

Juan José Acero

## LA CREENCIA Y EL ARGUMENTO DEL MATERIALISMO ELIMINADOR\*

¿En qué medida son nuestras creencias, hasta qué punto resulta nuestra condición de titulares de creencias, parte esencial de nuestra naturaleza humana? Puesto que considero esa medida y ese punto lo suficientemente elevados como para afirmar que nuestra imagen de seres humanos se desdibujaría del todo de perder esa titularidad, se entenderá que discrepe de aquellos que entienden que la creencia y otras variedades de estado mental (como los deseos, las expectativas o las intenciones) son postulados de una teoría manifiestamente errónea de la naturaleza humana. Justamente es esto lo que sostiene una tendencia de la actual filosofía de lo mental: la del Materialismo Eliminator.<sup>1</sup> Es por ello que en este ensayo me propongo examinar las razones por las que el partidario de esta variedad de materialismo, el Eliminator, propugna, primero, el abandono de esa imagen del ser humano como titular y producto de sus creencias y sus deseos, esperanzas y temores, actos de deliberación consciente y de aquellos causados por impulsos ciegos; y, en segundo lugar, su sustitución por los hallazgos que se obtengan del estudio de los mecanismos cerebrales en que se materializan las diversas formas de cognición y volición, es decir, por los descubrimientos de la neurociencia cognitiva, una rama de la ciencia natural constituida como disciplina separada en los últimos años. Anticipo que la conclusión que obtengo de ese examen es que las pretensiones del Eliminator están mal fundadas; que las razones que ofrece tanto de ese abandono como

---

\* Una primera versión de este trabajo fue presentado en el *Seminario de Antropología de la conducta: «Creer y creencia»*, dentro de los Cursos de Verano de la Universidad de Cádiz-San Roque, en Julio de 1998. Agradezco los comentarios y críticas hechas en aquella ocasión por Carlos Castilla del Pino, José Luis Pardo y Amelia Valcárcel, y los comentarios de Alberto Morales, de la Universidad de Granada, porque me han permitido precisar y completar algunos aspectos de mi presentación inicial.

<sup>1</sup> Algunas publicaciones particularmente sobresalientes que responden a este rótulo son éstas: Paul K. Feyerabend: “Materialism and the Mind-Body Problem”, *Review of Metaphysics*, 17 (1963) 49-67; Richard Rorty: “Mind-Body, Privacy, and Categories”, *Review of Metaphysics*, 19 (1965) 24-54. Paul Churchland: *Scientific Realism and the Plasticity of Mind*, Cambridge University Press, 1979; “Eliminative Materialism and Propositional Attitudes”, *Journal of Philosophy*, 78 (1981) 67-90 (una versión castellana, de Ana C. Couló, María C. González, Nora Stigol y Eduardo Rabossi, se halla en Eduardo Rabossi, comp.: *Filosofía de la mente y ciencia cognitiva*, Barcelona: Paidós, 1995); *A Neurocomputational Perspective*, Cambridge, MA: The M.I.T. Press, 1989. Patricia Churchland: *Neurophilosophy*, Cambridge, MA: the M.I.T. Press, 1986, especialmente la sección 9.6. En general, siempre que la obra referida tenga versión española que yo haga constar, citaré por ésta.

de la consiguiente sustitución de la imagen del ser humano como sujeto de, y sujeto a, creencias y otros estados mentales no me parecen convincentes.<sup>2</sup>

Antes de ponerme manos a la obra quiero avisar al lector de dos cosas. En primer lugar, subrayo que mi crítica del Materialismo Eliminator no encierra ninguna suerte de reparo ni alimenta reserva alguna hacia los objetivos y metodología de neurociencia cognitiva. Por el contrario: no sólo tengo plena fe en que estos objetivos y métodos no contradicen lo esencial esa imagen de la naturaleza humana a la que comencé refiriéndome, sino también en que ambas se complementan sin tensiones. En segundo lugar, que si bien puedo presentar mis argumentos en su contra sin ahondar en la naturaleza de la relación entre la mente y el cerebro, más convincentes que los argumentos puntuales contra una determinada posición teórica resulta a largo plazo la presentación y elaboración detalladas de la alternativa de la que emanan esos argumentos.

### **La creencia y el argumento del Materialismo Eliminator**

Al hablar de creencias pienso en un género particular de *actitudes*; y las actitudes son constitutivamente actitudes de alguien, sean sujetos individuales o colectivos. ¿Qué es lo característico de semejante género de actitud? Sin poder ser exhaustivo, citaré cinco rasgos o propiedades. He de describirlas brevemente a fin de delimitar mejor mi área de trabajo.

La primera es que quien crea algo, que el agua es necesaria para el éxito de los cultivos, que los sentimientos afectivos que una persona provoca en uno no son correspondidos o que el suelo no cederá ante él cuando dé su próximo paso, suscribe algo parecido a un *compromiso*. Si, por emplear una fórmula general, un agente *A* cree que *p*, entonces ese agente, *A*, está comprometido con la verdad de que *p*; o con (el hecho de) que *p*, dicho más simplemente. La forma de compromiso a la que he aludido no es fácil de

---

<sup>2</sup> Una muy recomendable discusión del tema de este ensayo, que incluye buen número de referencias bibliográficas, es la que lleva a cabo Josefa Toribio en “Eliminativismo y el futuro de la Psicología Popular”, en Fernando Broncano, ed.: *La mente humana*, Madrid: Trotta, 1995. Además de la bibliografía aquí recapitulada, entre la que sobresale el trabajo de T. Horgan y J. Woodward (“Folk Psychology is Here to Stay”, *Philosophical Review*, vol. XCIV, 1985, 197-226), quiero destacar aquí, primero, el libro de Lynne Rudder Baker *Explaining Attitudes* (Cambridge University Press, 1995) y el de Jennifer Hornsby *Simple Mindedness* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997), así como dos recientes ensayos de Katherine Wilkes en los que se ofrece un análisis de la Psicología Popular especialmente agudo: “Losing Consciousness”, impreso en Th. Metzinger (ed.): *Conscious Experience*, Schöningh: Imprint Academic, 1995; “Talking to Cats, Rats and Bats”, en J. Preston (ed.): *Thought and Language*, Cambridge University Press, 1997. En este trabajo he tratado de seguir mi propio camino en la crítica del Materialismo Eliminator, pero ello no significa que se me escape el valor de lo dicho por muchos de los que han escrito antes que yo sobre este mismo tema ni que pueda ser ciego a sus análisis.

caracterizar. Podríamos decir que consiste en una *aceptación* de que  $p$  o de la verdad de que  $p$ . No puede uno creer que el agua es necesaria para el éxito de los cultivos sin aceptar que eso sea así.

En segundo lugar, no es necesario que esa aceptación, ese compromiso, se asuma abierta, explícitamente. La creencia puede ser tácita. Es más, un sinnúmero de nuestras creencias son creencias tácitas o *implícitas*. Esto quiere decir que el compromiso que uno asume por las creencias que tenga puede no haberse contraído conscientemente. No es lo mismo, por poner un ejemplo pertinente para esta cuestión, desplazarse a pie por un terreno familiar que moverse con precaución, tanteando dónde pone uno los pies, por un lugar pantanoso, en donde podría haber arenas movedizas, o por la superficie de un lago helado cuando la temperatura exterior no es muy baja (para el lugar). Mientras que en el primer caso sería una creencia tácita la de que el suelo no va hundirse bajo nosotros, en el otro se trataría de una aceptación consciente de un cierto contenido. A veces se presenta esta distinción entre creencias expresas y creencias tácitas de otra manera. Las primeras, se dice, son una especie de los pensamientos que se nos *ocurren*, de los que nos apercebimos o que tenemos; las segundas no son ocurrencias que tengamos, sino condiciones en las que *estamos*.<sup>3</sup>

En tercer lugar, el compromiso de la creencia admite diferentes grados. Como consecuencia de ello, la creencia se manifiesta de distintas formas, desde la que se expresa como juicio irrevocable hasta la que se hace como conjetura respaldada por indicios o síntomas. El parecer, la opinión, la suposición, la hipótesis, la confianza, la verosimilitud, la certidumbre, la fe o el dogma son variedades de la creencia. Este rasgo de la creencia se aprecia bien cuando se combina con otras actitudes. Así, un criterio que distingue el miedo del recelo ante un suceso por venir, dos especies éstas del temor, es que para que haya miedo propiamente dicho, uno debe creer que la probabilidad subjetiva de que el suceso acontezca es significativa; cuando uno siente desconfianza, la probabilidad subjetiva es considerablemente menor.

La cuarta propiedad de la creencia que quiero señalar ahora es su naturaleza *intencional*. Con esto me limito a recordarle al lector que la creencia es un (tipo de) estado mental dotado de contenido. El contenido de la creencia de que Aristóteles fue el autor de la *Ética a Nicómaco* es el hecho de que Aristóteles escribió la *Ética a Nicómaco*; y el contenido de la creencia (del estudiante de la anécdota) de que Ortega y Gasset eran dos filósofos que trabajaban en estrecha colaboración es el inexistente estado de cosas de que

---

<sup>3</sup> Ortega y Gasset presentó esta distinción con una terminología claramente diferente, pues habló de *ideas* para referirse a las creencias expresas y de *creencias* para referirse a las tácitas. Cf. su obra *Ideas y creencias*, en *Obras completas*, vol. V, Madrid: Revista de Occidente, 1947. Elucidaciones mucho más recientes de la distinción, hechas sin la intención sociológica de Ortega, son las siguientes: W. Lycan, "Tacit Belief" (en R. J. Bogdan, ed.: *Belief. Form, Content and Function*, Oxford: Clarendon Press, 1986); M. Crimmins, *Talk About Belief* (Cambridge, MA: The M.I.T. Press, 1992), capítulo 2.

hubo dos filósofos, uno llamado Ortega y el otro Gasset, que colaboraban habitualmente en su trabajo. En general, si  $A$  cree que  $p$ , entonces se dice que el contenido de la creencia de  $A$  es el estado de cosas (real o posible) de que  $p$ . La intencionalidad de la creencia no es un rasgo marginal de ella. Ya que las creencias tienen contenido, se las puede evaluar, y de hecho las evaluamos, en conformidad con diversos criterios o dimensiones. Una dimensión es la verdad/falsedad. En correspondencia con semejante dimensión, las creencias son verdaderas o falsas por ser sus contenidos verdaderos o falsos. Es decir, por ser verdaderos o falsos los pensamientos creídos. Consideradas desde una segunda dimensión, nuestras creencias resultan fundadas o infundadas (en mayor o menor grado). En este segundo caso, el rasero por el que medimos la creencia depende del pedigrí de su contenido y, más en concreto, de si el contenido goza de un grado de confirmación suficiente o de si sus avales son satisfactorios. Distintas posibilidades deberían ser tomadas en consideración ahora. Por ejemplo, una creencia puede ser falsa y, sin embargo, sus avales parecer irreprochables en un cierto estadio de nuestros conocimientos. Sin embargo, puesto que entrar en toda esta difícil pero absorbente panorámica de la dinámica de la creencia me apartaría de la línea que quiero seguir, me contentaré con haberla mencionado en estas últimas líneas.

Algo que, sin embargo, no quiero dejar la oportunidad de mencionar es una consecuencia del hecho de que la creencia conlleva una suerte de compromiso y de que la creencia está sujeta a evaluación. Cuando ponemos juntos ambos hechos, entendemos que la titularidad de una creencia (o de un sistema de ellas) nos sitúa en el foco de la crítica. Pues nuestro compromiso con (la verdad de) que  $p$  y la manifiesta falsedad de que  $p$ , o la circunstancia de que no existan bases sólidas para aceptar que  $p$ , nos hace merecedores de reproche o es claro indicio de la falta de firmeza de nuestros hábitos intelectuales. (O, en el caso contrario, de su virtud, cuando descubrir que  $p$  exige meticulosidad y un razonamiento sutil.)

Existe una tercera dimensión de la evaluación de la creencia que sí merece una consideración separada, pues es muy estrecha la vinculación existente entre ella y el quinto rasgo de la creencia que me había propuesto mencionar. Me refiero a una propiedad funcional de la creencia, a saber: su papel de *guía* o mapa. Al estar dotadas de contenido, nuestras creencias son representaciones del mundo en el respecto que haga al caso. El compromiso que es consustancial a la creencia lo es con algún estado de cosas pasado, presente o futuro, real o posible. Y ese compromiso orienta nuestra conducta o limita la gama de opciones a tomar ante la urgencia o el tirón suave de nuestros deseos. Las cosas que creemos, en las que conscientemente fiamos o con las que tácitamente contamos orientan el rumbo de nuestras acciones. Naturalmente, ninguna creencia o conjunto de creencias basta por sí solo para elegir o determinar un curso de acción, pues además de representarnos cómo son las cosas todo curso de acción responde a la

demanda de deseos, preferencias, planes, fines, igualmente conscientes o tácitos. Pero aun contando con esta necesaria salvedad el principio general sigue a salvo: las creencias son mapas que guían nuestra acción. Y sigue a salvo al menos por dos razones. Porque cuando en la balanza de los deseos y las creencias pesan más los primeros, son estas segundas las que indicarían el camino a seguir para colmarlos. (La pregunta que nos haríamos entonces es ésta: ¿qué creencias nos orientan para satisfacer tal o cual deseo?) Y porque cuando es del lado de las creencias que la balanza se inclina, son éstas las que pueden llegar a propiciar deseos inéditos e incluso a entrar en conflicto con aquellos tenidos primeramente. (La pregunta que nos haríamos entonces es esta otra: ¿qué espacio de deseos permite o genera un cierto sistema de creencias?) Aunque indirectamente, me he adentrado ya en la tercera de las dimensiones en la que evaluar nuestras creencias: la de su *racionalidad*. El recíproco ajuste de una creencia, o de todo un sistema de ellas, con una acción o una línea de ellas y con el sistema de deseos o preferencias de un agente es, por lo tanto, la cuestión que se suscita en este quinto rasgo de las creencias.

He expuesto estos rasgos de la creencia — hablando en general— o de las creencias —hablando en plural y distributivamente— para dotar de sustancia a la afirmación de que estamos ante un ingrediente completamente ineludible de la naturaleza y de la acción humanas. Aludidas de una u otra forma pertenecen a un sistema de descripciones e interpretaciones de la vida humana de una complejidad de recursos, sutileza analítica y amplitud de alcance que muchos consideran sin parangón: la complejidad, sutileza y amplitud que resulta característico del modo de ser y actuar de seres racionales. Cuando nos vemos a nosotros mismos como titulares de creencias, o cuando interpretamos a los demás a esa luz, adoptamos un formato de recursos descriptivos e interpretativos peculiar: el formato de la descripción y la interpretación *racional*. Vernos a otra luz nos despojaría de la imagen que —juzgamos— más fielmente representa nuestra naturaleza, una imagen en la cual nuestras acciones no son simplemente eventos del acontecer natural, físico o biológico, del mundo. No podemos prescindir de las creencias, aunque tampoco de los deseos o intenciones, al dibujar esa imagen sin que, en apariencia, se desdibuje nuestra naturaleza humana. Se trata de la concepción del ser humano que dicta el sentido común, porque a lo largo de muchos miles de años los estados, hábitos o condiciones internas que invoca y los principios que los conectan a los unos con los otros han cristalizado en una suerte de capacidad que en nuestra especie se halla incomparablemente más desarrollada. Me refiero a la capacidad de hacer psicología de nosotros de los demás y de nosotros mismos. Nicholas Humphrey ha dado nombre a dicha capacidad cuando se ha referido a la especie humana como a la especie del *Homo psychologicus*.<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup> Véase, por ejemplo, sus dos siguientes obras: *Consciousness Regained* (Oxford University Press, 1983), caps. I y III. (La

Tan pronto como arribamos a este punto, el camino se divide en dos. Un ramal nos invita a entender esa capacidad peculiar del *Homo psychologicus* como algo que nos permite proyectarnos imaginativamente en los demás. El esfuerzo de detectar en el otro deseos y creencias sería, como ha escrito Jane Heal, el esfuerzo *mío* “por reduplicar o recrear su pensamiento;”<sup>5</sup> por adivinar cómo se le aparece el mundo desde su perspectiva y por ir tirando poco a poco del hilo de su deliberación, valiéndome de mi experiencia y de mis recursos cognoscitivos para conjeturar qué haría. Ésta es la perspectiva del sentido común psicológico que ofrece la denominada Teoría de la Simulación.

La otra vía, y aquí es donde el reto del Materialismo Eliminador no puede ignorarse, proporciona una explicación bien diferente de la capacidad del *Homo psychologicus*, a saber: creencias y deseos serían ahora piezas de una teoría que invoca un mecanismo *causalmente responsable* de la conducta de los agentes humanos. Los mapas de la creencia serían, entonces, representaciones causalmente eficaces en el control del comportamiento. El sistema que hace tal cosa en términos de creencias y otros tipos de estados psicológicos causalmente eficaces y dotados de contenido recibe el nombre de *Psicología Popular* (o Psicología del Sentido Común). Hablar de las creencias de la gente es hablar de ciertas concausas específicas de sus acciones:

El término «Psicología Popular» denota así un cuerpo de explicaciones de la conducta que se caracteriza esencialmente por su apelación a estados mentales con contenido —deseos, creencias, miedos, intenciones, intuiciones y, en general, estados psicológicos construidos en términos proposicionales— como causas de tal conducta. Es una explicación típica de la Psicología Popular la de que Pedro llegó tarde a su cita con Manuel porque *creía* que habían quedado a una hora diferente. Es tal creencia la que, de acuerdo con la Psicología Popular, constituye la causa interna de la conducta de nuestro amigo (J. Toribio, *op. cit.*, pág. 246).

Eliminador toma la palabra precisamente en este momento porque considera enteramente fallido todo este sistema de descripción y explicación causal. Y juzga, por lo tanto, que si hemos de disponer de

---

traducción castellana de esta obra, de Juan José Utrilla, ha sido publicada en México por el Fondo de Cultura en 1987.) *The Inner Eye* (Londres: Faber & Faber Limited, 1986) cap. 2. (La traducción castellana de esta obra, de M<sup>a</sup> Victoria Lasa Velayos, ha sido publicada en Madrid por Alianza Editorial en 1993.) Otra defensa famosa de la Psicología Popular es la que lleva a cabo Jerry Fodor en el capítulo inicial de su influyente libro *Psychosemantics. The Problem of Meaning in the Philosophy of Mind*, Cambridge, MA: The M.I.T. Press, 1987. (La traducción castellana de esta obra, de Oscar Fernández-Castán, ha sido publicada en Madrid por Tecnos en 1994.) Sobre los antecedentes filogenéticos de esta capacidad, véase D. Povinelli, J. Bering y S. Giambrone: “Toward a Science of Other Minds: Escaping the Argument from Analogy”, *Cognitive Psychology*, 24 (2000) 509-541.

<sup>5</sup> “Replication and Functionalism”, en J. Butterfield (ed.): *Language, Mind and Logic* (Cambridge University Press, 1986), pág. 137. Muy próxima es la posición de Robert Gordon en “Folk Psychology as Simulation”, *Mind and Language*, vol. 1 (1986) 158-171. Estos dos ensayos son el punto de partido de la actualmente denominada Teoría de la Simulación. Buen número de referencias a trabajos posteriores que eligen esta forma de entender el sentido del *Homo psychologicus* y una evaluación de sus logros y dificultades se hallará en el ensayo de Martin Davies “The Mental Simulation Debate”, en E. Villanueva (ed.): *Truth and Rationality*, Atascadero, CA: Rudgeview Publishing Co., 1994.

una imagen más afinada del mecanismo que permita describir y explicar el comportamiento humano y los procesos mentales que lo causan y que son causados por él, resulta obligado abandonar la Psicología Popular y sustituirla por algo mejor. Para él, la neurociencia cognitiva ha comenzado a aportar desde años atrás pruebas suficientes de que va camino de convertirse en la alternativa deseada.

Como el objetivo que persigo en estas páginas es establecer en qué puntos yerra el Materialismo Eliminator, voy a analizar el contenido de su propuesta distinguiendo en ella un doble argumento que concluye la necesidad de sustituir la Psicología Popular por la neurociencia cognitiva como marco descriptivo y explicativo de la conducta propia y ajena. La conclusión de ese doble argumento sería la misma en cada caso: la sustitución aludida; pero cada argumento partiría de una premisa específica. La premisa del primer argumento, [Teoría], establece lo siguiente:

[Teoría] En tanto que instrumento de mutuo entendimiento e introspección personal, la Psicología Popular es una teoría plenamente refutada.

Con [Teoría] Eliminator enuncia su convicción de que la Psicología Popular es una teoría del comportamiento propio y ajeno que ha acumulado a lo largo de los siglos una larga serie de fracasos; o que ha acreditado sus profundas limitaciones con ausencias clamorosas, es decir, no teniendo ninguna respuesta que ofrecer a muchos interrogantes de la experiencia humana. Así, la Psicología Popular habría fracasado de lleno en el terreno de la naturaleza y evolución de las enfermedades mentales, la imaginación creativa, el fundamento de la inteligencia y de sus diferencias entre distintos individuos, el aprendizaje, la función del sueño y un largo, larguísimo etcétera.<sup>6</sup>

La premisa del segundo argumento, [Aísla], justifica la sustitución del sistema de conceptos y principios la Psicología Popular por el de la neurociencia cognitiva, en tanto que instrumento de explicación del comportamiento propio y ajeno, por la imposibilidad de reducir el aparato conceptual de la primera a los propios de las diversas ramas de la ciencia natural que se ocupan, de una u otra forma, de los estados y procesos neurológicos. La ciencia natural no le reconoce a la creencia ni significación ontológica ni papel alguno en la salvación de los fenómenos mentales. La neurociencia cognitiva, por su parte, estaría plenamente integrada en el sistema de la ciencia natural. Churchland expone el argumento con su característica contundencia:

---

<sup>6</sup> Véase Paul Churchland, "Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes", *loc. cit.*, págs. 49 y ss. *A Neurocomputational Perspective*, cap. 6.

[...] Si encaramos al *Homo sapiens* desde la perspectiva de la historia natural y de las ciencias físicas, podemos ofrecer un relato coherente de su constitución, desarrollo y capacidades conductuales que abarque la física de partículas, la teoría atómica y molecular, la química orgánica, la teoría de la evolución, la biología, la fisiología y la neurociencia materialista. Ese relato, aunque todavía radicalmente incompleto, es ya extremadamente poderoso y superador de la P[sicología] P[opular] en muchos puntos, aun en su propio dominio. Y es coherente, deliberada y autoconscientemente, con el resto de nuestra imagen del mundo, en constante desarrollo. Con pocas palabras, la mayor síntesis teórica en la historia de la raza humana se encuentra ya en nuestra manos, y partes de ella nos proporcionan descripciones y explicaciones agudas del *input* sensorial, la actividad neuronal y el control motor humanos.

Pero la PP no forma parte de esta síntesis creciente. Sus categorías intencionales permanecen grandilocuentemente aisladas, sin perspectiva visible de reducción a ese *corpus* más amplio. Desde mi punto de vista, una reducción exitosa no puede ser descartada, pero la impotencia explicativa de la PP y su largo estancamiento no dan pie para esperar que sus categorías vayan a verse prolijamente reflejadas en el marco de la neurociencia. Por el contrario, nos recuerda cómo la alquimia tiene que haber sido vista cuando la química elemental iba tomando forma, cómo la cosmología aristotélica tiene que haber sido vista cuando se iba articulando la mecánica clásica, o cómo la concepción vitalista de la vida tiene que haber sido vista cuando progresaba la química orgánica (*op.cit.*, pág. 52).

Pues bien, resumiré la objeción formulada en estos párrafos en el siguiente breve eslogan:

[Aisla] La Psicología Popular está aislada de la ciencia natural; la neurociencia cognitiva es parte de ella.

Mi propio punto de vista sobre el reto lanzado por Eliminator es que ninguno de los dos argumentos acabados de exponer resulta vinculante, pues las premisas en que cada uno de ellos ambos se basa, [Teoría] y [Aisla], respectivamente, son falsas. Trataré de hacer creíble esta opinión partiendo en cada caso de un episodio narrado por el neurólogo y humanista Oliver Sacks, que me servirán de punto de apoyo para elaborar en cada caso la objeción que tengo que hacer. De la consideración del episodio derivaré un argumento contrario al Materialismo Eliminator. Y tanto en un caso como en el otro mi moraleja será que nuestro discurso sobre creencias, deseos y otros estados mentales traídos a colación en nuestro desempeño como psicólogos naturales no sólo no es incompatible con, o impermeable a, la ciencia natural, sino parte de la misma empresa.

Pondré ahora punto y final a esta sección defendiendo la pertinencia del modo en que he delimitado el territorio de la creencia. Ya he adelantado que mi objetivo lo constituyen los argumentos de Eliminator en contra de la Psicología Popular. Esos argumentos pueden discutirse limitándonos a una idea aparentemente muy magra, a saber: la idea de que la titularidad de una creencia (o de un sistema de ellas) es imputable a alguien a condición de que se reconozca un sentido a sus actos. Así, se objeta a veces a esta forma de proceder que tal idea es insensible a la distinción —que se juzga obligado no perder de vista—

entre creencia y juicio (o pensamiento); o entre creencia y evidencia. El supuesto que subyace a la objeción es que las cosas que crees *no* son las cosas que juzgas verdaderas o que consideras aceptables por venir avaladas por algún cuerpo de evidencia. Si se cree que *p*, entonces es imposible que se juzgue evidente que *p*. Puede probarse que este análisis es erróneo recurriendo para ello a lo que voy a llamar el *test de Moore*. En efecto, supongamos que *q* es uno de esos contenidos que juzgamos evidente (en el grado que se estipule). Lo que muestra que *q* es también un objeto de creencia es que una preferencia cualquiera del enunciado ‘*q* pero no creo que *q*’ es paradójica.<sup>7</sup> Es decir, la conjunción de la aserción de ‘*q*’ y la de ‘(Yo) no creo que *q*’ produce un resultado que es criticable según criterios de normalidad lógica. Ahora bien, si no puedo afirmar que *q* y rechazar que crea que *q* sin atascarme en un berenjenal lógico, entonces los contenidos de los juicios (basados en evidencia) son también contenidos de creencias; y, por tanto, las cosas que juzgo verdaderas o aceptables o evidentes o ... son cosas que creo. La categoría de la creencia es, así pues, sumamente comprensiva. Esto no impide, claro está, que distingamos diversas clases de creencia. Hay creencias más firmes y otras menos. Por ejemplo, si vemos en una creencia una suerte de *apuesta* de su titular, como sugirió primero Ramsey<sup>8</sup>, entonces resulta más que razonable reconocer que ciertas creencias nos resultan más seguras o verosímiles que otras, que estamos mucho menos dispuestos a renunciar a las primeras que a las segundas. La diferencia recíproca es gradual, aunque el número de grados sea ilimitado. Esta observación puede hacerse extensiva sin variación a esa otra forma de analizar la creencia que la entiende como un juicio de probabilidad. El nexo entre ambas es directo: un juicio de probabilidad puede verse como una apuesta. La interpretación subjetiva de la probabilidad hace justamente esto, al identificar el grado de compromiso con una creencia con la cantidad que uno estaría dispuesto a apostar en una lotería que dictaminase sobre su verdad.<sup>9</sup>

---

<sup>7</sup> Tenemos aquí una contradicción pragmática. Esto se reconoce desde el clásico análisis de Jaakko Hintikka en *Knowledge and Belief*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1962. La versión castellana de esta obra, de Juan José Acero, fue publicada en Madrid por Tecnos en 1979 con el título de *Saber y creer*.

<sup>8</sup> “Verdad y probabilidad”, en *Frank P. Ramsey: Obras filosóficas completas*, introducción y notas de H. M<sup>a</sup> José Frápolli Sanz, Granada: Comares, 2003.

<sup>9</sup> Otra objeción digna de ser considerada es la que distingue entre *creencias-que* y *creencias-en*. Las creencias-que (p. ej., que Ana cree que la línea de autobuses U llega hasta el campus universitario) serían meras opiniones o pareceres; correspondería a las creencias-en (p. ej., que Ana cree en la bondad de la solidaridad humana) el integrar el dominio propiamente dicho de la creencia. No puedo desarrollar aquí detalladamente mi respuesta a esta objeción, que me parece equivocada, así que me limito a apuntar dos cosas: (i) que las creencias-en no son sino sistemas o paquetes de creencias-que, sistemas a menudo difíciles de explicitar; y (ii) que nuestras creencias-en serían sistemas de creencias-que que adquieren una función especialmente significativa en nuestras actitudes.

**Primer argumento contra el Materialismo Eliminator:  
el caso de Natasha K., o por qué la creencia es imprescindible**

En una de sus obras más populares,<sup>10</sup> y con el título de “La enfermedad de Cupido”, Oliver Sacks nos narra la historia de su relación con la paciente Natasha K. Cuando Natasha acudió a la clínica donde trabajaba Sacks, tenía ya noventa años. Sus síntomas habían comenzado a presentarse dos años antes y habían supuesto todo un cambio en su vida. Al preguntarle Sacks por la naturaleza de ese cambio, Natasha había respondido: “—¡Delicioso! [...] Era muy agradable. Me sentía otra vez con mucha más energía, más viva.... Me sentía joven otra vez. Empezaron a interesarme los hombres jóvenes. Empecé a sentirme, digamos, ‘retozona’... sí, retozona.” Natasha reconoció al médico que al principio el sentirse tan *extremadamente* bien no le había supuesto ningún problema. Pero poco después las cosas variaron. Sus amistades comenzaron a preocuparse por ella. A sus ojos, Natasha había rejuvenecido, había perdido su timidez y se comportaba con una frivolidad impropia de su edad. Ante esas reacciones, Natasha sentía desconcierto. Hasta que una reflexión pasó por su cabeza: “Me dije: «Natasha, tienes ochenta y nueve, esto ya dura un año. Siempre fuiste tan moderada en tus sentimientos... ¡y ahora esta extravagancia! Eres una mujer vieja, casi al final de la vida. ¿Qué podría justificar una euforia repentina como ésta?» Y en cuanto pensé en euforia, las cosas adquirieron un nuevo aspecto... «Estás enferma, querida», me dije. «¿Te sientes *demasiado* bien, tienes que estar mala!».” De inmediato aclaró Natasha que no se refería a un mal emocional o mental: “No, emotivamente no... mala físicamente. Era algo de mi cuerpo, de mi cerebro, lo que me ponía tan eufórica. Y entonces pensé... ¡maldita sea, esto es la enfermedad de Cupido.” Sacks no había oído nunca hablar de esta enfermedad y fue pillado por sorpresa. ¿Qué enfermedad era la enfermedad de Cupido? Natasha acabó de contar su historia entonces. Se refería a la sífilis. Casi setenta años antes, había estado en un prostíbulo, donde había enfermado de sífilis. El que había sido su marido la había sacado del lugar y hecho que le trataran la enfermedad, todo ello mucho antes de que se conociera la penicilina. “¿No es posible— preguntó Natasha— que [la sífilis] haya seguido conmigo durante todos estos años?” La intuición de Natasha había sido certera: “Tenía razón —escribe Sacks—; el fluido espinal dio positivo, tenía neurosífilis, *eran* realmente las espiroquetas las que estimulaban su corteza cerebral antigua.”

La historia no acaba aquí, pues en su situación Natasha estaba indecisa en cuanto a si deseaba ser o no curada de su enfermedad. Ésta, la enfermedad, no sólo no había supuesto una carga para ella, sino que le había llevado a un estado en que disfrutaba de la vida: “No sé si *quiero* curarlo —dijo—. Ya sé que es

---

<sup>10</sup> *El hombre que confundió a su mujer con un sombrero*, Barcelona: Mario Muchnik, 1987.

una enfermedad, pero me ha hecho sentirme *bien*. He disfrutado de ella, aún sigo disfrutando, no voy a negarlo. Hacía veinte años que no me sentía tan viva, tan animada. Ha sido divertido. Pero sé muy bien cuándo una cosa buena va demasiado lejos, y deja de ser buena. [...] No quiero que la cosa se ponga peor, eso sería horroroso; pero no quiero que me cure... eso sería igual de malo. Hasta que me asaltó esto yo no me sentía plenamente viva. *¿Cree usted que podría mantenerla exactamente como está?* Se pudo. La historia acaba felizmente. La administración de penicilina acabó con las espiroquetas, pero las lesiones de la corteza cerebral seguirían ahí, causando las desinhibiciones que tanto habían reanimado la vejez de Natasha.

Interés humano y sentido del humor aparte, son varias las lecciones que extraigo de la historia de Natasha K. para el tema que me ocupa en estas páginas. Quiero comenzar con la siguiente reflexión: que el debate entre Eliminator y sus contrincantes puede estar viciado por la aceptación del supuesto de que hay una única Psicología Popular, un único sistema de conceptos y principios constitutivos de lo que consideraríamos a la Psicología Natural o la Psicología de Sentido Común. Natasha tiene la convicción íntima, está *en* la creencia, de que si uno se siente muy bien, *demasiado* bien, uno puede hallarse enfermo. O de otra forma: las cosas buenas, buenas para nosotros, tienen un límite más allá del cual dejan de ser buenas. Podría haber quien no pensara así, alguien a quien no se le ocurriera que estuviese enfermo por el hecho de sentirse *tan* bien como se sentía Natasha, incluso habiendo tenido experiencias vitales similares. Otro podría achacar esas experiencias al destino, al azar o al designio divino. Esta diferencia es una diferencia en el sistema de recursos descriptivos y principios explicativos de los sujetos implicados. Podría señalarse que una creencia como la ilustrada no es suficiente para delimitar el terreno dentro del cual es competente la Psicología Popular; y que el sistema de principios de ésta hace abstracción de diferencias como la ilustrada. (De otro modo, ¿forma parte la creencia de Natasha de lo que llamamos la Psicología Popular?) La objeción, sin embargo, es de las que conducen a un callejón sin salida. Si la aceptamos, renunciamos a explicaciones como la que Natasha temía que fuese válida para su caso. Y la explicación *era* válida. (Y para muchos también oportuna.) Salvo que estemos dispuestos a reconocer lo que parece inevitable, a saber: que la creencia de Natasha da en el centro de la diana, parece mejor alternativa admitir que los sistemas de conceptos y principios que hacen inteligible la conducta propia y ajena pueden diferir significativamente de caso a caso.

La historia de Natasha K. tiene también una lectura que corrige un juicio de Eliminator que, a mi modo de ver, es claramente erróneo. Natasha nota en misma otra actitud ante la vida. Siente y hace cosas que ni sentía ni hacía pocos años atrás, e interpreta sus impulsos y su conducta como efectos y resultados de una condición que tiene su origen en momentos muy anteriores de su vida. Cree, teme —y el temor y

la sospecha son ropajes de la creencia— que todo lo que le pasa se debe a una enfermedad; y, más en concreto, a un estado de su cerebro. La pregunta que esto me lleva a hacerme es si este análisis de lo que le sucede a Natasha K., por poco sólido que a primera vista resulte a su entendimiento, no encaja en el molde de la Psicología Popular. Una respuesta negativa tendría para mí visos de dogmatismo. Y no sólo porque carece de justificación crear un hiato insalvable entre la Psicología Popular y la ciencia del cerebro allí donde el paso de la una a la otra no estaría sujeto a las tensiones de la pugna del prejuicio, el mito o la opinión infundada con el juicio acreditado por la metodología científica. Supondría crear arbitrariamente un hiato donde no lo hay. Sería, así mismo, una actitud inconsecuente de Eliminator. Recuérdese que éste se opone a la reivindicación de las creencias, tanto ontológica como metodológicamente, cuando, sin embargo, la creencia, la sospecha, de que sufre una enfermedad, y una enfermedad que le ha hecho mucho bien, es una pieza decisiva de la historia de Natasha K. Ahora bien, algo que ha de destacarse de este caso, así como de muchos otros que cabría aducir, es que *no* convalida el siguiente juicio de Churchland:

La PP de los griegos es esencialmente la PP que usamos hoy, y es mínima la diferencia entre nuestra capacidad de explicar la conducta humana y la que tenía Sófocles. Para cualquier teoría, éste es un período muy largo de estancamiento e infertilidad, especialmente cuando se enfrenta a tamaña lista de anomalías y misterios en su propio dominio explicativo (*op. cit.*, pág. 51).

La PP de los griegos *no* es esencialmente la que usamos hoy, por lo menos en una amplia parte del planeta. Y no sólo en el terreno de la enfermedad. La ciencia y la tecnología no son realidades que hayan podido cambiar el sentido de la civilización sin rozar la mentalidad (o las mentalidades) de los afectados. No es creíble una opinión así. Como hice poco más arriba, también ahora podría dársele cancha a la objeción que señalara que los cambios inducidos por las opiniones científicas y los hallazgos tecnológicos dejan incólume un sistema de conceptos y principios; y que es este núcleo el que permanece invariable desde hace muchos siglos. Y, de forma paralela a como respondí entonces, quiero hacer constar ahora que la objeción del Materialismo Eliminator pasa por alto que el éxito de la explicación depende de la capacidad de la Psicología Popular para ser permeable, y no para permanecer insensible, a aquellos hallazgos de la ciencia y la tecnología que más incidencia tienen en las necesidades e intereses del ser humano.

¿Qué margen de maniobra le queda a Eliminator tras esta respuesta? Quizás pueda recordarnos que hasta el momento no he hecho otra cosa que citar un ejemplo en el que la Psicología Popular da el resultado apetecido; y que un caso no es nada frente a la inmensidad de fallas y ausencias. Esta respuesta, sin embargo, me parece que comete petición de principio, pues da por demostrado la fundamental insuficiencia de la Psicología Popular; en particular, da por establecida la incompatibilidad de la Psicología

popular con la ciencia natural de los estados y procesos neurológicos y su recíproca impermeabilidad. Y es éste el punto al que quería llegar, porque el caso de Natasha K. ayuda a percibir que ni esa incompatibilidad ni esa impermeabilidad existen. De hecho, cuando rechazo esta crítica de Eliminator a la Psicología Popular son dos tesis, una más débil y otra más fuerte, que parece que puede uno proponer a la contra.

He estado enunciando la tesis débil en los dos últimos párrafos: en la descripción y la comprensión de nuestra conducta y del comportamiento ajeno, la descripción y análisis que imputa a otros (y a sí mismo) creencias y otros estados intencionales, echamos mano con asiduidad de nociones y doctrinas que han surgido y se han desarrollado en el ámbito científico y tecnológico. No puede negarse que ese préstamo, esa incorporación —cuando la ha habido— o esa dependencia se acepta o concede en conformidad con lo que podríamos llamar un Principio de División del Trabajo Conceptual: nos valemos de ideas y doctrinas acerca de cuya competencia no nos reconocemos maestros, sino aprendices; beneficiarios, pero no expertos. Así, Natasha teme estar enferma, pero para corroborarlo o desmentirlo acude a una clínica médica. En muchas otras direcciones de la vida social y económica encontramos la misma pauta de ajuste deferencial entre nuestras prácticas interpretativas y la existencia de personas o instituciones que podrían responder por el fundamento de esas prácticas. Las tensiones existentes entre la ciencia natural y la Psicología Popular se aliviarían en gran medida si ambas partes aceptasen dilucidar sus reivindicaciones de acuerdo con el Principio de División del Trabajo Conceptual. Como psicólogos naturales someteríamos nuestros análisis, y la adecuación de los instrumentos empleados al realizarlos, al juicio de expertos en una materia científica y tecnológica, si hay uno. Y como expertos, ¿qué? ¿Cuáles serían nuestros compromisos si nos pusiéramos en la tesitura de los expertos? La tesis fuerte es un corolario de la respuesta a esta pregunta.

Como expertos, habríamos de estar dispuestos a rechazar que exista un hiato insalvable entre lo que algunos han llamado la *imagen manifiesta* y la *imagen científica* del mundo o de algún ámbito de conocimiento o de experiencia vital y de su relación del hombre con él. La primera, la imagen manifiesta, es aquella en la que el hombre se ha apoyado para dibujar su propia naturaleza y entender el lugar que ocupa entre las cosas. A este respecto, poca duda puede haber de cuán central es dentro de la imagen manifiesta de la naturaleza y del hombre mismo, como ser a caballo de su herencia biológica y su sino cultural, su condición de sujeto de, y sujeto a, creencias. Sin embargo, pertenece a la dialéctica de la materia considerar la imagen científica del hombre como rival de la primera, un rival que lleva consigo las razones

por las que ha de considerarse a la imagen manifiesta un retrato inadecuado de la realidad.<sup>11</sup> Podría insistirse en que ambas imágenes están unidas por un vínculo histórico susceptible de ser reconstruido. Pero esto, con ser verdad, no es toda la verdad. Para decir lo que, a mi modo de ver, es el plus de verdad restante, hay que subrayar dos cosas: primero, que los conceptos y percepciones que integran la denominada imagen manifiesta no pueden eliminarse sin que uno arramble también con los problemas y objetivos de quienes están empeñados en completar la imagen manifiesta; y, segundo, que muy a menudo los problemas que se plantean dentro de la imagen manifiesta, o los que están en el origen de su plasmación, marcan la agenda de cuestiones a resolver al articular la imagen científica.

Todo esto se entenderá —así lo espero— si nos centramos en la dialéctica, tan querida por Eliminator, entre la Psicología Popular y la neurociencia cognitiva. La moraleja que extraigo del primero de esos dos puntos es que no puede uno desprenderse de la perspectiva de la Psicología Popular sin que se le hurte al neurocientífico las nociones y principios indispensables para su tarea analítica y argumentativa. Y lo que quiero decir con el segundo, algo que el caso de Natasha K. muestra de forma tan aleccionadora, es que la Psicología Popular configura el subsuelo sobre el que las investigaciones neurocientíficas crecen y se desarrollan, incluso hasta puntos insospechados para el lego. Y éste no es un juicio sobre la historia, la génesis, de la mentalidad humana y nuestra condición de psicólogos naturales, sino sobre sus propiedades constitutivas. Natasha alimenta el temor de que su condición se deba a una enfermedad. ¡Y está en lo cierto! Su corteza cerebral está siendo atacada por espiroquetas; y todo el proceso se traduce, al describirlo al modo del psicólogo natural, en un remolino de impulsos y sensaciones que vuelven del revés su apacible (¿mortecina?) vida anterior. He aquí lo sorprendente de la conducta de Natasha, tanto para sí misma como para quienes tuvieron noticia de la transformación que se operaba en ella, lo que crea el espacio para la propuesta de una hipótesis científica.

Acabo de sugerir que el posible conflicto entre Psicología Popular y neurociencia cognitiva sería un conflicto entre la imagen manifiesta y la imagen científica del ser humano. Haciendo tal cosa uno puede beneficiarse de un argumento de autoridad, la autoridad de Sellars cuando escribe lo siguiente:

El hecho de que toda imagen teórica sea un edificio que reposa sobre unos cimientos proporcionados por la imagen manifiesta y que, *en este sentido metodológico*, presupone esta imagen lleva fácilmente a suponer que esta última es previa en sentido *sustantivo*, esto es, que las categorías de la ciencia teórica dependen lógicamente de categorías referentes a su cimiento metodológico en el mundo manifiesto del sentido común alambicado, de tal suerte que la noción de un

---

<sup>11</sup> Aquí los términos del clásico debate planteado por Wilfrid Sellars en uno de sus ensayos mejor conocidos: “La filosofía y la imagen científica del hombre”, en *Ciencia, percepción y realidad*, Madrid: Tecnos, 1971.

mundo que hiciera visibles sus principios teóricos *sin hacer visibles, a la vez, las categorías y principios del mundo manifiesto* conllevaría un absurdo (*op. cit.*, págs. 28 y s. La cursiva es de Sellars.).

Pero lo importante del caso es que no es necesario recurrir a tal punto de apoyo para llevar a término el argumento. El caso de Natasha K. es lo suficientemente notable como para dejar en suspenso la objeción que suelen plantear quienes proponen hacer borrón y cuenta nueva de la Psicología Popular. Éstos entiende que no hay ningún valor explicativo en elucidaciones de la conducta como la que supone que, por ejemplo, que Juan *quiere* beber agua fresca y que *cree que* la hay en el botijo del patio, para inferir de esta combinación de deseo y creencia que Juan irá en busca del botijo. El crítico señala que si prescindimos de conceptos como los de creencia y deseo, así como de los principios que los conectan entre sí, el suelo que sustenta a la Psicología Popular se abre bajo sus pies. Y entiende, por supuesto, que hay buenas razones para hacer borrón y cuenta nueva de todo ello.

Desde luego que mi conclusión toma pie en un único caso, el de Natasha K.. Pero aquí me remito al dicho de que la dificultad estriba realmente en encontrar un ejemplo; y que cuando se tiene uno, se sabe cómo encontrar otros muchos.<sup>12</sup> Así que no acepto la objeción de que no he hecho más que limitarme a oponer un ejemplo favorable frente a una multitud de contraejemplos, un caso confirmatorio a un montón de casos que refutan la tesis. *Se puede* citar muchos ejemplos contrarios a las pretensiones de Eliminator, muchos ejemplos que muestran también la falsedad de [Aisla], la falsedad de la opinión de que la Psicología Popular está impermeabilizada frente a la ciencia natural del sistema nervioso.

### **Segundo argumento contra el Materialismo Eliminator: el caso de Temple Grandin o la base material de la Teoría de la Mente**

Mi segundo argumento contra el Materialismo Eliminator es posiblemente menos definitivo que el que acabo de desarrollar. Si fuese correcta determinada hipótesis que se baraja a propósito de un complejo de trastornos del desarrollo mental que conocemos con el nombre de autismo, entonces el

---

<sup>12</sup> Entre un amplio muestrario de ejemplos que podrían citarse, elijo por su significación psicológica el de la extirpación del hipocampo en pacientes con formas severas de epilepsia. En los años cincuenta se optó por esta forma (tan agresiva) de atajar ese mal. Sólo en unos pocos pacientes, porque la cura resultó ser peor que la enfermedad. Con esa extrema medida se incapacitó a los pacientes para transferir información de la memoria a corto plazo a la memoria a largo plazo, con el resultado de que los pacientes pasaron a vivir en un lapso mnémico de unos pocos minutos. Véase M. S. Gazzaniga, *El cerebro social* (Madrid: Alianza Editorial, 1993), cap. 7. La significación de este caso para el argumento que acabo de exponer es inmediata si uno tiene en cuenta la estrecha vinculación entre creencia y memoria (o recuerdo): muchas de las creencias activas — ocurrencias, que diría Ortega— que tenemos las tenemos porque ejercemos la capacidad de la memoria. Si uno suprime, o limita severamente ésta, suprime o limita las cosas que uno *puede* creer.

argumento que ahora expondré sería correcto; en caso contrario, habría de desdecirme de él. Confío en el argumento en vista de ciertas investigaciones llevadas a cabo a lo largo de al menos dos décadas y que han desembocado en la denominada Teoría del Módulo de la Teoría de la Mente.<sup>13</sup> El interés del argumento reside en que ilustra, de una forma considerablemente más directa de lo que es habitual encontrar en la discusión filosófica, la existencia de un vínculo sumamente estrecho entre los géneros de estados y procesos que postula la Psicología Popular y los géneros de entidades y mecanismos de que se ocupan la ciencias naturales del cerebro. La inmediatez del (posible) vínculo consiste en el hecho de que el autista carece de, o pierde, la capacidad de *leer las mentes de los demás*, de entender lo que los demás hacen o pretenden hacer; se vuelven ciegos a los estados mentales ajenos. Sin embargo, lo dicho no es incompatible con que el autismo sea un trastorno que precisa de una predisposición biológica; una predisposición que en algunos casos —en la variedad genética— lleva incorporado su propio mecanismo de activación y que en otros casos —en la variedad regresiva o ambiental— resulta de infecciones, deficiencias metabólicas o mecánicas. Aquí tenemos, entonces, los ingredientes con los que elaborar un argumento contra el Materialismo Eliminator, un argumento que sería devastador si la hipótesis del Módulo de la Teoría de la Mente se viese confirmada. El argumento tiene su origen en una lectura del ensayo “Un antropólogo en Marte”, capítulo que cierra el último —y, para mí, también el más conseguido— de los libros de Oliver Sacks. En él describe y analiza la historia y modo de ver el mundo de Temple Grandin, una de las personalidades autistas más fascinantes de las que se tiene noticia.<sup>14</sup>

A Temple le diagnosticaron autismo a la edad de tres años. Mucho antes sus relaciones con las personas que la rodeaban se habían hecho insoportables. El contacto físico con los demás suponía para ella una tortura. La propia Temple describió posteriormente su mundo como hecho de sensaciones agudizadas, a veces hasta un grado torturante (e inhibidas, a veces, hasta casi la aniquilación). Sus sentidos parecían sobremodulados, pues lo transmitían todo, relevante o no, con un grado de intensidad hiriente, o muertos. “No comprendía ninguna de las reglas o códigos usuales de las relaciones humanas. Vivía, a veces furiosa, inconcebiblemente desorganizada, en un mundo de caos desbocado.” Su temperamento se tornó violento, con súbitos accesos de furor; y a la par desarrolló una enorme capacidad de atención y

---

<sup>13</sup> Un punto culminante de la amplia serie de publicaciones que se inspiran en esa hipótesis es el libro de Simon Baron-Cohen titulado *Mindblindness. An Essay on Autism and the Theory of Mind*, Cambridge, MA: The M.I.T. Press, 1995. Sin embargo, véase las otras referencias que menciono más abajo.

<sup>14</sup> En *Un antropólogo en Marte*, Madrid: Anagrama, 1997. La propia Temple Grandin ha escrito en varias ocasiones acerca de su condición. Las más reciente que conozco es su libro *Thinking in Pictures, and Other reports from my life with autism*, Nueva York: Vintage Books 1995.

concentración que le permitió, poco a poco, “crear un mundo propio, un lugar de calma y orden en el caos y el tumulto.” Los pequeños detalles le absorbieron completamente y, como cuenta ella misma, en ese estado la gente se volvía transparente, sin que hubiese nada que la sacara de su mundo. En la adolescencia, la mente de Temple comenzó a desarrollar muchas de sus potencialidades, especialmente las intelectuales, estimuladas en gran medida por la adquisición del lenguaje y la capacidad de comunicarse. Profesionalmente hablando, Temple se convirtió con el tiempo en una personalidad destacada: biólogo, profesora de Zoología en la Universidad de Colorado, ingeniera de instalaciones ganaderas, autoras de muchas decenas de publicaciones, sobre su especialidad académica y sobre su personalidad autista. A su éxito profesional no fue ajena en absoluto su capacidad de identificarse con los animales, en particular, con el ganado bovino y porcino, de reconocer sus estados de ánimo y las señales que los exteriorizan; de saber qué les asusta y qué les calma. Sin embargo, todas esas habilidades y conocimientos no han bastado para hacer de Temple una persona normal en otro respecto. En ella no ha madurado de manera significativa la capacidad de psicóloga natural, de intérprete y anticipadora de las intenciones y creencias de los sujetos de las interacciones sociales, así como de las convenciones por las que se rigen. En lo referente a los estados de ánimo, los puntos de vista de la gente y las pautas implícitas o presupuestas de relación interpersonal, Temple se describe a sí misma mediante un símil profundo:

Lo mismo le pasaba —cuenta Sacks— con las obras de Shakespeare. *Romeo y Julieta*, dijo, la desconcertaban («Jamás he entendido qué pretendían») y con *Hamlet* se perdía en las ideas y venidas de la obra. Aunque ella achacaba esos problemas a «dificultades para establecer las secuencias», parecían surgir de su incapacidad para sentir empatía por los personajes, para seguir el intrincado juego de motivos e intenciones. Dijo que podía comprender las emociones «simples, fuertes y universales», pero que le confundían las emociones más complejas y los juegos que practica la gente. «Casi siempre», dijo, «me siento como un antropólogo en Marte.» [...] Con la gente es distinto. [...] Con la gente me parece que estoy estudiando a los indígenas de un lugar desconocido, que intento comprender lo que tienen dentro. Pero no me siento así con los animales" (*Op. cit.*, págs. 318 y 329).

Es el símil del antropólogo en medio de una cultura completamente ajena el que deseo resaltar. Para Temple las motivaciones de las personas y las intenciones y objetivos que nacen de ellas, sus creencias o supuestos tácitos son en cada caso un problema que hay que resolver, pero que muy a menudo permanece insoluble. Todo ello crea barreras imposibles de superar en el camino de las relaciones sociales y de los comportamientos dependientes de estos vínculos. Las relaciones sexuales, por ejemplo, le resultaron “completamente desconcertantes y demasiado complejas para poder afrontarlas; nunca estaba demasiado segura de lo dicho, lo implícito o lo esperable.” Y su actividad profesional se desarrolló entre innumerables obstáculos, derivados de la desconfianza, cuando no de la abierta incredulidad de la gente, hacia la

capacidad de trabajo e inteligencia de una autista. Su candor, que nace de su incapacidad para entender e identificar la simulación y el fingimiento, le ha hecho objeto de bromas y abusos. Semejante incapacidad no es algo circunstancial, sino un déficit de la mentalidad autista repetidamente corroborado. El autista — reiteran muchas investigaciones realizadas en los últimos años<sup>15</sup>— sufre de una real limitación para identificar la creencia falsa, es decir, para apercibirse de cuándo otra persona cree algo que de hecho no es el caso. En los niños, esta capacidad está firmemente asentada hacia los cuatro o cinco años de edad. El autista, en cambio, puede permanecer ciego a la creencia falsa durante toda su vida. De ahí sus escasos recursos para fingir y para detectar el fingimiento.<sup>16</sup>

Tan importante como la insensibilidad de Temple en las relaciones y pautas interpersonales es su forma de abordar el problema de cómo desenvolverse en el mundo social. (Este es un punto importante para los argumentos que expondré poco más abajo.) Puesto que esas relaciones y pautas no iban a ser nunca una segunda naturaleza para ella, Temple optó por considerar los deseos y creencias entidades *teóricas* de una teoría de las relaciones humanas. Ella formula esta idea, en mi lectura de su caso, con las siguientes palabras: “[La interpretación de la conducta de los demás] se trata estrictamente de un proceso lógico” (*op. cit.*, pág. 319). Posee una aguda empatía para los estados de ánimo de los animales, por algo que es puramente fisiológico; pero carece de ella cuando se trata de los estados mentales de las personas. Su conocimiento de éstos es inferido; y los datos en que se basa ese proceso lógico los ha ido acumulando a lo largo de los años.

Dos de las metáforas que Sacks utiliza para describir esta manera de adquirir la capacidad de leer la mente ajena son particularmente notables. Una es la de una biblioteca de cintas de vídeo en las que Temple habría ido grabando sus experiencias con los demás, experiencias que luego reproduciría repetidamente en su mente y que le permitirían aprender “poco a poco a relacionar lo que veía, a fin de poder predecir cómo actuaría la gente en circunstancias similares.” Estamos ante la metáfora del método científico, ante la máxima del encaje de los hechos observados en un sistema de relaciones o principios generales de los cuales emergen como consecuencias particulares suyas. Si un antropólogo estudiara cómo se desenvuelve una cultura marciana, ésta sería la máxima metodológica que habría de seguir. El que las creencias y deseos de los demás adquieran el rango de entidades teóricas significa, como el propio Sacks

---

<sup>15</sup> Véase S. Baron-Cohen, *op. cit.*, cap. 5, que contiene buen número de referencias a investigaciones precedentes, particularmente a las de Alan Leslie.

<sup>16</sup> Temple aprendió el juego del fingimiento a la edad de ocho años. Cf. O. Sacks, *Un antropólogo en Marte*, pág. 332. Un niño normal adquiere esa capacidad entre tres y cuatro años antes. Técnicamente, la forma de autismo de Temple se conoce como Síndrome de Asperger. Véase su *Thinking in Pictures, passim*.

señala, que Temple no puede percibirlos, pero puede detectarlos; que no los ve, pero que es capaz de inferir su existencia, es decir, de colocar adecuadamente algunas de las piezas del rompecabezas psicológico.

La segunda metáfora no difiere de ésta, sino que subraya un aspecto distinto del proceso: nos dice cuándo un conjunto de hechos observados encaja en un sistema de principios generales. Nos aclara en qué sentido puede inferir Temple la vida mental de las otras personas. La respuesta es que Temple logra que los hechos encajen en el sistema teórico cuando éste le permite *calcular* los estados mentales de los demás en el caso particular. Para subsanar su carencia, Temple “tiene que «calcular» las intenciones y estados de ánimo de los demás, intentar convertir en *algorítmico y explícito* lo que para el resto de los demás es una segunda naturaleza” (*op. cit.*, pág. 331. La cursiva es mía. J.J.A.) En pocas palabras, Temple no ha llegado a ser una psicóloga natural, aunque sí se haya convertido en una psicóloga con algún grado de competencia.

La historia de Temple Grandin me permite volver sobre el tema de estas páginas para insistir, primero, en algo que ya hice y, en segundo lugar, para cumplir un objetivo nuevo. En la sección precedente puse en tela de juicio la premisa [Aisla]. Puedo hacer esto otra vez, aunque ahora con un nuevo argumento. En segundo lugar —lo que será, espero, más interesante—, argumentaré que tampoco [Teoría], la premisa que permitía abrir a Eliminator una nueva vía de ataque a la Psicología Popular, está libre de error. El Materialismo Eliminator no dispondría, por lo tanto, de ningún margen de maniobra crítica contra la Psicología Popular. Vayamos por partes.

Aceptemos la hipótesis de que el autismo es un complejo trastorno del desarrollo de la persona que imposibilita a quien sufre de él de la capacidad de leer la mente ajena, de identificar sus creencias y deseos. Según algunos psicólogos,<sup>17</sup> esa capacidad fue seleccionada genéticamente muchos miles de años atrás, quizás hace incluso un millón de años, y permitió a nuestros antepasados homínidos integrarse en grupos y recuperar, aunque bajo formas que ya no serían nunca como las dejadas atrás, la vinculación social que les había unido mucho antes, cuando los primates de los que descendemos cambiaron su habitat arbóreo por las llanuras de la sabana africana. La vuelta a la vida en grupo planteó el reto formidable de cómo salir bien parado de la maraña de interacciones sociales en que los nuevos, y mejor biológica e intelectualmente dotados, individuos se vieron inmersos. Había que anticipar intenciones, interpretar conductas, hacerse con una más exacta información de los conocimientos y creencias de los demás. Así, impulsado por las fuerzas de la evolución biológica y cultural, el ser humano fue adquiriendo

---

<sup>17</sup> Con Nicholas Humphrey a la cabeza. Véase las obras de Humphrey mencionadas más arriba, en la nota 4. Reconozco aquí la significativa deuda que he contraído con ellas, deuda que se hace especialmente clara en el presente párrafo.

progresivamente la condición que Humphrey califica de psicólogo natural. Y es ésta una condición que ha venido refinándose más y más, aprendiendo a distinguir personalidades, a reconocer estilos de conducta, a anticipar situaciones críticas en las que las pautas personales de comportamiento se desmoronan para dar lugar a reacciones inesperadas y, mucho tiempo después, a juzgar como estereotipadas o como verídicas las narraciones literarias o cinematográficas, en función del realismo o de la sustancia de sus personajes.

Preguntémonos si podemos permitirnos el lujo de dejar a un lado todo este cúmulo de experiencias y habilidades. Me incluyo entre los que piensan que la respuesta es un no rotundo. Sin embargo, si queremos mover pieza en el tablero de ajedrez de Eliminator, esa negativa tiene que fundarse en razones que sean pertinentes para la evaluación de [Aisla] o de [Teoría]. Pues bien, acabo de exponer el material con el que construir un nuevo argumento contrario a la asunción de [Aisla]. ¿Por qué la Psicología Popular no es ajena a la neurociencia cognitiva? Porque el tema de ésta incluiría el estudio de los módulos cerebrales responsables de una capacidad, la de lectores de las mentes de los demás, que fue seleccionada por las ventajas —para desenvolverse en el inicialmente hermético medio de los vínculos sociales— que supuso para sus poseedores. Entre otros, la historia de Temple Grandin es aleccionadora en este preciso sentido. Un déficit cerebral<sup>18</sup> habría dado lugar a una ceguera ante los estados mentales de los demás que convierte a quien la sufre en algo así como un antropólogo en Marte. Descender hasta los últimos detalles de este hecho no sólo no supone hacer tabla rasa de la Psicología Popular, sino que exige integrar sus contenidos y las capacidades de que depende en la gama de objetivos de la investigación de las ciencias naturales del cerebro. Con esto concluyo, de nuevo, que [Aisla] es una premisa falsa.

Finalizaré estas páginas defendiendo que [Teoría] tampoco debe salir mejor parada. Como antes, la historia de Temple Grandin resulta iluminadora para ver el porqué. Mi reserva ante [Teoría] es que Eliminator acepta abiertamente que la Psicología Popular es una *teoría* que los seres humanos utilizamos de forma continuada. Y es precisamente este presupuesto el que no comparto. Hay dos objeciones que considerar en oposición a semejante punto de vista. Veamos cada una de ellas por separado.<sup>19</sup>

La primera es que no parece que haya un acuerdo general sobre el sistema de conceptos y principios que constituyen la Psicología Popular. Algunos identifican éstos con nociones como las de

---

<sup>18</sup> Que algunos sitúan en un circuito cerebral que conectaría el surco temporal superior, la amígdala y la corteza órbito-frontal. Para la evidencia en que descansa esta afirmación, véase S. Baron-Cohen, *op. cit.*, cap. 6. Véase también U. Frith: “The Neurological Basis of Autism”, *Trends in Cognitive Sciences*, 1 (1997) 73-77; U. Frith y C. Frith: “The Biological Basis of Social Interaction”, *Current Directions in Psychological Science*, 10 (2001) 151-155.

<sup>19</sup> Independientemente de las críticas que ahora desarrollo, remito al lector a los trabajos de K. Wilkes citados en la nota 2, más arriba.

deseo, creencia, percepción, recuerdo, intención, etc. y leyes como la que dice que si  $S$  desea que  $p$  y  $S$  cree que haciendo que sea el caso que  $q$  se logra que  $p$ , entonces *ceteris paribus*  $S$  hace que sea el caso que  $q$ . Otros, sin embargo, cifran en principios muy diferentes el sistema básico de leyes de semejante teoría, leyes como las siguientes: «ver conduce a saber», «lo aparente no es necesariamente lo mismo que lo real», «a la gente le atraen las cosas que desea», ó «la gente cree que las cosas son como las vio por última vez» (véase *Mindblindness*, págs. 54 y s.). Considerada detenidamente, la objeción no me parece insuperable. Algunos de estos principios parecen formulados en un sistema lingüístico completamente ajeno al que es común encontrar entre los filósofos. Sin embargo, la cosa no es así. En lugar de «ver conduce a saber,» podríamos decir: «si  $S$  ve que  $p$ , entonces  $S$  sabe que  $p$ .» Y en lugar de «la gente cree que las cosas son como las vio por última vez,» podríamos decir algo como esto: «Si en  $t$   $S$  vio que  $p$ , y entre  $t$  y  $t'$  ( $t' > t$ )  $S$  no alcanza a tener ninguna razón para pensar que  $\neg p$ , en  $t'$   $S$  creerá que  $p$ . El único principio de la lista anterior que no alcanzo a reformular en pocos pasos es el que dice que «lo aparente no es necesariamente lo mismo que lo real.» Sospecho que ello se debe a que este principio es en realidad un compacto resumen de máximas varias, cada una de los cuales puede enunciarse en el mismo formato que los restantes. (Me queda la duda de si estoy o no en lo cierto.) A esto puedo añadir, por otra parte, la sospecha, que expuse más arriba, de que *la Psicología Popular* es en realidad un haz de sistemas emparentados, en unas ocasiones por vínculos nítidos y en otras por lazos menos que tenues, sistemas que pueden diferir entre sí de una forma muy notable. La antropología tiene algo que decir al respecto.<sup>20</sup> Así pues, si [Teoría] lleva consigo un requisito de univocidad y sistematicidad, ha de rechazarse.

Mi segunda razón es de una índole bien distinta. En pocas palabras, es ésta: podemos rechazar [Teoría] porque la *Psicología Popular* *no* es una teoría utilizada como tal. De otro modo, porque el psicólogo natural no se vale, y tampoco puede sacar partido, de nada que, en sentido estricto, quepa considerar una *teoría*. El psicólogo natural ejerce habilidades de lector de las mentes ajenas de forma medioinstintiva; y las ejerce competentemente. Pero no se ayuda para ello de una teoría. No la tiene, si ello implica que está en posesión de un instrumento que utiliza de acuerdo con las funciones que son propias de él. En buena medida, su caso es similar al de la persona que monta en bicicleta o al del hablante-oyente nativo de una lengua. ¡Lo que sorprende en la propuesta de Eliminator es que quien sí parece que, en un sentido literal de la expresión, tiene una teoría, y la utiliza como tal, es una persona como Temple Grandin! Me ha interesado su caso porque creo que marca con claridad la diferencia entre el lector de la mente ajena

<sup>20</sup> Para una única muestra de la bibliografía antropológica, véase el clásico de L. Bohannon "Shakespeare en la selva", en H. M. Velasco (ed.): *Lecturas de antropología social y cultural. La cultura y las culturas*, Madrid: U.N.E.D., 1993.

que *necesita* de una teoría para llevar a cabo sus cometidos, el antropólogo en Marte, y quien no ha de recopilar datos para inferir regularidades o conjeturar leyes; entre quien percibe, «adivina,» las creencias, intenciones, deseos y otros estados mentales de sus interlocutores y quien ha de calcularlos, inferirlos. Parece natural juzgar que si alguien tiene y hace uso de una teoría, ése es el segundo, el psicólogo a secas, no el psicólogo natural. Es aquel primero quien trata de poner las piezas del rompecabezas en su sitio, quien formula hipótesis y calcula sus consecuencias. A primera vista, si hay una teoría por algún lado, se encuentra en el libro de notas del antropólogo en Marte. Por lo tanto, [Teoría] es válida de sujetos como Temple Grandin, a los que no se les puede considerar psicólogos naturales. Llegados a este punto, Eliminator está en *zugzwang*. Por consiguiente, si se ha de seguir proponiendo algo como [Teoría], resulta necesario del todo sortear la objeción que acabo de poner.

Una forma aparentemente natural de hacerlo comienza por distinguir entre el uso explícito y el uso tácito o implícito de una teoría. A continuación, añade que la Psicología Popular es una teoría que el psicólogo natural conoce tácitamente y que la percepción de las creencias y deseos ajenos no es sino una forma de cálculo hecho segunda naturaleza, automatizado o interiorizado. Esta respuesta de Eliminator no es satisfactoria. La noción de una teoría implícita, una teoría conocida implícitamente, quizás resulte verídica en el caso del ajedrecista experimentado, que aprendió en su momento las reglas del juego y los principios de la estrategia, reglas y principios que más tarde no cuentan explícitamente en sus reflexiones o cálculos. Y lo mismo podría decirse de otras actividades una parte esencial de las cuales consista en seguir reglas: el razonamiento, el boxeo, el hacer de payaso, el hacer nudos, ejemplos todos ellos ejemplos de *saber-cómo* (hacer determinadas cosas). Es importante darse cuenta de que en estos casos, así como en otros muchos que podrían citarse, diríamos que ha interiorizado una teoría aquel que en algún momento ha considerado los principios que usa en el ejercicio de las habilidades que ha adquirido. Esos principios, pensaríamos, están implícitos en ese ejercicio. Sin embargo, no me parece a mí que éste sea el caso del litigio entre la Psicología Popular y el Materialismo Eliminator. Lo que aquí tenemos, con excepción del psicólogo profesional, es una muy compleja habilidad adquirida seguramente sin instrucción explícita alguna de sus principios o, cuando menos, de muchos de ellos. No veo por qué no pueda elaborarse una teoría de parte al menos de la capacidad de lectura de la mente de los demás. Pero no se sigue de ello que los psicólogos naturales estén implícitamente en posesión de teorías. Nada que se parezca a una teoría es asumido aquí *como tal teoría* y luego empleado *como instrumento de mutuo entendimiento e introspección personal*. La teoría, cabría decir, *describe* la actividad interpretativa y anticipadora de quienes están en posesión de ella, pero no es *tenida en cuenta*; es decir, la actuación del sujeto no está condicionada, en todo o en parte, por

tener o haber tenido acceso a sus principios. Diciéndolo con la clásica distinción de Quine, el psicólogo natural obra de forma que su actuación *encaja en* los dictados de la teoría, pero no es *guiada por* ellos.<sup>21</sup> Si creemos razonable pedir que también el sujeto tenga o haya tenido acceso a la teoría (o quizás tan sólo a parte de ella), entonces ya disponemos de una razón para impugnar la premisa [Teoría].

Las dificultades a las que se enfrenta Eliminator se hacen patentes, si discutimos [Teoría] desde la perspectiva del mejor análisis del conocimiento tácito hoy por hoy disponible.<sup>22</sup> La idea principal que este análisis elabora es la siguiente. El sujeto que conoce tácitamente una teoría sabe cómo proceder en el ámbito de los hechos que esa teoría sistematiza (o explica) sin que disponga de un repertorio conceptual que incluya los conceptos y principios que articulan el contenido de dicha teoría. Ejerce una capacidad — por tanto, se halla en un estado cognoscitivo— sin haber captado los conceptos que articulan el contenido de la capacidad o del estado que se le atribuye; es decir, sin poder él mismo expresar ese contenido por medio de los conceptos correspondientes. Los estados de conocimiento tácito no satisfacen un requisito de conceptualización. El problema de dar una forma satisfactoria a este requisito se resuelve apelando a la denominada *Restricción de Generalidad*. De acuerdo con esta restricción, si es lícito atribuir a un sujeto el pensamiento de que *a es P*, será igualmente lícito atribuirle toda una batería de recursos conceptuales que habrían de permitirle en principio tener una amplia variedad de otros pensamientos. Así, por una parte, si el sujeto se ha forjado conceptos de las propiedades de ser *Q*, *T*, etc., y piensa que *a es P*, en principio habrá de poder pensar que *a es Q*, *a es T*, etc. Y, por otra parte, si el sujeto tiene la capacidad de pensar en los objetos *a*, *b*, *c*, etc., y piensa que *a es P*, entonces en principio habrá de poder pensar también que *b es P*, que *c es P*, etc. que *b es Q*, que *b es T*, etc. El pensamiento de que *a es P* se encuentra en la intersección de dos series de pensamientos: primero, la serie que mantiene constante el concepto individual y varía en cada caso en el concepto predicativo que haga al caso; y, segundo, la serie que mantiene constante el concepto predicativo y que en cada caso varía en el concepto individual que haga al caso. Pues bien, los contenidos de los estados de conocimiento tácito infringen el requisito de conceptualización. Los elementos del contenido de esos estados no son argumentos de las funciones de la combinatoria conceptual. Es fácil ver,

---

<sup>21</sup> W. V. Quine, “Methodological Reflections on Current Linguistic Theory”, en G. Harman, (ed.): *On Noam Chomsky: Critical Essays*, New York: Anchor Press, 1974. (La traducción castellana de esta obra, de Violeta Demonte y Juan Carlos Moreno, ha sido publicada en Madrid por Alianza Universidad en 1981.)

<sup>22</sup> Para un examen detenido de las principales opciones a seguir, véase M. Davies, “Tacit Knowledge and Subdoxastic States”, en A. George (ed.): *Reflections on Chomsky*, Oxford: Basil Blackwell, 1989; A. Miller: “Tacit Knowledge”, en B. Hale y C. Wright (eds.): *A Companion to the philosophy of Language*, Oxford: Blackwell Publishers, 1997. La propuesta que ahora me detengo brevemente a considerar se propone inicialmente en el ensayo de S. Stich, “Beliefs and Subdoxastic States”, *Philosophy of Science*, vol. 45 (1978) 499-518.

a partir de lo dicho, que el estado de conocimiento de una lengua es un estado de conocimiento tácito según el análisis expuesto. Los conceptos de la teoría lingüística no entran en el dispositivo de recombinación conceptual del hablante común. No es ése el caso del experto, pues éste tiene conocimiento explícito de la teoría implicada.

¿Qué decir, entonces, de la habilidad del psicólogo natural, del *Homo psychologicus*? Su caso es manifiestamente paralelo al del hablante de una lengua natural. Pues si existe en realidad algo como el presunto Módulo de la Teoría de la Mente, los conceptos y principios en que se articule la teoría de dicho módulo quedan igualmente fuera del dispositivo de recombinación conceptual del psicólogo natural. Lo han estado durante mucho tiempo y seguirán estándolo también por mucho tiempo más. Podemos concluir, así pues, que el común de los mortales tiene conocimiento tácito de una teoría. Lo que emerge ahora con claridad es la conclusión de que esa teoría *no* es la Psicología Popular, sino una teoría de un complejo estado cognoscitivo subyacente, un estado preconsciente<sup>23</sup>, en todo caso. Esto no es, sin embargo, lo que quería reivindicar Eliminator, que atribuía conocimiento tácito de la Psicología Popular. El requisito de conceptualización acaba con toda esperanza de defender sus puntos de vista que ese teórico pueda tener. Ello se debe a que el psicólogo natural sí que dispone de los conceptos que necesita para expresar los contenidos de su estado cognoscitivo. Son los conceptos de creencia, deseo, intención, propósito, esperanza, temor y tantos otros. Eliminator se halla atrapado, por lo tanto, en un dilema: o bien la habilidad que exhibe el psicólogo natural es conocimiento tácito de una teoría distinta de la Psicología Popular o bien es conocimiento de esa teoría, pero entonces no es conocimiento tácito sino explícito. Si Eliminator quiere librarse de este dilema, debe recusar el requisito de conceptualización y proponer una alternativa preferible. La dificultad de la tarea sugiere que su posición está seriamente amenazada.

---

<sup>23</sup> Traduzco así el término 'subdoxastic', que introdujo Stich.