

Conceptos Filosóficos en Psicología

Es evidente que la investigación (la práctica) científica depende, desde muchos puntos de vista, de la claridad teórica y conceptual de quien o quienes realizan la investigación. En general, yo me inclinaría por pensar que los conflictos teóricos son asunto exclusivo de los especialistas y obtienen su solución (si la hay) de ellos. La claridad conceptual, en cambio, no se resuelve por medio de teorías científicas y el que se logre o no acceder a ella es más bien responsabilidad del filósofo. Es interesante observar, empero, que si bien la responsabilidad de resolver las dificultades conceptuales que infectan a las ciencias y a nuestro sistema normal de creencias incumbe a los filósofos profesionales, la gestación misma de los problemas difícilmente les es achacable. No es el caso que el filósofo inventa un problema que a nadie interesa o afecta y que luego, por un exceso de magnanimidad, los científicos graciosamente aceptan y se dedican a intentar resolver. Los problemas de carácter conceptual, esto es, los problemas filosóficos, entorpecen sólo de modo insidioso la labor científica y, sin embargo, es claro que no pueden simplemente, por decreto, ser hechos a un lado. Estos problemas surgen espontáneamente para el científico y lo afectan en su labor. Nos encontramos entonces en una situación un tanto incómoda: por una parte, surgen problemas que aparentemente no son importantes o reales o por lo menos claramente relevantes para la resolución de los problemas concretos en las diversas ciencias pero, por la otra, resulta que de hecho no podemos zafarnos de ellos y que el no darles una respuesta satisfactoria hace que se bloquee el desarrollo de la investigación empírica o formal. Es probable que haya muchos diagnósticos de esta curiosa situación, aunque probablemente todos sean altamente debatibles y polémicos. El wittgensteiniano, en todo caso, es muy sencillo pero, creo, efectivo, es decir, realmente aclaratorio. Dicho diagnóstico es (brevemente) el siguiente: los problemas filosóficos surgen debido a ciertas, muy peculiares incomprendiones de los mecanismos “profundos” del lenguaje. De ahí que los problemas filosóficos surjan, de uno u otro modo, para todo hablante, para todo usuario normal del lenguaje. Por consiguiente, surgen inevitablemente también para los científicos, puesto que también los científicos emplean o se sirven del lenguaje, sin por ello conocer o comprender los mecanismos profundos que lo rigen. Por esa razón, la aclaración conceptual, llámesele ‘filosofía de la ciencia’, ‘teoría del conocimiento’, ‘filosofía de la mente’, etc. (dependiendo de la clase de problemas a los que uno se enfrenta) es no sólo útil sino imprescindible para los hombres de ciencia. Y es obvio que los psicólogos no escapan a esta ley.

La aclaración conceptual es una faena sumamente compleja y es realizable de una multitud de maneras. En mi opinión, un primer paso en esta dirección consiste, sencillamente, en ofrecer una jerarquización aceptable y justificada de conceptos.

Muy a menudo ni siquiera tenemos claro cuál de los conceptos con los que operamos en una determinada área del saber es el más básico. Me parece que más de una persona estaría en problemas si se le preguntara qué concepto es el fundamental, si el de mente, el de conciencia o el de ego (“yo”) y ¿cómo podría desarrollarse sanamente una disciplina si no hay claridad respecto a la jerarquía de los conceptos con los que opera? No creo, pues, que pueda negarse que sin un orden conceptual justificado, la investigación científica corre el riesgo de extraviarse y los científicos en cuestión pueden desembocar en la situación de finalmente no saber qué es lo que están haciendo. Empecemos, pues, nuestra disquisición, intentando echar alguna luz sobre conceptos propios de la psicología.

Nadie objetaría que a menudo afirmamos con verdad de alguien que ‘tiene una mente perversa’. Al predicar la “posesión” de una mente perversa a alguien presuponemos un ser o ente categorizado de cierto modo, del cual precisamente predicamos eso (tener una mente perversa). Se trata de una persona. Asimismo, podemos decir ‘tiene en verdad un cuerpo esbelto’. Una vez más, nuestro objeto de referencia y de atribución de un cuerpo esbelto es una persona. Estos ejemplos, que podríamos incrementar y reforzar con argumentos, sugieren una idea importante, a saber, que en nuestro esquema conceptual (esto es, la estructura de conceptos gracias a la cual podemos pensar el mundo) la noción de persona es fundamental y, más aún, que dicha noción es más básica que la de mente y, por otras razones en las que no entraré, por lo menos tan básica como la de cuerpo. Se nos impone entonces la pregunta: ¿qué es, cómo caracterizamos a una persona? ¿De qué hablamos cuando hablamos de una persona? La respuesta por la que deseo abogar es bastante simple, pero su valor brilla intensamente cuando la contrastamos con las alternativas que se han ofrecido y se siguen ofreciendo. Una persona es precisamente un miembro de la clase de objetos animados de los cuales predicamos de modo unificado tanto propiedades corpóreas o materiales o físicas como propiedades intelectuales, mentales, espirituales, etc. Esto puede parecer una trivialidad, pero no lo es y es relevante para la concepción de la psicología como una ciencia social. La historia de la filosofía, por ejemplo, enseña que los programas en los que otras jerarquías conceptuales son propuestas terminan tarde o temprano en rotundos fracasos. No se puede reconstruir la noción de persona partiendo de la de mente, a la manera de Descartes y de sus vástagos filosóficos. El concepto de mente es, en este sentido, un concepto derivado. En palabras de Strawson: “El concepto de conciencia individual pura —el ego puro— es un concepto que no puede existir o, por lo menos, no puede existir como un concepto primario en términos del cual puede explicarse o analizarse el concepto de persona. Puede existir únicamente, si existe en absoluto, como un concepto secundario, no primitivo, que ha de ser él mismo explicado,

analizando en términos del concepto de persona”.¹ Y es igualmente cierto que no es posible reconstruir el concepto de persona partiendo meramente de la noción de cuerpo, por más sofisticada que ésta sea, como pretenden hacerlo los materialistas médicos. Es cierto que el concepto de cuerpo es fundamental y que si careciéramos de él no podríamos decir cómo es el mundo. Más aún, podemos decir que el concepto de persona implica al de cuerpo, pero es claro que no son equivalentes. Una persona es algo más que un cuerpo.

No estará de más presentar una línea de argumentación que lleva a la idea de que el concepto de persona es efectivamente de los más básicos en nuestro esquema conceptual, idea un tanto pueril para el sentido común pero filosóficamente asombrosa. Lo que podemos afirmar es que yo (siendo ‘yo’ una variable) no podría auto-adscribirme estados de conciencia, pensamientos, estados de ánimo, etc., si no pudiera adscribirselos a otros. Ahora bien, yo no puedo adscribirselos a otros a menos de que los identifique como sujetos de experiencia. ‘Identificarlos como sujetos de experiencia’ quiere decir, entre otras cosas, que los reconozco como objetos de la misma categoría lógica y ontológica a la que yo pertenezco, puesto que yo soy un sujeto de experiencias y hablo significativamente tanto de mis estados de conciencia como de mis estados corpóreos. Todo esto presenta dos grandes problemas:

- 1) Me doy cuenta de que yo tengo tales o cuales propiedades mentales, intelectuales, etc., y tales o cuales propiedades físicas. Todas esas propiedades convergen en un único punto a saber, en mí. ¿Cómo es esa convergencia posible?
- 2º) ¿Cómo es esa convergencia posible en el caso de otras personas (puesto que es evidente que la unificación de atributos no se logra del mismo modo en el caso de la primera persona que, por ejemplo, en el de la tercera?).

Dejando de lado por el momento la primordial noción de persona (noción sobre la cual regresaremos), intentemos decir algo útil respecto a las relaciones que valen entre los predicados de índole mental y los de carácter material. A la primera clase pertenecen no sólo adjetivos (‘inteligente’), sino también verbos (‘pensar’) y expresiones que combinan a ambos (‘está dormido’). En el segundo grupo incluimos expresiones como ‘mide X’, ‘pesa X’, ‘está inclinado’, ‘corre rápido’, etc. Es mi opinión que una tercera categoría de expresiones queda conformada por las expresiones técnicas procedentes de las ciencias (biología y medicina, particularmente). No falta, desde luego, quien asimile esta tercera a la segunda de las clases mencionadas. Esto, por diversas razones, me parece a mí un error y algo al

¹ P. Strawson, *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics* (London: Methuen, 1979), pp. 102-103.

respecto habré de decir más adelante. En todo caso, las fases para el individuo parecen estar claramente diferenciadas: lo primero que existe para él es El Verbo o, en terminología menos poética, el lenguaje natural. La significación de las expresiones no se altera por la conformación de lenguajes técnicos y la introducción de términos teóricos: ‘reírse’, ‘recordar’ y ‘estar contento’ significaban hace dos mil años lo mismo que ahora. Nosotros, claro está, ahora entendemos que las “actividades mentales” como percibir, recordar, pensar, creer, etc., tienen una base fisiológica. Esto está ampliamente corroborado y en relación con ello el conocimiento ha avanzado enormemente. Se sabe ya bastante bien que dependiendo de cómo se mutile un cerebro o de cómo se alteren las funciones cerebrales se transformarán las “actividades mentales” con tales o cuales efectos. Pero sólo una criminal precipitación podría llevarnos a inferir que por lo tanto es en las actividades en cuestión del cerebro o de sus partes que **consisten** las actividades mentales. El reduccionismo, fructífero y útil en muchos contextos y situaciones, no tiene aplicación legítima aquí y puede afirmarse que ya ha sido refutado. Como intentaré hacer ver, las actividades mentales en el sentido más interesante de la expresión y las actividades cerebrales no son identificables, no son lo mismo (aunque tal vez haya un sentido derivado o secundario en que sí lo sean). Lo que sí podemos afirmar es que los órganos constituyen condiciones necesarias para la gestación y realización de funciones psicológicas, así como para el comportamiento usual. De eso no hay duda, sólo que aquí empiezan a hacer su aparición asimetrías importantes. Lo que nosotros tenemos derecho a inferir de la existencia de una conducta no normal es que el cerebro del sujeto es normal. Pero ciertamente la inversa no vale: no es cierto que porque el cerebro es normal, la mente y la conducta del sujeto serán también normales. Esta implicación sería válida sólo si el cerebro fuera, además de condición necesaria, condición **suficiente** para la vida mental y la conducta. Pero no es este el caso. Percatarse de estas diferencias, dependencias, asimetrías, etc., es lo que nos permite comprender, por ejemplo, por qué no se puede decir de una máquina que puede tener una vida mental. El ‘no puede’ en este caso indica no una imposibilidad física o tecnológica, sino una imposibilidad lógica. Una máquina puede cumplir ciertas funciones (*e.g.*, calcular) y hacerlo inclusive mejor de lo que lo hace el hombre. Pero es importante observar, no obstante, que el paradigma lo sigue proporcionando el ser humano: la memoria del hombre es falible y muy limitada, la de la máquina mucho más extensa y exacta, pero hablamos de la máquina como teniendo una “memoria” por la semejanza que existe con la memoria humana (los circuitos son como el sistema nervioso, los “chips” como el cerebro o zonas cerebrales, etc.). Pero, más aún, lo que debe quedar claro es que el mero perfeccionamiento de factores que son condición necesaria no basta para que podamos hablar, en un sentido interesante, de vida mental. La vida mental requiere de otros factores y aparece de otro modo. Una característica esencial de la vida mental es, por ejemplo, su espontaneidad, su no ser mecánica. Espero que esto se aclare,

aunque mínimamente, a medida que avancemos.

Una pregunta obvia es: ¿a qué se debe, cómo se explica la confusión intelectual que llevó a la identificación entre las bases fisiológicas de la mente y la mente o, si se prefiere, entre el funcionamiento del sistema nervioso y las operaciones de la mente? Tal como yo entiendo las cosas, dicha confusión se debe a que durante siglos no se logró distinguir una esencial ambigüedad incorporada en nuestros conceptos psicológicos. Fue sólo con Ludwig Wittgenstein que se logró despejar el camino que permite salir del pantano conceptual en el que estamos desde que el hombre hace filosofía. Veamos rápidamente de qué modo se sentaron las bases del progreso.

Consideremos algunos verbos de percepción, como ‘ver’ y ‘oír’. Cuando digo ‘veo X’ puedo querer enfatizar el aspecto “contenido” de mi estado de percepción o bien puedo querer enfatizar su aspecto objetivo. El verbo ‘ver’ sugiere tanto que hay un objeto fuera de mí, al cual veo, como el que tengo en mi campo visual un determinado objeto privado de percepción, una imagen. Sin esta distinción, no podríamos dar cuenta de los casos de percepción ilusoria o de imaginación, en los que alguien ve algo que de hecho no está allí. Hay, pues, un objeto visto que es público, compartible, etc., pero también puede quererse hablar de otro, completamente diferente, enteramente “mental”, que es esencialmente mío (*i.e.*, de cada quien). Ahora bien, además de esta distinción, *e.g.*, “vaca-imagen de vaca”, existe la tendencia a considerar una tercera cosa, a saber, un supuesto conglomerado de manchas y formas, a partir del cual se conforma la imagen subjetiva y que corresponde al objeto real. Así, aunque todos vemos, *e.g.*, la misma vaca y en mi mente tengo su imagen (por ejemplo si cierro los ojos), por mi retina no entra ninguna “vaca”, sino sólo ciertos estímulos luminosos correspondientes a las manchas blancas y negras organizadas de cierto modo, es decir, manteniendo entre sí ciertas relaciones (de contigüidad, semejanza, etc.). En algún sentido eso es efectivamente incompartible, sólo que estrictamente hablando no es ninguna imagen de lo que nosotros llamamos ‘vaca’. Una vaca es la referencia del concepto de vaca, el cual emerge del uso de la palabra del lenguaje natural ‘vaca’. La vaca, por lo tanto, existe sólo como un objeto conceptualizado y público, así como la imagen de la vaca. Lo mismo sucede, *mutatis mutandis*, con ‘oír’. Aunque todos oímos la misma sonata, la misma interpretación, el ruido particular que mi oído capta es sólo mío, pero, una vez más, eso no es una “sonata”. Una vaca puede oír lo mismo que yo, sólo que de seguro que ella no está oyendo y deleitándose con una “sonata”. Creo que podemos generalizar y afirmar lo mismo de todos los demás verbos de percepción. Parecería, pues, que además de la dualidad inscrita en el seno mismo del lenguaje (objeto-imagen del objeto), hay una perturbadora tendencia a hablar de lo que se supone todavía más íntimo, subjetivo, privado. Pero esto es una ilusión: de

eso nunca hablamos y a nadie le interesa. Aquí también hay la posibilidad de efectuar investigaciones científicas, pero no de funciones de organismos sino de luz, ángulos de incidencia, etc. Lo que es importante es comprender que el aspecto “contenido” de las afirmaciones de percepción sirve para marcar ciertos contrastes, perfectamente inteligibles para todos los hablantes (todos los usuarios comprenden la diferencia que hay entre hablar de una vaca y de nuestras imágenes de la vaca.). Nada de lo involucrado es enteramente privado y de acceso privilegiado. El lenguaje natural no es privado en el sentido filosóficamente relevante.

Dado que es sólo sobre la plataforma del lenguaje natural que se puede generar cualquier otro sistema de signos, es claro que, si lo que hemos dicho es acertado, están *ab initio* sugeridas simultáneamente tres posibles líneas legítimas de investigación. Retomemos el caso de ‘ver’. Hay el aspecto de ver que es un proceso natural bruto, el cual apunta al aspecto subjetivo y desconceptualizado del fenómeno de ver y, por consiguiente, a una investigación puramente mecánica de dicho fenómeno. Son los fisiólogos quienes aquí tienen la palabra y quienes, mejor que nadie, pueden y deben dar cuenta de esta faceta del ver. Es su tarea explicarnos, por ejemplo, cómo incide la luz en la retina, qué pasa con los bastoncitos y los conitos, cómo opera el nervio óptico, qué operaciones químicas se realizan en el cerebro, etc. Pero a esto se le puede llamar ‘ver’ sólo por cortesía, pues se trata más bien de las condiciones necesarias para lo que realmente es “ver”, en cualquiera de los sentidos mencionados más arriba, y que es el fenómeno propiamente humano. Hay, en efecto, otro ver que no es puro fenómeno natural, sino que se trata de un ver conceptualizado y es lo que Wittgenstein llama ‘ver como’. Este es el ver humano, conceptualizado y socializado. Las máquinas pueden ver simplemente en el sentido de detectar y discernir; las personas siempre **ven como**.

Si es cierto que el concepto central es el de persona y que el de mente es un concepto derivado, entonces inevitablemente pierde fuerza, aunque no quede formalmente refutada la idea de que la mente es un objeto especial. Hemos estado sugiriendo a lo largo del trabajo que la palabra ‘mente’ no es el nombre de una cosa. Menos aún es la mente el sujeto de las experiencias, el yo. El sujeto es la persona. Más bien, la palabra ‘mente’ denota toda una dimensión de la vida humana, la cual surge en conexión con y en dependencia del cuerpo y las circunstancias, en gran medida creadas por el lenguaje. Intentemos ahora dar respuesta, aunque sea esquemáticamente, a las preguntas que planteamos más arriba.

¿Cómo se conectan los diversos predicados de modo que podamos hablar de una conciencia unificada? ¿Qué es lo que tiene que pasar para que alguien pueda decir que son suyos tanto ese brazo como ese dolor? Lo indicado parece ser, una vez más, partir de consideraciones de orden semántico. El gran error por evitar es el de

dejarse llevar por la apariencia y la semejanza superficial de las oraciones y descuidar su uso real. Nótese, por ejemplo, que la partícula ‘de’ (el genitivo) sirve para indicar propiedad y, en ocasiones, algo muy semejante a la propiedad pero que, estrictamente hablando, es otra relación. Por ejemplo, si digo ‘este lápiz es de Juanito’, uso ‘de’ en conexión con una multiplicidad de ideas, todas ellas posibles consideradas tanto individual como colectivamente. Puedo querer enfatizar que a él le pertenece el lápiz o señalar que no es el de Pedrito, que Juanito puede hacer con dicho lápiz lo que quiera, que lo puede prestar, romper o guardar si así lo desea, etc. Ahora bien, también decimos cosas como ‘el dolor de Juanito es tremendo’. Es claro que en casos así queremos indicar también alguna asociación fuerte entre el dolor y una persona, asociación que expresamos en términos de propiedad. Como veremos, sin embargo, la relación no es ni puede ser la de propiedad: Juanito no puede vender su dolor de cabeza, prestárselo a alguien, etc. Esta clase de contrastes pueden efectuarse de modo sistemático. La moraleja evidente es que el lenguaje de lo material y el lenguaje de lo mental tienen una lógica o, mejor dicho, una gramática profunda diferente, por más que su gramática superficial sea “idéntica”. Pero hay, además de la mencionada, otras diferencias. Wittgenstein ya las puso de manifiesto. En el caso del cuerpo, la persona puede equivocarse. Por ejemplo, podemos imaginar un macabro hospital en donde se hacen toda clase de amputaciones y de injertos y a un paciente que, al divisar a alguien por el pasillo, exclama conmovido: ‘¡Mis orejas!’. No obstante, al acercarse y examinar a quien se aproxima, se percata de su error: no eran las suyas sino las de su compañero de cuarto. En cambio, si lo que le afecta es un dolor de muelas, de lo único que podemos estar seguros es de que no podría ni siquiera en principio preguntar ‘¿será mío este dolor?’ El error está en casos así excluido lógicamente. Wittgenstein señala otras dos diferencias importantes más. Antes de mencionarlas, empero, quisiera recordar que, de acuerdo con él, el pronombre ‘yo’ puede ser usado de dos maneras:

- a) como objeto
- b) como sujeto

En el primer caso, quien lo usa se refiere al cuerpo. Como vimos, se habla entonces de pertenencia y está dada la posibilidad de error. Es casos así, el uso de ‘yo’ (*i.e.*, objeto) permite distinguir a una persona de otra y, por último, se encuentra al mismo nivel que ‘tú’, ‘él’. El uso de ‘yo’ como sujeto, en cambio, tiene otras implicaciones: no se indica pertenencia (no tiene sentido decir que este dolor es de mi propiedad o preguntar si este dolor es mío), no da lugar al error (‘me equivoqué: no se trataba de mi dolor’), no sirve para distinguir a una persona de otra (‘yo’, como dijimos, no denota en este caso una sustancia. Como dice Wittgenstein: quien

sea ese yo en mi propio caso es algo acerca de lo cual no tengo la menor idea)² y no está al mismo nivel que ‘tú’, ‘él’.

Estas observaciones gramaticales son en sí mismas interesantes, pero aunadas a otras resultan ser decisivas para realmente comprender por qué ni ‘mente’ ni ‘yo’ usado como sujeto apuntan a un objeto. La idea es que cuando damos expresión verbal a nuestros estados de conciencia no expresamos pensamientos. Intentemos aclarar esto.

Permítase citar un pasaje clave de las *Investigaciones Filosóficas*. En la sección 244, Wittgenstein pregunta: “¿cómo refieren las palabras a las sensaciones?”³. Su respuesta es: “las palabras están conectadas con las expresiones primitivas, naturales de la sensación y usadas en su lugar. Un niño se lastima y grita y luego los adultos le hablan y le enseñan exclamaciones y, posteriormente, oraciones. Le enseñan al niño una nueva conducta de dolor.

‘¿Estás entonces diciendo que la palabra “dolor” significa realmente el llorar?’ Al contrario: la expresión verbal del dolor reemplaza al llorar y no lo describe”.⁴ O sea, si yo como usuario normal del lenguaje digo ‘me duele’, lo que estoy haciendo es confesar, hacer público, expresar lingüísticamente algo que me sucede y que podría expresar gritando, gimiendo, llorando, etc. No transmito un pensamiento como cuando digo que la Tierra tiene sólo un satélite. Lo que digo, por el simple hecho de decirlo, tiene una estructura gramatical, pero no transmito más información que la que podría transmitir mediante las manifestaciones, gestos, muecas, etc., correspondientes. Podemos inferir entonces que cuando hablamos de “mente” no hablamos de actividades realizadas por algo, un *ego* puro y sin contenido, sino que hablamos más bien de estados de la persona. Ahora bien, estos estados de la persona son identificables *via* su cuerpo. En el caso de la persona que soy yo, la unificación de la conciencia y la convergencia de predicados en un punto (de modo que puedo hablar de mis sensaciones y de mis estados corporales) procede no de condicionamientos materiales o metafísicos, no de una sutil e inefable comunión de mente y cuerpo, sino gracias al uso del lenguaje, ya que yo no necesito identificar mis sensaciones para, por ejemplo, no confundir un dolor con una comezón. Las diversas propiedades son de la persona que las “tiene” y que las unifica y ordena porque ha aprendido a emplear el pronombre ‘yo’, el cual puede ser usado en la forma gramatical canónica tanto para aludir a experiencias como para aludir a estados del cuerpo.

En el caso del reconocimiento de otros como personas, es decir, de la

² L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations* (Oxford: Basil Blackwell, 1974), sec. 404.

³ *Ibid.*, sec. 244.

⁴ *Loc. cit.*

atribución a ellos tanto de estados mentales como de estados corporales o físicos, el proceso es ligeramente diferente. Yo no le atribuyo sensaciones o creencias a otro porque yo las tenga. Es un enunciado gramatical el que nadie puede tener mis sensaciones, así como tampoco yo puedo tener las sensaciones de alguien (recuérdese que ‘tener’ en estos casos es usado casi metafóricamente, porque como pregunta Wittgenstein, “¿cómo podría un cuerpo *tener* un alma?”⁵). ¿Cómo identifico yo entonces las sensaciones de una persona? ¿Cómo puedo yo **saber**, por ejemplo, que a alguien le duele algo? La respuesta wittgensteiniana queda articulada en términos de su noción de **criterios**. Si voy por la calle y veo que un coche arrastra a una persona y que ésta gime bañada en un charco de sangre, la única duda que no tendré es la de que quizá se trate de actores o de robots que actúan perfectamente como humanos pero que en realidad no sienten, que tal vez esté soñando, etc. Todo lo implicado por el uso normal del lenguaje y el contexto me permiten sin vacilar atribuirle dolores a la persona. El escepticismo filosófico, tan laudable y fértil en tiempos de Descartes, no parece ser mayormente útil en nuestros tiempos (o por lo menos no de este modo). Independientemente de ello, vale la pena enfatizar que la unificación de experiencias en tercera persona se hace también a través del cuerpo.

Hay un punto delicado que es menester considerar, aunque sea muy brevemente. Yo he estado tratando de disociar la mente de las funciones neurofisiológicas. Sin embargo, es obvio que hay conexiones entre ellas. El problema consiste en dilucidar qué clase de relaciones las une. Obsérvese, para empezar, que no se trata de un asunto de medicina o de biología: exactamente el mismo problema se plantea en el caso de una calculadora. Nótese también que la relación que seguramente existe no puede ser directa. De hecho, tenemos tres lenguajes: el de lo corpóreo, el de lo mental y el de lo neurofisiológico. El lenguaje de lo corpóreo permite que se genere el de lo mental gracias a que disponemos de criterios. Asimismo, el lenguaje de lo corpóreo permite que se genere el lenguaje de la neurofisiología, por medio de correlaciones sistemáticas y la creación de un aparato conceptual *ad hoc*. Pero esto muestra que el lenguaje de la neurofisiología y el de lo mental sólo se conectan, si se conectan, a través o por medio del lenguaje de lo corpóreo. De hecho, lo mental es algo externo al cuerpo del sujeto, en tanto que lo fisiológico algo interno a él. Lo que conecta a los procesos neurofisiológicos con los estados de la mente es el cuerpo humano, la apariencia visible, sensible de la persona. Si se desea, se puede afirmar que la neurofisiología ofrece o puede ofrecer explicaciones causales totales, pero aunque así fuera, lo cierto es que sólo ofrecería explicaciones de movimientos mecánicos, de los movimientos de un organismo. Pero la persona es algo más que un mero organismo. Lo que la diferencia es, precisamente, su vida mental. Se sigue que no es la neurofisiología lo que puede dar

⁵ *Ibid.*, sec. 283.

cuenta de “lo mental”. De lo que sí puede dar cuenta es de algunas de lo que parecen ser condiciones necesarias (y remotas) para la gestación de la vida mental. Ahora bien, las conexiones entre el lenguaje natural y los lenguajes científicos son un tema demasiado complejo y complicado que no es posible abordar aquí. Lo único que deseo señalar es que la vida mental, puesto que no es ni corresponde a lo interno ni a lo meramente corpóreo del ser humano, habrá de ser entendida entonces como un rasgo de la conducta social de la persona. La mente es algo que vemos en los demás: nos damos cuenta de si alguien tiene frío o miedo, nos percatamos de si está angustiado o exasperado, si está ilusionado o deprimido. Nociones como las de reacciones, conducta (verbal y extra-lingüística), tonos de voz, gestos, muecas, manifestaciones espontáneas o controladas, etc., se vuelven de pronto nociones de primera fila. Es a eso que tenemos acceso y obsérvese que para hablar de ello no hacemos otra cosa que aplicar los conceptos que surgen del lenguaje natural. Lo que no conocemos es todo aquello para lo cual se requiere un lenguaje técnico, teorías, experimentos. Este es el caso de las explicaciones de la neurofisiología. Aquí hay que tener cuidado: al decir que la mente es un rasgo de la conducta social, estamos excluyendo automáticamente materialismos crudos (“el pensamiento es una actividad cerebral” o “la imaginación está ubicada en tal o cual zona del cerebro”) y conductismos pocos refinados (“amor es conducta de amor”, “dolor es conducta de dolor”, etc.).

Preguntémonos ahora: ¿de qué se ocupa la psicología? Una respuesta obvia es ‘la psicología es el estudio de la mente humana’. Esta respuesta ya no nos resulta desconcertante, sobre todo en la medida en que ya entendemos que ‘mente’ es ambigua y que de hecho alude o puede aludir a grupos diversos de procesos distintos. A mí me parece claro que uno de ellos es prácticamente irrelevante para la psicología. En mi opinión, el psicólogo no tiene por qué ocuparse de todo lo que constituye las condiciones necesarias de los fenómenos que a su vez son la condición de los fenómenos mentales, si bien, dado que se trata de condiciones necesarias, sí es conveniente estar informado al respecto. De lo que los psicólogos sí se ocupan es de los productos mentales ya acabados. El psicólogo se ocupa no de las cadenas causales en el sistema nervioso, sino de la vida mental de la persona. Lo determinante aquí es que “persona” es, ante todo, un concepto social. Una persona, a la que definimos más arriba como el sujeto al cual se atribuyen tanto propiedades físicas como propiedades mentales, es ante todo un ser lingüístico y social. La psicología, por lo tanto, no puede ignorar éstos que son rasgos definitorios de la persona y por lo cuales precisamente es ella una ciencia social.