

La filosofía de la mente: una visión retrospectiva y crítica.

The philosophy of mind: Retrospective and critical

Antonio Correa Iglesias

Coordinador del Programa de Filosofía y Ética en Cuba. Programa de Ética, Universidad de Miami.

Miami, Florida, Estados Unidos

ancoiglesias@gmail.com

Abstract:

There are numerous aspects of the nature of man, and each aspect gives rise to many problems. Some of these problems are comparatively simple, other deep and perplexing. Philosophy of mind, today dealing with four issues: the nature of mind and body, mental content, mental causation and consciousness. The nature of mind is one of the most important issues that philosophy has to consider and one of the most complex and baffling. The answer depends on our definition of mind and our interpretation of the universe.

Keywords:

Philosophy of Mind, mind and body problem, consciousness.

Resumen:

Hay numerosos aspectos de la naturaleza del hombre, y cada aspecto, da lugar a muchos problemas. Algunos de estos problemas son relativamente simples, otros profundos y desconcertantes. A través del tiempo, la gente ha hecho distinción entre el mundo material o físico y el mundo mental o psíquico, el primero puede ser percibido por cualquier observador, esta última sigue siendo una experiencia privada. Filosofía de la mente, en la actualidad se trata de cuatro temas: la naturaleza de la mente y el cuerpo, el contenido mental, la causalidad mental y la conciencia. La naturaleza de la mente es una de las cuestiones más importantes que la filosofía tiene que considerar y uno de los más complejos y desconcertantes. La respuesta depende de nuestra definición de la mente y de nuestra interpretación del universo.

Palabras Claves:

Filosofía de la mente, el problema mente cuerpo, la conciencia.

INTRODUCCION

Desde las primeras interrogantes asociadas a los problemas de la cognición, hemos establecido patrones de entendimiento que solo han explicado parcialmente un aspecto u otro del problema en cuestión. Los límites sociales, científicos y culturales del episteme han contribuido a ello. Lo paradójico es cómo hoy, el programa de las ciencias cognitivas y de las neurociencias[1] continúen explicando parcialmente un aspecto u otro del problema. Basta leer la más actualizada bibliografía para recapitular una y otra vez los mismos pasajes vinculados con esa visión parcelaria y hasta cierto punto “excluyente” que predomina hoy en los dominios de la cognición. Se le suma a ello una polarización que no deja margen a la Crítica. Los estadounidenses no citan a los ingleses y franceses, al tiempo que los dos últimos siguen la misma estrategia. Y ¿dónde queda el esfuerzo de teóricos que no comparten estas nacionalidades?

Aunque el mapa conceptual cognitivo se enrarece notoriamente, para este análisis vamos a partir de la comprensión de la filosofía de la mente. Recordemos que el programa cognitivo constituye la gran sombrilla que resguarda a todas las teorías y meta-teorías que han tenido como objeto a la cognición.

I

Toda la indagación por la cognición, así como las preguntas por los procesos cognitivos, es en última instancia una interrogación que ha hipostasiado el argumento de lo humano: *¿qué es el hombre?* [2]. No nos dejemos engañar con tantos humanismos seculares y antropologizaciones culturales. La pregunta por el hombre, al menos las formas que ha adquirido, dan cuenta no solo de una reducción sino también de la “ausencia” de un instrumental epistemológico adecuado para su entendimiento. No es por gusto que las así llamadas ciencias sociales, cuyo “objeto” de estudio es el hombre, fueron las últimas ciencias en cobrar forma y constitución.

El hombre ha sido: un ser natural apoyado en la tradición rousseauiana [3]. Para Nietzsche, “el hombre es un ser en transición” [4]. Ante esta concepción pierde sentido hablar de *Cultura*, pues el *Individuo* está contenido en la Potencialidad proteica del gen, es ya antes de existir, constituye una esencia metafísica, una entelequia (contenida en los genes, e incluso, - como en los tiempos homéricos [5]- predestinada por los dioses (o por un Dios único – verbigracia: la concepción creacionista).

El hombre es, al mismo tiempo *un ser dual o múltiple*. Bio-social o bio-psico-social, así dice el camino conciliatorio y aritmético de la *unidualidad* [6]. Esta idea comúnmente aceptada entre los científicos, constituye un armisticio de la dura lucha del Siglo XX entre innatistas, ambientalistas y empiristas (aquellos que consideran que el ambiente influye en la formación del hombre). Especie de acuerdo tácito que permite cierta supervivencia del naturalismo, e incluso, del platonismo y la *mimesis* [7]. Aunque reconoce la capacidad de aprendizaje y

formación del hombre (educación), ésta se encuentra limitada (por n factores, y no sólo científicos). Aquí la *Cultura* es un agente dinámico paralelo a la evolución biológica. Como si una parte del Hombre viviese en el Mundo de la Naturaleza, y otra, en el Mundo de la *Cultura*; desconoce que el Hombre domina continuamente las leyes de la Naturaleza y modifica a través del proceso cultural su propia naturaleza. En este camino se mueven el Psicoanálisis y la mayoría de las corrientes de la psicología y las ciencias sociales contemporáneas. Estrictamente hablando –y en un sentido semiótico- esta concepción constituye una *frontera* que impide traducir y comprender en profundidad –no como simple analogía- la *coordinada epistémica del isomorfismo y el isofuncionalismo entre el Individuo y la Cultura*.

Finalmente *el hombre es un ser cultural, un zoon politikon* [8], e incluso, un *artefacto cultural*[9]. Así dice el punto de vista -a veces, fascinado por el desarrollo tecnológico que instrumentaliza al Hombre- que diluye a la *Cultura* en una concepción ecológica, abstracta, hasta cierto punto metafísica, -no porque deje de tener en cuenta ejemplos históricos, sino porque la Historia no constituye un motor dinámico esencial en el estudio de la evolución de los procesos abordados, como si la *Cultura* no estuviese sujeta a la dinámica del *continuum histórico-concreto*; y como si la Historia no fuese el Reino de existencia de la *Cultura*. Dicho de otro modo, como si el desarrollo de la especie humana y del *individuo* no ocurriesen en el proceso de tránsito de las leyes naturales eternas a las leyes históricas, donde estas últimas han terminado por desviar, alterar y manipular (con intención de control) a las primeras. Esta postura *culturalista abstracta* minimiza –en su práctica metodológica, no en el discurso teórico- el movimiento del hombre que va del Reino de la Naturaleza al Reino de la Cultura a lo largo del proceso histórico, donde cada Cultura va produciendo distintos modos de la individualidad, y a su vez, se comporta con una individualidad histórica.

En cualquiera de estos tres caminos de aproximación a lo humano no emerge la capacidad cognitiva como condición de lo humano mismo. Es cierto que el apelativo psicológico en la demarcación *dual o múltiple*, tampoco refiere a lo cognitivo como condición definitoria, sin embargo, se pretende que así sea, reduciendo la cognición a un mero patrón de comportamiento psicológico. Pero qué fundamenta esta actitud escapista en los modos de entendimiento de lo humano. Mucho de ello ha de encontrarse en nuestra comprensión de la razón, la racionalidad y el racionalismo. Particularmente “originada” en la semántica cartesiana asociada al “*Discours de la Méthode*” y reforzada por lo que GUSDORF denomina “*patología del saber*”. Territorialidad de una “crisis de los fundamentos del pensar”, una vez que entra en crisis la idea de fundamento: «Nuestra razón, que nos parecía el medio de conocimiento más seguro, descubre en sí una mancha ciega. ¿Qué es nuestra razón? ¿Es universal? ¿Racional? ¿No puede transmutarse en su contrario sin darse cuenta de ello?» [10] Ahora bien, si bien estos tres caminos epistémicos han demostrado ser insuficientes, han sido al mismo tiempo las formas hegemónicas en el panorama científico contemporáneo. Al mismo tiempo, el Pensamiento Histórico-Cultural Ruso del Siglo XX propuso un cuarto y fructífero camino, y que se apoya en la concepción del hombre (individuo) como un ser histórico-social o histórico-cultural (que, por supuesto, se forma sobre un substrato biológico, natural).

II

Para situar al lector, sí por una parte la propia idea del hombre ha quedado escindida en comprensiones parcializadas, sólo a partir del carácter organizacional de la biología humana - y entiéndase que ello no quiere decir biologización de lo humano-, es que podemos hablar de los procesos cognitivos. Procesos que parten de la retroacción representacional. Es decir, el conocimiento es a la vez actividad (cognición) y producto de la misma. Y es precisamente este elemento el que ha perdido de vista toda la tradición asociada a las dos direcciones fundamentales de la filosofía de la mente [11].

Por otra parte, la suposición de una correlacionalidad nomológica, ha pretendido hacer ver en un mismo nivel conceptos asociados y “relacionados”, perdiendo de vista el sentido y el carácter que cada uno adquiere. En estas condiciones, conciencia, conciencia fenomenológica, la ¿conciencia como proceso del cerebro? [12] sensaciones, cómputo, lo mental, intencionalidad, lo cerebral, etc. ha pretendido dar cuenta de lo cognitivo en un sentido irrestricto y yuxtapuesto. Querámoslo o no, todas estas denominaciones han constituido las formas derivadas y analíticas de los estudios asociados a la cognición, desconociendo que todas parten de un estado previo que llamare *unidad de los procesos cognitivos*. Es solo a partir del reconocimiento de esta unidad que podremos hablar de cada uno desde lo asociativo.

El sentido asociativo del cual participa la filosofía de la mente, puede ser considerado desde la complementariedad (elementos) pero no desde lo *hologramático*. Las disciplinas y no los saberes catalogados (lingüística, filosofía, psicología e inteligencia artificial), han ofrecido una perspectiva “sistémica” que pueden ser rastreadas en torno a 1950 y a partir de 1977 en la así llamada “*nueva filosofía de la mente*”. Contexto en el que las “ciencias cognitivas” comienzan a ser más visibles en tanto propuesta abarcadora.

Aunque difuso en la “determinación” de su objeto [13], la “filosofía de la mente” abre a lógicas cuyas estructuras concilian metodologías, en términos de interacción, una vez que contemplan cierta comprensión de redes como procesos de flujo.

Más allá de las contribuciones de Wittgenstein y Gilbert Ryle [14], en su conjunto, toda esta formulación no escapa al constreñimiento que supone la propia orientación cartesiana y kantiana.

Para ubicar aún más conceptualmente al lector, estas formulaciones han promovido una comprensión [15], a partir de tres modelos analíticos:

- Modelo representacional - computacional. Manipulación centralizada de representaciones simbólicas discretas, sintácticamente estructuradas por medio de reglas, a partir de señales periféricas. Desarrollado en los años 50, 60, 70.
- Modelos conexionistas. Redes neuronales artificiales, procesamiento distribuido en paralelo, mediados de los años 80.
- Modelos dinámicos sistémicos. Dinámica compleja cerebro-constitución corporal- modo de insertarse en el entorno, años 90.

La capacidad propositiva de estos modelos así como sus implicaciones epistemológicas (Gardner), ha recibido internacionalmente el calificativo de *new scientific understanding*, expresado en tres tipologías de proceso:

- Distinción de diversas formas de procesar información desempeñadas por componentes y subsistemas (neuronales y otros), a los que además se les puede asignar el poseer roles computacionales y capacidades de representación mayormente centralizadas.
- Identificación de diversos componentes (neuronales y otros) así como sus interacciones paralelas en red y sus propiedades colectivas.
- Revelar dinámicas complejas generales de organismos que funcionan bien en sus entornos; haciendo referencia a variables colectivas o de orden, cuyas raíces abarcan la totalidad conformada por el cerebro, el cuerpo y el mundo circundante.

Retornando las tres direcciones (modelos analíticos) fundamentales de la filosofía de la mente, muy a principios del siglo XX, el desarrollo de la psicología y la filosofía en su sentido tradicional estuvieron relacionados e influenciados por el dualismo cartesiano. Aunque esta perspectiva fue perdiendo significado, fue dando pasos a comprensiones como el “behaviorism”, el reduccionismo cientificista y el verificacionismo del Círculo de Viena. El dualismo cartesiano mimetizado en un pensamiento fragmentado y fragmentario fue convirtiéndose poco a poco en una suerte de hombre invisible que, empecinado en hacerse presente, se quitaba y ponía un sombrero según la ocasión.

Aunque hay muchos como el filósofo de Oxford Gilbert Ryle que han tenido un modo diferente de plantear el problema asociado a la filosofía de la mente. Todos coinciden en afirmar que éste viene condicionado desde Platón-Descartes en relación con el cuerpo. El dualismo cartesiano para Gilbert Ryle ha sido un error [16] como “categoría” lógica-explicativa. Y ha sido un error una vez que las personas tienen la capacidad de entender las modificaciones del cuerpo sin tener que acudir a lo que Descartes llamaba “el fantasma en la máquina” [17]. Gilbert Ryle establece la naturaleza de estas disposiciones a partir de una distinción entre el saber qué *-knowingthat-* y el saber cómo *-knowinghow-*, diferenciando entre hechos y disposiciones. Se concluye de este modo que la mente no es, ni una sustancia, ni un receptáculo, sino un conjunto de disposiciones conductuales y, por tanto, no existe propiamente el mundo mental. Pero, ¿Cómo quedan estados mentales tales como las creencias que no se manifiestan necesariamente en modos conductuales? La crítica de Quine está orientada a estos presupuestos teóricos. Es cierto, no siempre podemos traducir términos mentales en descripciones conductuales.

Sin embargo, estas tres direcciones de la filosofía de la mente, más allá del esfuerzo explicativo que han llevado adelante, han reproducido las dicotomías [18] endógenas de esta práctica conceptual. Y las han reproducido una vez que el modo de enfocar sus tres tópicos esenciales: análisis de la explicación psicológica, estudio de la naturaleza de los procesos mentales, y el problema mente-cuerpo; no han logrado salir de una demarcación conceptual expresada en este pensamiento fragmentario.

Lo más curioso es que cuando se revisa la producción teórica asociada a la filosofía de la mente, uno descubre un deber ser, más que un ser propiamente. ¿Qué quiero decir? Se encuentra muchas expresiones como “debe ser” “debe trabajar” “podría ser” “quisiéramos que fuera”. Cuando en ciencia se recurren a estos recursos, estamos más empeñados en un ecumenismo que en un sentido riguroso. Y esto le ha venido ocurriendo a la filosofía de la mente y a su nueva versión. El sentido de recapitulación abrumba en cada uno de sus textos y como en un círculo vicioso, volvemos una y otra vez a los mismos e insolubles conflictos [19].

III

Más allá del carácter orientador que nos ofrece la producción asociada a este campo, el dominio de la filosofía de la mente ha tratado de establecer una relacionalidad a partir de la propia fragmentación. Un ejemplo de ello ha sido la línea del materialismo reduccionista, desarrollada por J.J.C. Smart [20]. De este modo los estados mentales son, literalmente estados cerebrales. La tesis conocida como *Mind-Brain Identity Theory* [21] ha dominado las discusiones sobre los eventos mentales.

Si bien ha sido objeto de muchos altercados, sobre todo por la asociación con metáforas que vienen del campo computacional como el funcionalismo, el reduccionismo neurológico, “*supervenience theory*” y el dualismo naturalista, “*Mind-Brain Identity Theory*” es un buen ejemplo de relacionalidad a partir de la propia fragmentación. Lo que no han logrado ver, más allá de la matematización -y es precisamente esto lo que hace inestable a las posiciones de la filosofía de la mente- es que la unidad de los procesos cognitivos no puede ser establecida en una relacionalidad fragmentaria expresada en este caso en una “identidad” entre los estados mentales y cerebrales.

Mind-Brain Identity Theory (teoría de la identidad mente-cerebro) ha mantenido una irreductibilidad de los fenómenos mentales a meros procesos físicos, sosteniendo que cada estado mental se corresponde a un estado neural identificado al mismo tiempo con un estado cerebral. De este modo, un mismo estado mental puede proceder de distintos estados cerebrales. El carácter irreductible de lo mental es admitido desde esta teoría, al tiempo que propone una forma débil de materialismo no reduccionista [22].

De este modo, las relaciones entre los tipos mentales y los tipos físicos son de tal manera que el mismo evento mental puede realizarse, en circunstancias distintas, en eventos físicos completamente distintos. Para esta teoría, los eventos mentales deben entenderse funcionalmente, lo que ha conducido al llamado funcionalismo psicológico -no debe confundirse con el funcionalismo psicológico de fines del siglo XIX y comienzos del XX desarrollado por Dewey y Angell- que más bien se vincula con los desarrollos de la inteligencia artificial, y que ha sido defendido, entre otros, por el mismo Smart, Armstrong, D.K. Lewis.

Si rastreamos estas manifestaciones y sus derivaciones, todas ellas no han dicho mucho sobre la unidad de los procesos cognitivos y la conciencia, pero sí mucho sobre lo “mental”. Ahora: ¿Donde comienza uno y termina el otro? El mejor ejemplo de ello es el uso indiscriminado de conceptos como lo fenomenológico y lo psicológico para abordar el problema de la mente.

Revista de Epistemología y Ciencias Humanas

Sin embargo, ¿agotan o reducen el abordaje del problema de la mente el manejo “indiscriminado” de estos conceptos?

Un segundo ejemplo de cómo la unidad de los procesos cognitivos ha sido hipostasiada desde la filosofía de la mente en tanto comprensión de lo mental puede ser hallado en el conductismo.

Esta ortodoxia es heredada de la comprensión computacional de las ciencias cognitivas. Esta es una razón por la cual, el concepto psicológico de mente ha ocupado la escena epistemológica. El carácter de las explicaciones en los fenómenos psicológicos, solamente puede ser advertido atendiendo a la descripción de estímulos y respuestas que establecen las leyes que rigen la conducta. De este modo, para el conductismo la mente no existe propiamente [23].

Finalmente –un tercer ejemplo- muchos de los principios asociados a la cognición –desde esta perspectiva de relacionalidad fragmentaria- han sido explicados en términos casualistas y mecanicistas dada la influencia del estudio en torno al movimiento de las partículas. La diferencia en el estudio de los principios físicos y los principios de la cognición está dado en el marco teórico que hemos de declarar. Ésta es una de las razones por las cuales el esfuerzo en torno a la cognición se ha polarizado y reducido.

El diagnóstico que Francis Crick & Christof Koch formularan en 1990 da cuenta de ello. Bajo este criterio las oscilaciones entre los cuarenta Hertz, podrían ser la característica neuronal responsable de la experiencia consciente y cognitiva. Se ha sostenido que la clave para explicar y entender no solo la conciencia, sino todos los procesos asociados a la cognición puede encontrarse en un nuevo modo de formulación física. Particularmente Penrose [24] sugiere que comprender estos procesos “implican” reconciliar la teoría cuántica y la relatividad. No solo se apela a esta reconciliación, sino que se hipotetiza que la cognición (Hameroff 1994) podría depender del colapso cuántico en micro-tubos que son estructuras proteicas que se encuentran en la estructura del sostén de la neurona. De ser todo ello cierto, - es decir verificable- ¿dónde quedan todas las consideraciones desarrolladas por la antropología cognitiva sobre el papel de los diferentes contextos culturales en el desarrollo de lo cognoscitivo?

IV

Pasaremos a analizar a continuación los núcleos a partir de los cuales se ha pretendido establecer esta relacionalidad desde la fragmentación.

En su ensayo *Brains and Behavior* [25] Hillary Putnam [26] va a partir de lo que llama *certain properties* como correlaciones de eventos particulares.

Esta correlacionalidad viene a fundamentar una “tercera vía”, una “alternativa” al dualismo [27]. Ante la preminencia de esta formulación en el plano analítico, el fundamento de lo que ha sido conocido como *logical behaviourism* se constituye en “pretexto” para el entendimiento, una vez que los eventos mentales desde una construcción lógica, van a dar cuenta de sí a partir de nuestros posibles y actuales eventos de comportamiento. Si el “dualismo crítica-conocimiento se vuelve perfectamente inútil” [28], ¿qué lugar puede ocupar

Revista de Epistemología y Ciencias Humanas

la tesis de *logical behaviourism* como alternativa?, ¿constituye verdaderamente un escape a este fundamento y a la sensibilidad dualista?

A mi juicio todo ello no es más que el deseo de escape de una concepción instalada tanto en los medios académicos como en el sentido común.

Veamos lo que dice el propio Putnam: “The logical behaviourism agree with the dualist that what goes on in our brain has no connection whatsoever with what we mean when we say that someone is in pain” [29]

Lo que “parecía” ser una tercera vía, no es nada más que la extensión del propio dualismo. Si con el objetivo de encontrar y explicar la relacionalidad de los procesos, se enfatiza en una comprensión fragmentada, el alcance de un padecimiento y una sintomatología concreta -por ejemplo- expresada desde el *dolor*, queda reducido, en el plano explicativo a lo que el autor llama “*cluster-concept*”. Aunque hay un “cambio” en el modo del entendimiento de los procesos mentales orientado más a un dominio “fenomenológico” [30], el cambio de significado no implica del todo un cambio del lugar desde donde se mira. Al menos implica algo.

Dado que detrás de toda producción -simbólica- encontraremos un proceso mental, Hillary Putnam re-introduce en “The nature of mental states” [31] la tesis de los “estados mentales” [32]. Si bien los “estados mentales” son comprendidos desde la perspectiva físico-química del cerebro, Putnam complementa el análisis de un “estado” específico de la mente -el dolor, por ejemplo- con lo que llama “estado funcional”. De este modo, la organización funcional en tanto capacidad sensorial (sensorial inputs) cobra identidad con los procesos mentales, es decir, los explica más allá del dualismo y al mismo tiempo establece un criterio de similaridad con los enfoques del comportamiento que el mismo autor ha desarrollado. En consecuencia, la tesis sobre los “estados mentales” [33] ha venido a reforzar y abrir una comprensión que, sin llegar a manejar la unidad, más allá de la relacionalidad fragmentada, advierte una capacidad de mapear estos procesos, comprender el carácter causal, y ha derivado al estudio de los procesos asociados a la intencionalidad desde posiciones filosóficas.

Aunque identificar los “estados mentales” con procesos físico-químicos puede resultar ininteligibles -ya Kant [34] había anotado esta cuestión- el propio concepto ha ido nucleando para sí distintos modos que le complementan en el sentido de la filosofía de la mente [35].

U. T. Place en su ensayo “Is consciousness a brain process?” [36] retoma uno de los tres tópicos que hacen a la filosofía de la mente ser lo que es. U. T. Place refiere que, desde la naturaleza de los procesos mentales, la “conciencia” se puede identificar con patrones de actividad cerebral. Una vez más emerge la intención de relacionalidad. De este esfuerzo se derivan al menos dos consideraciones importantes. Si según el autor todo este modo de entendimiento tiene una explicación desde la psicología, ¿por qué se ha asumido falazmente dominio fenomenológico de esta hipótesis? Ahora, si la conciencia desde este punto de vista es un tipo especial de comportamiento cerebral, ¿por qué se separan estos dos eventos mentales?

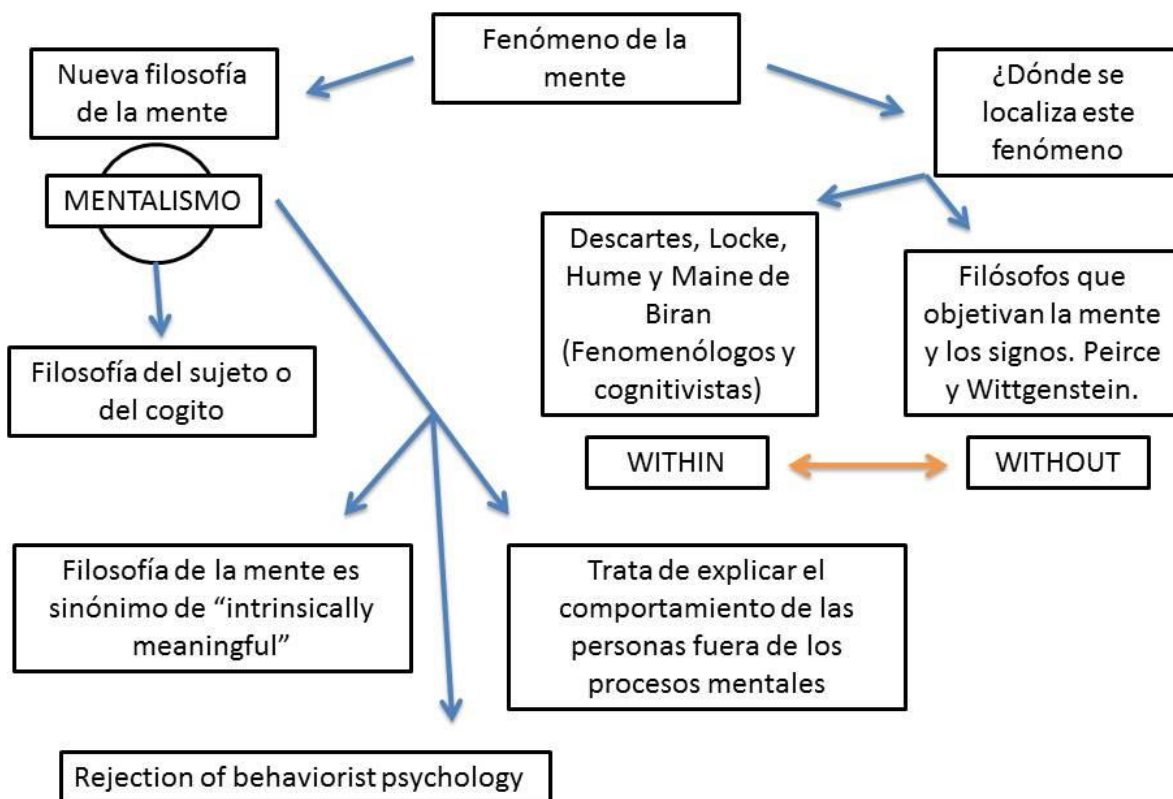
Nótese aquí que -para mantener esta hipótesis- se tendrá que determinar si los procesos *inner* no implican una aceptación del dualismo y con ello la tesis de que la conciencia es un

proceso cerebral. De ser esto cierto, el sentido lógico de esta hipótesis se pierde, es decir, es insostenible. La demostración de ello hay que encontrarla en el argumento lógico:

“If something is a state of consciousness, it cannot be a brain process, since there is nothing self-contradictory in supposing that someone feels a pain when there is nothing happening inside his skull” [37]

Resulta considerable admitir que, sin pretender asumir como ilegítimo esta conceptualización, no va más allá de una proposición restringida. Al mismo tiempo, dice poco o nada sobre cómo emerge la conciencia de los procesos cerebrales. Pretendiendo un sujeto que describe su experiencia desde una literalidad de los objetos y eventos, establece la idea de un “observador” frente una pantalla de cine, una pantalla que ésta en la interioridad del cerebro.

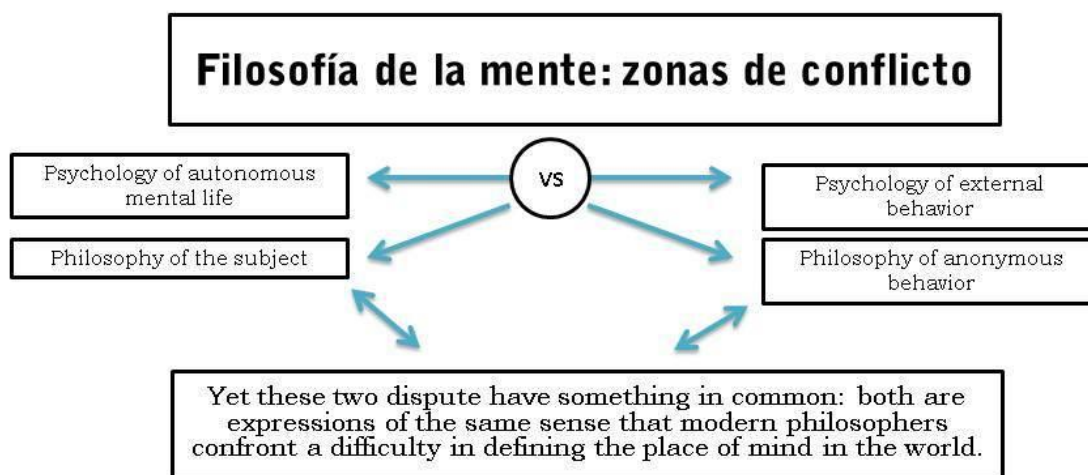
Una de las razones por la cual los esfuerzos asociados a la Filosofía de la mente no han logrado manejar la unidad de los procesos cognitivas, más allá de una relacionalidad fragmentada, ha de hallarse en la incapacidad de visibilizar la individualidad que es escamoteada en la “comprensión” exclusivista de la mente. Aunque toda la perspectiva antropológica de la cognición ha tratado de considerar este aspecto, ha quedado atrapada en el solipsismo. Al menos en el enfrentamiento a cierta filosofía solipsista como es el caso de Jerry Fodor. En ambos casos, se ha identificado los estados de la mente con el lugar donde existe el mundo, manejando un criterio de causalidad que le es consustancial a un representacionalismo de tipo “naturalista”. Véase Esquema 1



Esquema 1

V

Los ditirambos filosóficos de los últimos años, evidencian que la actividad asociada a este campo ha sido intensa. Pero ¿qué futuro “previsible” puede tener hoy la filosofía de la mente? ¿Hacia dónde ha estado dirigido todo el esfuerzo teórico de los últimos años? Muchos, ingenuamente han instituido el fin del dualismo de sustancialidad, sin embargo, ello no significó el fin del dualismo. Por otra parte, los últimos quince años en el campo de la filosofía de la mente se ha movido a la demarcación de zonas de conflictividad. Nuevas formas asociativas de dualismo han comenzado a cobrar protagonismo, dado la incapacidad de los modelos monistas para dar cuenta de la complejidad de los procesos cognitivos [38]. Si bien el reduccionismo y eliminativismo han logrado un equilibrio en la posibilidad para comprender nuestras categorías neurológicas y físicas, el individualismo y su vocación interdisciplinaria ha ido determinando las zonas limítrofes en la explicación psicológica y cognitiva. Analicemos a continuación los nudos gordianos de esta conflictividad para enfatizar cómo lejos de complejizarse los estudios asociados a lo cognitivo [39], se han reducido a la delimitación de zonas de conflictividad. Véase Esquema 2.



El sentido de conflictividad en los dominios de la filosofía de la mente, debe analizarse como consecuencia de una lucha por la detención de una hegemonía en el campo intelectual, docente y académico [40] en función de establecer una “jurisdicción epistémica”. Es por ello que tópicos asociados al dualismo, reduccionismo, eliminativismo persisten hoy como zonas de conflictividad, zonas de legitimación y deslegitimación. Pero ¿cómo contribuye ello a la resolución de problemas teóricos y prácticos en este campo de investigación?

El dualismo -por ejemplo- ha tenido una presencia sustancial en la cultura occidental, sin embargo, otras formas del mismo han logrado establecerse en el contexto del siglo XX. Aunque poco explica -en las condiciones contemporáneas del pensamiento- el dualismo, su “vigencia” viene dada no por su legitimidad epistémica sino por la preponderancia de sus formas metodológicas en los dominios intelectivos y lingüísticos [41]

Hasta 1960 las formas de conductismo lógico [42] o metodológico [43] y teorías de la identidad mente-cerebro [44] constituyeron formas predominantes en los dominios de la filosofía de la mente. Con el advenimiento del modelo funcionalista computacional, originado a partir del desarrollo de la inteligencia artificial, se marca un claro distanciamiento con los dos modelos predecesores. El hecho es que el funcionalismo computacional proponía un “dualismo de descripción” de los eventos mentales [45]. Garantía de un isomorfismo funcional [46]. Recordemos toda la influencia de Putnam aunque su versión original del funcionalismo ha sido notablemente modificada.

En esta misma línea de conflictividad asociada al “dualismo de descripción” de eventos mentales, Dennett [47] ha sostenido que para explicar óptimamente la conducta humana debemos escoger entre tres posibles perspectivas o posturas: la postura física, la postura de diseño y la postura intencional. Sin embargo, para explicar la conducta humana, se ha seguido la postura intencional [48], reduciendo la dimensión compleja de la conducta a deseos y creencias desde una normalización racional.

Otra de las formas asociadas al dualismo contemporáneo ha sido personificada por el muy influyente D. Davidson [49] y su doctrina del monismo anómalo. Para rechazar el dualismo substancial, argumenta que la intencionalidad de nuestras descripciones cotidianas y de la psicología científica no puede ser reducida a descripciones no intencionales. El monismo de Davidson conjetura que, ontológicamente, los seres humanos comparten una naturaleza física. Pero, ¿cómo reducir el lenguaje de la psicología –un lenguaje esencialmente intencional- a una descripción de un lenguaje físico? Dado que en los dominios de la física no existen demarcaciones para los aspectos normativos de nuestras descripciones y experiencias intencionales, lo mental –como dominio fenomenológico- rehúsa cualquier representación vía leyes estrictas como encontraríamos en la física. Este es el fundamento y la razón denominativa de su “monismo *anómalo*”.

Pero ha sido Searle [50] con su propuesta de dualismo metodológico, al que llama dualismo de propiedades físicas o dualismo de lo biológico el que ha sugerido el carácter emergente de los “estados mentales” a partir de los procesos cerebrales. El alcance que el concepto de emergencia adquiere desde esta perspectiva, corporiza una crítica al funcionalismo computacional al que el propio Searle había objetado con el argumento del “cuarto chino”. Aunque desde la perspectiva del emergentismo Searle ha manejado una distinción entre mente y cuerpo [51], no podríamos hablar de una posición reduccionista. La mente no puede ser reducida a los mecanismos neurológicos, una vez que es una propiedad emergente causada por éstos. Lo cierto es que los procesos mentales al no ser reducidos a procesos biológicos, no supone en ninguno de los casos una forma de mentalismo espiritualista, todo lo contrario, constituye una forma de materialismo emergentista que viene a considerar que ciertas propiedades -entre ellas la mente- no pueden ser reducidas a actividades físicas como causación.

Aunque las posiciones asociadas al dualismo han permanecido en el debate contemporáneo, más allá de una posición u otra, lo cierto es que ha permanecido cierta incapacidad para comprender, describir y explicar los procesos cognitivos desde su unidad irrestricta. Y es que quizás el dualismo sea “consustancial” a la propia forma en que llamamos a los in-divi-duos [52].

Si en el esquema anterior logramos mostrar como ha evolucionado el sentido conflictual en la filosofía de la mente más allá de la visión clásica de la filosofía del sujeto, hay que reconocer que las posturas asociadas al reduccionismo han contribuido de forma sustancial a esta conflictividad.

El reduccionismo ha estado estrechamente vinculado a la cultura occidental no solo como práctica sino como ontología científica. En los dominios que nos ocupa, el reduccionismo ha sido establecido desde el conductismo lógico. La traducción del lenguaje mentalista a lenguaje conductual fue una estrategia reduccionista desde principios del siglo XX. Pero es su rostro más radical -el eliminativismo [53], cuya derivación ha de encontrarse en el reduccionismo el que aboga por la desaparición del lenguaje de la psicología popular, al tiempo que hace prevalecer como lenguaje explicativo el de los dominios neurológicos. Pero es una vez más el deseo y la añoranza del eliminativismo lo que predomina en sus ofertas y pronósticos. Todo lo prometido, dista mucho en convertirse en realidad.

VI

La retrospectiva y crítica que he pretendido en este ensayo ha gravitado a partir de dos ejes temáticos esenciales: la tradición de las ciencias cognitivas y de la filosofía de la mente en particular han desconociendo lo que he llamado unidad de los procesos cognitivos. Dos, la filosofía de la mente ha pretendido establecer esta relacionalidad desde la fragmentación como metodología y propedéutica.

Ahora, cómo queda establecido ese “casi imperceptible” margen entre la investigación empírica y la investigación filosófica en los dominios de la filosofía de la mente. Aquí radica uno de los conflictos de intereses -epistemológicos- de mayor relevancia para el futuro de los estudios sobre la cognición. ¿Dónde comienza uno y termina el otro? Es precisamente en este nivel intelectual donde es perceptible la intención de abordaje del cerebro como totalidad explicativa, tanto para un dominio como para otro. Aunque no son nuevos los intereses filosóficos [54] sobre esta zona específica, con los impresionantes avances en los campos de la neurociencia, los filósofos no dejamos de encontrar cuestiones que no solo requieren una disquisición filosófica, sino que, por su carácter, son estrictamente filosóficas.

Por su parte, dilucidar preguntas empíricas es tarea de las neurociencias. Explicar -por ejemplo- las condiciones de funcionamiento y estructura neuronal, cómo se produce el estímulo nervioso, cómo se establece las funciones perceptuales, cognitivas y volitivas solo es posible a partir de teorías explicativas [55] de esas funciones por medio de investigaciones esencialmente empíricas. En el texto *Philosophical Foundations of Neuroscience* (2003) [56], el neurocientífico M. Bennett y el filósofo Peter Hacker han llevado a cabo uno de los cuestionamientos más interesantes de los últimos años al campo de las neurociencias. La tesis de estos dos autores es una crítica a la concepción del cerebro como responsable de los atributos psicológicos, a lo que llaman una “falacia mereológica”. Mereología va a ser entendida como el estudio lógico del todo y sus partes [57]. El fundamento de esta falacia está asociado a la suposición de que el cerebro, parte del cuerpo humano, es responsable de la actividad mental. Sin embargo, todos los predicados de orden psicológico, entendidos desde este contexto como una totalidad aplicada a los seres humanos u otros animales, no cobran representatividad dado que no son aplicados inteligiblemente a sus partes, como el cerebro.

Por otra parte, el cuestionamiento a lo mental, a los procesos asociados a la memoria, lo conceptual, lo vivencial y emotivo en el dominio cognitivo, solo podrá ser abordado desde perspectivas filosóficas. Lo importante en cualquiera de los dos casos, es no perder de vista el sentido de complementariedad que subsiste en el rejuego analítico, así como reconocer, que es la unidad y solo ésta la que nos permite hablar de procesos cognitivos. Y es precisamente esto lo que no reconocen autores como Bennett y Hacker [58], una vez que para ellos, la atribución de predicados psicológicos al cerebro es una cuestión, en primer lugar, filosófica y no tanto neurológica, dado su carácter conceptual. La convicción que comparten estos autores es que el cerebro, como tal, no es el sujeto apropiado para los predicados psicológicos. Bennett y Hacker han considerado que adscribir predicados psicológicos al cerebro conduce a acrecentar la confusión. Si los neurólogos y científicos asumen estas posiciones, solo están demostrando cuán incorrecta ha sido su extrapolación de métodos y vocabulario. Aunque quizás en el orden metodológico la “validez” de este supuesto esté en el orden organizacional [59] del conocimiento, la megaempresa cognitiva requiere metodologías integrativas para dilucidar la naturaleza misma de los procesos cognitivos, establecidos en y desde su unidad. Todo lo anterior viene a demostrar que no hemos superado los dualismos, una vez que estos continúan desempeñando un papel trascendental en el sentido común [60], más que en el orden científico de las cosas. El reconocimiento de que los fenómenos mentales -más allá de una perspectiva empírica o filosófica- solo pueden ser abordados desde metodologías complejas, permitirá salir de una esfera metafísicamente distinta que hace inaccesible cualquier tipo de comprensión cerebral de los acontecimientos mentales, en especial el de la conciencia.

Para mí, dos alternativas son fundamentales en la comprensión de esta unidad de los procesos cognitivos: La noción biológica del conocimiento y la noción de auto-organización que ha desarrollado Francisco Varela y Humberto Maturana, así como el problema epistemológico del observador en Heinz von Foerster. Este ensayo pertenece al proyecto de libro la unidad de los procesos cognitivos, en el capítulo cuatro de este libro, dará cuenta de ello.

Referencias.

- 1- Los desarrollos contemporáneos asociados a las neurociencias han estado orientado al desarrollo instrumental traducido en tecnologías.
- 2- Recordemos que para Peirce el hombre no es un sujeto de la introspección ni del conocimiento inductivo directo. Para más detalles, véase el texto de 1868 “Cuestiones acerca de ciertas facultades atribuidas al hombre”
- 3- Para Rousseau las instituciones sociales corrompen al hombre, dice: « Mientras el gobierno y las leyes subvierten a la seguridad y al bienestar de los hombres sociales, las letras y las artes, menos déspotas y quizás, más poderosas, extienden guirnalda de flores sobre las cadenas de hierro que los agobian, ahogan en ellos el sentimiento de la libertad original para la cual parecían haber nacido, los hacen amar su esclavitud y los transforman en lo que se ha dado en llamar pueblos civilizados» (Discurso sobre las Ciencias y las Artes, pág. 16); y en su Emilio o de la Educación (pág. 8, Libro Primero) dice: «Todo está bien al salir de manos del Creador de la Naturaleza, todo degenera en manos del hombre», por ello insiste en que la educación debe privilegiar la expresión natural del individuo y no la represión de esta expresión. J. J. Rousseau (2002) Discurso sobre las Ciencias y las Artes. Ed.Librodot.com; <http://www.librodot.com>; J. J. Rousseau (2000) Emilio o de la Educación. Ed.elaleph.com; <http://www.lalaleph.com> Trad.: R. Viñas
- 4- Véase el texto “Humano demasiado humano” de Nietzsche.
- 5- Dice Agamenón a Aquiles: «Si es grande tu fuerza, un dios te la dio» Homero (1990) Ilíada. Ed. Pueblo y Educación, La Habana, Cuba. Trad.: L. Segalá y Estalella .Verso 178, pág. 9.
- 6- Véase E. Morin (1997) La unidualidad del Hombre. Ed. Gaceta de Antropología No. 13, 1997 texto 13-01;http://www.ugr.es/~pwlac/G13_01Edgar_Morin.html, en www.pensamientocomplejo.com.ar; Argentina; Véase E. Morin; B. Cyrulnik (2010) Dialogue sur la nature humaine. Ed. De l’Aube, Imprime à Sofia, Bulgarie (en francés). Pág. 8 «On ne parler de l’être humaine, sans le considérer à la fois comme un être biologique, culturel, psychologique et social» (E. Morin). «Je vote pour vous ! Je pense que l’Occident est effectivement un fragmenteur...»(B. Cyrulnik). EM: «No se puede hablar del ser humano sin considerarlo, a la vez, como un ser biológico,

- cultural, psicológico y social». / B.C: ¡Voto por usted! Pienso que Occidente es efectivamente fragmentario...».
- 7- Véase Platón [S. IV ane] (1998) La República. Ed. Alianza, S. A., Madrid, España.
 - 8- Decía Aristóteles: «De donde se concluye evidentemente que el Estado es un hecho natural, que el hombre es un ser naturalmente sociable (zoon politikon), y que el que vive fuera de la sociedad por organización y no por efecto del azar es, ciertamente, o un ser degradado, o un ser superior a la especie humana»; Aristóteles (2011) Política. Versión digital, Facultad de Artes y Letras de la Universidad de La Habana, La Habana, Cuba. Libro Primero, Capítulo 1. Pág. 2
 - 9- Dice C. Geertz: «Y con los hombres ocurre lo mismo: desde el primero al último también ellos son artefactos culturales»; C. Geertz (2010) El impacto del concepto de cultura en el concepto de hombre. Distribuido por Criterios, Centro Teórico-Cultural, La Habana, Cuba. Pág. 20
 - 10- Edgar Morin. El conocimiento del conocimiento. Metodo Tomo III. Cátedra Teorema. España. Pág. 18. Es curioso que en todo el texto, la idea de hombre es trabajada desde apertura intelectual de lo bio-antropo-sociológico, “haciendo desvanecer” la direccionalidad de la pregunta misma por el hombre.
 - 11- Psicología popular o del sentido común (Fodor & Dretske) y Eliminativismo (Churschland & Stich) o Materialismo Eliminativista. De cualquier manera, la posición predominante –*más allá de una dirección u otra*- ha estado asociada a los *estados mentales* como operatoria del cerebro explicado en términos científicos. Este ha sido el centro a partir del cual podemos hablar de filosofía de la mente en su sentido tradicional y estricto.
 - 12- Para mas detalle vease el ensayo “Is consciousness a brain process?” U.T.Place. Philosophy of Mind. Classical and contemporary reading. Oxford University Press. 2002
 - 13- Recordemos que toda la ciencia clásica occidental ha establecido su rango analítico a partir de la demarcación de un objeto de estudio. Este ha devenido un espacio de constreñimiento y la obsesión por el objeto, ha promovido metodología disciplinares que se cierran en círculos concéntricos.
 - 14- Recordemos que desde principios del siglo XX, y en contra de las tesis dualistas, se originó el conductismo filosófico, que parte de los estudios de Wittgenstein y de Malcom del lenguaje ordinario, y cuyo representante más característico es G. Ryle.
 - 15- De la mente y no de los procesos cognitivos habida cuenta de que estos están subsumidos en aquella.
 - 16- Según Ryle, hablar de la mente como de algo distinto del cuerpo es cometer un error categorial (como el que cometería alguien que, después de visitar las aulas, los edificios, el campus, las instalaciones, bibliotecas, etc. de la Universidad de Oxford preguntase «¿dónde está la Universidad?»)
 - 17- Para mas información, véase “El concepto de lo mental” 1949.
 - 18- Para un análisis más detallado y progresivo, véase “Philosophy of Mind: classical and contemporary reading” David J. Chalmers. Oxford University Press. 2002
 - 19- No quiero decir que los postulados del mentalismo y antimentalismo en Wittgenstein o la crítica de Ryle al mito de Descartes no tengan un valor fundacional. Nada más ajeno a la realidad. Lo que estoy queriendo decir es que necesitamos determinar el futuro ¿si es que lo tiene? de los temas y problemas conceptuales que han conformado a la filosofía de la mente.

- 20- Véase “Sensations and the brain processes” en “Philosophy of mind: classical and contemporary reading. David J. Chalmers. New York, Oxford University Press. 2002. Pág. 60
- 21- La crítica que Quine desarrolla a las teorías conductuales de Gilbert Ryle, llevó a la formulación de otras concepciones, entre ellas, la teoría de la identidad como tipo, que identifica los estados mentales directamente con estados del cerebro, defendida, entre otros, por Köhler, Penfield, Place, Hebb, Feigl y Smart, conocida en oportunidades como teoría central statematerialism.
- 22- Se ha denominado a esta forma de reduccionismo token-tokenmaterialism o materialismo ocasional. Defienden esta tesis autores como Donald Davidson (cuya teoría del monismo anomal puede incluirse dentro de esta teoría), Jerry Fodor y Hilary Putnam.
- 23- Recordemos una vez mas aquí las críticas de Quine y las derivaciones conceptuales de las mismas.
- 24- Para más detalles, véase “La nueva mente del emperador: En torno a la cibernética, la mente y las leyes de la física” Roger Penrose. FONDO DE CULTURA ECONOMICA DE ESPAÑA, 2002
- 25- Analytical Philosophy: Second Series, pp. 1-9. Blackwell, 1968. Reprinted “Philosophy of Mind” David J. Chalmers. Oxford University Press. 2002
- 26- Recordemos que H. Putnam viene de una “tradicción” que propone una forma débil de materialismo no reduccionista y ha sido uno de los defensores del funcionalismo al igual que J. Fodor.
- 27- Recordemos que filósofos como Karl Popper y el neurofisiólogo y premio Nobel John Eccles reformulando el dualismo, introdujeron un tri-ísmo, al que ellos llaman interaccionismo, a partir de la teoría popperiana de los tres mundos. Sin embargo, en contra de las tesis dualistas el conductismo filosófico que parte de los estudios de Wittgenstein y de Malcom del lenguaje ordinario, y cuyo representante más característico es G. Ryle, arremeten contra el dualismo cartesiano y el problema del «fantasma en la máquina», y señala que la pretendida diferenciación entre mente y cerebro es fruto de un error categorial.
- 28- M. Foucault. “Theatrum philosophicum” Anagrama. Colección Argumentos. Barcelona. 1995. Pág. 23
- 29- Hilary Putnam “Brains and Behavior”. “Philosophy of Mind” David J. Chalmers. Oxford University Press. 2002. P. 45
- 30- “Dominio fenomenologico es definido por las propiedades de la unidad o las unidades que lo constituyen, singulas o colectivamente por medio de sus transformaciones e interacciones. Luego, cada vez que se define una unidad o se establece una o mas clases de unidades capaces de experimentar transformaciones o interacciones, se define un dominio fenomenologico” “De maquinas y seres vivos” Humberto Maturana y Francisco Varela. Editorial Universitaria. Santiago de Chile. 6ta Edicion. 1994. Pag. 109
- 31- “Philosophy of Mind” David J. Chalmers. Oxford University Press. 2002. P. 73
- 32- En la medida en que se puede aceptar la existencia de estados mentales -recuerdos, deseos, afectos, percepciones, intencionalidad- es conveniente distinguir las actividades físicas o fisiológicas que los engendran para seguir utilizando la noción de lo mental, aunque de ahí no se infiera la existencia de una entidad (la mente) distinta de las funciones que engendran estos estados.
- 33- Véase “The causal theory of mind” D. M. Armstrong. “Philosophy of Mind” David J. Chalmers. Oxford University Press. 2002.

- 34- “Esta condición originaria y trascendental no es otra que la *apercepción trascendental*. En virtud de nuestro estado, la conciencia del yo en la percepción interna es meramente empírica, siempre mudable, sin poder suministrar un yo fijo y permanente en medio de esa corriente de fenómenos internos. Dicha conciencia suele llamarse *sentido interno* o *apercepción empírica*. Lo que *necesariamente* tiene que ser representado como numéricamente idéntico no puede ser pensado como tal a través de los datos empíricos. Anteriormente a toda experiencia, ha de haber una condición que haga posible esa misma experiencia y que dé validez a tal suposición trascendental. (...) No pueden darse en nosotros conocimientos, como tampoco vinculación ni unidad entre los mismos, sin una unidad de conciencia que preceda a todos los datos de las intuiciones. Sólo en relación con tal unidad son posibles las representaciones de objetos. Esa conciencia pura, originaria e inmutable, la llamaré la *apercepción trascendental*.” Crítica a la razón pura. Inmanuel Kant. A107
- 35- D. M. Armstrong habla de “análisis causal de los conceptos mentales”
- 36- From British Journal of Psychology 47:44-50, 1956. Reprinted “Philosophy of Mind” David J. Chalmers. Oxford University Press. 2002
- 37- U. T. Place “Is consciousness a brain process “Philosophy of Mind” David J. Chalmers. Oxford University Press. 2002. P.56
- 38- Recordemos el emergentismo de Searle, el monismo anómalo de Davidson y la perspectiva intencional de Dennett.
- 39- Nótese que hablo aquí de lo cognitivo y no de sus procesos asociados, una vez que estos, no han sido considerados en la tradición que nos ocupa.
- 40- Véase el texto de Nussbaum, M “Proceeding and addresses of American Philosophical Association” 1995
- 41- Para un análisis más detallado véase Margolis, J. (1984). Philosophy of Psychology. Nueva Jersey: Prentice-Hall
- 42- Carnap, R. (1986). Psicología en lenguaje fisicalista. En: A. J. Ayer (Ed.). El positivismo lógico. México:Fondo de Cultura Económica.
- 43- Ryle, G. (2005). El concepto de lo mental. Barcelona: Paidós.
- 44- Smart, J.J.C. (1963/1991). Sensations and brain processes. En R. Rosenthal (Ed.). The nature of mind. Nueva York: Oxford University Press.
- 45- Recordemos la analogía de la mente como software y el cerebro como hardware.
- 46- Esta es una de las zonas de mayor discusión en el contexto de la comprensión de los procesos cognitivos.
- 47- Dennett, D. “The Intentional Stance” Cambridge, MA.: MIT Press. 1990
- 48- Para un análisis más detallado véase Pierre Jacob “What minds can do: intentionality in a non-intentional world” Cambridge Studies in Philosophy. Cambridge University Press. 1997
- 49- Davidson, D. “Essays on Actions and Events ” Oxford: Oxford University Press. 1980
- 50- Searle, J. “Minds, brains and science” Cambridge, MA.: HarvardUniversity Press. 1984. “The rediscovery of the mind. Cambridge, MA.: MIT Press. 1992. “The future of philosophy”. Philosophical Transactionsof the Royal.Society B: Biological Sciences. 1999.
- 51- Sería mas exacto hablar aquí de cerebro. Para Searle el cerebros causa la mentes.
- 52- El individualismo en la filosofía de la mente es una visión que ocupa un espacio importante en la discusión filosófica contemporánea de la psicología, particularmente en los estudios sobre intencionalidad y la naturaleza de la causación mental.
- 53- Recordemos que los eliminativistas más conocidos en la filosofía contemporánea son Paul y Patricia Churchland. Véase, Churchland, P. (1991). Eliminative materialism

- and the propositional attitudes. En: Rosental, D. (Ed.). *The nature of mind*. Nueva York: Oxford University Press. Churchland, (1995). *Neural Networks and Commonsense*. En: Baumgartner, P. & Payr, S. (Eds.). *Speaking Minds: Interviews with Twenty Eminent Cognitive Scientists*. Princeton: Princeton University Press.
- 54- Recordemos los esquemas del cerebro hechos por Descartes para defender su dualismo sustancial. Asimismo, recordemos las tesis del paralelismo psicofísico dualista y su forma cuestionamiento establecida desde el epifenomenalismo.
 - 55- Los últimos 30 años han sido significativos los resultados y perspectivas sobre la indagación en torno a la naturaleza de los procesos cognitivos. Ejemplo de ello han sido los estudios relacionados con la corteza cerebral donde no se ha localizado nada (zona) que parezca al reconocimiento de objetos. Por su parte, el avance en el estudio de hardware, así como los estudios referidos a como el cerebro procesa y manipula los conceptos, han aportado pistas sobre los mecanismos biológicos donde se asientan los pensamientos.
 - 56- Bennett, M. R. & Hacker, P. M. S. (2003). *Philosophical Foundations of Neuroscience*. Malden, MA.: Blackwell.
 - 57- La comprensión que del todo y la parte esbozan los autores del texto antes mencionado, pierden de vista la naturaleza del principio hologramático. El principio hologramático es otro de los vórtices de la concepción compleja. Fiel a su sentido etimológico, este principio viene a ser una especie de escritura, marca, inscripción en todo el pensamiento renovador. Su fisonomía contiene una combinación sintética de los principios Dialógico y Recursivo, al tiempo que descubre una inédita visión del Universo. En el libro inédito “El todo y la parte: Ensayo sobre el sentido histórico de la Complejidad” Antonio Correa Iglesias, Abel Rodríguez Marisy y Ernesto Domínguez López, hemos desarrollado un análisis del Todo y la Parte desde la perspectiva hologramática.
 - 58- *Philosophical Foundations of Neuroscience*. 2003
 - 59- Para Bennett y Hacker lo que los neurólogos pueden hacer es descubrir las condiciones neurales, y la posibilidad del ejercicio de los poderes distinguiblemente humanos del pensamiento y el razonamiento. Esto lo hacen por correlación entre los fenómenos neurales y las capacidades psicológicas. Pero, advierten, lo que no se puede hacer es volver a emplear nuestras explicaciones psicológicas en términos de razones, intenciones, propósitos, valores, reglas y convenciones por explicaciones neurológicas.
 - 60- La unidad no solo en los esquemas teóricos sino también en sus formas intelectivas, va a ser condición de posibilidad y alternatividad a la ciencia reduccionista que T. Kuhn llamara “ciencia normal”, es decir, una ciencia que no tomaba en cuenta las relaciones y lo que en su elección relacional proporciona. Es aquí donde el legado de la ciencia entra en los dominios del sentido común, a partir de la propia validación de la ciencia.

Bibliografía

- Aristóteles Política. Ciencias Sociales. La Habana, Cuba 1976.
- Bennett, M. R. & Hacker, P. M. S. Philosophical Foundations of Neuroscience. Malden, MA.: Blackwell. 2003.
- C. Geertz El impacto del concepto de cultura en el concepto de hombre. Criterios, Centro Teórico-Cultural, La Habana, Cuba. (2010)
- Carnap, R. Psicología en lenguaje fisicalista. En: A. J. Ayer (Ed.). El positivismo lógico. México: Fondo de Cultura Económica. 1986.
- Churchland, P. Eliminative materialism and the propositional attitudes. En: Rosenthal, D. (Ed.). The nature of mind. Nueva York: Oxford University Press. 1991.
- Churchland, P. Neural Networks and Commonsense. En: Baumgartner, P. & Payr, S. (Eds.). Speaking Minds: Interviews with Twenty Eminent Cognitive Scientists. Princeton: Princeton University Press. 1995.
- David J. Chalmers. "Philosophy of Mind: classical and contemporary reading" Oxford University Press. 2002.
- Davidson, D. "Essays on Actions and Events" Oxford: Oxford University Press. 1980.
- Dennett, D. "The Intentional Stance" Cambridge, MA.: MIT Press. 1990
- Edgar Morin, B. Cyrulnik Dialogue sur la nature humaine. Ed. De l'Aube, Imprime à Sofia, Bulgarie. 2010.
- Edgar Morin La unidualidad del Hombre. Ed. Gaceta de Antropología No. 13, 1997 http://www.ugr.es/~pwlac/G13_01Edgar_Morin.html
- Edgar Morin. El conocimiento del conocimiento. Metodo Tomo III. Cátedra Teorema. España.
- Homero Ilíada. Editorial Pueblo y Educación, La Habana, Cuba. 1990
- Margolis, J. Philosophy of Psychology. Nueva Jersey: Prentice-Hall. 1984
- Michael Foucault. "Theatrum philosophicum" Anagrama. Colección Argumentos. Barcelona. 1995.

- Nussbaum, M “Proceeding and addresses” American Philosophical Association 1995.
- Pierre Jacob “What minds can do: intentionality in a non-intentional world” Cambridge Studies in Philosophy. Cambridge University Press. 1997.
- Platón. La República. Ed. Alianza, S. A., Madrid, España. 1998.
- Roger Penrose. “La nueva mente del emperador: En torno a la cibernética, la mente y las leyes de la física” FONDO DE CULTURA ECONOMICA DE ESPAÑA, 2002.
- Ryle, G. El concepto de lo mental. Barcelona: Paidós. 2005.
- Smart, J.J.C. Sensations and brain processes. En R. Rosenthal (Ed.). The nature of mind. Nueva York: Oxford University Press. 1963/1991.
- Searle, J. “Minds, brains and science” Cambridge, MA.: Harvard University Press. 1984. “The rediscovery of the mind. Cambridge, MA.: MIT Press. 1992.
- “The future of philosophy”. Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences. 1999.