

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE FILOSOFÍA
Departamento de Lógica y Filosofía de la Ciencia



MODELOS NARRATIVOS DE LA MENTE

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR
PRESENTADA POR

Carlos Muñoz Gutiérrez

Bajo la dirección del doctor:

Lucila González Pazos

Madrid, 2002

ISBN: 978-84-8466-262-4

© Carlos Muñoz Gutiérrez, 1995

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
DEPARTAMENTO DE LÓGICA Y FILOSOFÍA DE
LA CIENCIA

*MODELOS NARRATIVOS
DE LA MENTE*

CARLOS MUÑOZ GUTIÉRREZ

DIRECTORA: LUCILA GONZÁLEZ PAZOS

1995

AGRADECIMIENTOS

Todo viaje crea temores, por cuanto nos expone a un medio desconocido, nos acerca a gentes distintas, a costumbres extrañas, rompe la confortable comodidad de la rutina bien conocida, nos obliga a una constante presencia atenta, reflexiva, dispuesta a enmendar la diferencia. Pero, para el viajero acostumbrado, al menos para aquel que sabe como se desarrolla un viaje porque al menos ha iniciado alguno, las dificultades no le asustan tanto.

Posiblemente en el conocimiento sobre los viajes está contenido, como una especie de principio infundado e inverificable, que a cada dificultad le corresponde una ayuda. Siempre aparecerá, cuando nos creamos definitivamente perdidos, la persona que nos indicará el camino. Cuando los acontecimientos, que somos incapaces de comprender o de admitir, parezcan que nos conducen a una situación insostenible, aparecerá algo o alguien que nos saque del aturdimiento.

Pues bien, aunque sabía de las dificultades, decidí afrontar un viaje, porque también estaba convencido de que, a la vez, encontraría ayudas. Muchas veces se desearía mencionar todas las dificultades e impedimentos, para potenciar el valor de lo recorrido y la importancia de los apoyos recibidos para sortear escollos y trampas. Dejaré en silencio esta relación, pero no puedo por menos declarar mi agradecimiento a las siguientes personas que al final se convirtieron en compañeros de viaje.

En primer lugar, mi Directora de Tesis, Lucila González Pazos, que confió en mí cuando yo ni siquiera me había planteado que tuviera que hacerlo.

Paloma García Abad, leyó todo el manuscrito y, a pesar de su disgusto por las innumerables faltas y errores, hizo importantes correcciones que espero permitan una lectura más amena y ordenada. Evidentemente si eso no se produce, será naturalmente porque la materia prima, por mucho que se la revista de seda, oscura se queda.

Finalmente, Rosa Casanova Lafarga que además que acometer la laboriosa tarea de mecanografiar prácticamente la totalidad de este trabajo, afrontó otra mucho más difícil, la de convivir conmigo durante el proceso de su creación, que sé que requiere mucho más que una dosis elevada de paciencia...

A todas ellas mi más sincero agradecimiento.

INDICE DE MATERIAS

1.- INTRODUCCIÓN	5
2.- METODOLOGÍAS PARA EL ESTUDIO DE LA MENTE	13
2.1.- PRESENTACIÓN	13
2.2.- EL PROBLEMA METODOLÓGICO	15
2.3.- EL ESTADO ACTUAL	20
2.3.1.- ORÍGENES	20
2.3.2.- LA BÚSQUEDA DEL OBJETO PSICOLÓGICO	28
2.3.3.- EL LARGO CAMINO DE LA FILOSOFÍA	32
2.3.4.- EL REDESCUBRIMIENTO DE LA INTENCIÓN	36
2.4.- LA SÍNTESIS TEÓRICA	45
2.5.- EL PARADIGMA COGNITIVO	56
EL FUNCIONALISMO	59
LA TEORÍA DE LA INFORMACIÓN	66
LA METÁFORA COMPUTACIONAL	70
LA INTELIGENCIA ARTIFICIAL	75
LA METODOLOGÍA RECONSIDERADA	81
2.6. LA ACTITUD INTENCIONAL	90
3.- EL DESENCANTO	102
3.1.- EL DESENCANTO EN PSICOLOGÍA	106
3.2.- LA INFORMACIÓN	111
3.3.- EL SÍMBOLO	118
3.4.- LA REPRESENTACIÓN	128
3.4.- LA CONCIENCIA	150

4.- UN MODELO NARRATIVO DE LA MENTE	166
4.1.- DEL PROCESO AL RELATO	166
4.2.- LA NARRACIÓN	173
4.3.- LA ESTRUCTURA MODAL DE LA NARRACIÓN	188
4.4.- LA METÁFORA	197
4.5.- EL YO COMO NARRADOR Y PERSONAJE	208
5.- LA MEMORIA	219
5.1.- ¿EXISTE LA MEMORIA?	219
5.2.- LOS USOS DE LA MEMORIA	230
Mnemósine y Leteo	230
Memoria y Metáfora	234
Reconstrucción y Memoria	241
Memoria y Conocimiento	245
Memoria-Resumen	252
5.3.- LA AUTOBIOGRAFÍA	255
5.4.- AUTOBIOGRAFÍA Y LENGUAJE: EL CASO DE PAUL DE MAN	269
6.- LA IDENTIDAD PERSONAL	279
7.- DEL CONOCIMIENTO	296
7.1.- DE MAPAS	296
7.2.- LA SIMULACIÓN	304
8.- BIBLIOGRAFÍA	311

1.- INTRODUCCIÓN

El presente trabajo es el resultado de dos fuentes iniciales, por un lado un interés teórico en los temas que trata, que viene de antiguo y que a lo largo de bastante tiempo he estado cultivando de alguna u otra forma, pero, por otro lado hay un componente, que le da forma y organización, que podría denominar vital y que consiste esencialmente en una reflexión en este recorrido teórico aludido como fuente primera. Es vital en el sentido en el que el tema de esta investigación - la mente o ciertos aspectos y procesos cognitivos de ella - son objeto, sujeto y medio. De esta manera, se puede realizar una aproximación a la mente humana de diversas formas. Esta que sigue la denomino vital un poco en contraposición a los acercamientos científicos imperantes, otro poco en tanto que como hilo conductor y organizativo hay un aspecto autobiográfico importante, no en la manera que puede encontrarse en una novela o un diario, sino en que los temas tratados y su orden es el resultado más que de una lógica de tres actitudes personales: una intención, un lamento y una descripción.

Finalmente es vital porque pretende del análisis ofrecer una explicación del uso que comúnmente hace un sujeto de sus procesos mentales y no tanto de los procesos mismos. En este sentido me alejo de la tradición cognitiva, un poco por necesidad y otro poco como una reivindicación metodológica. Considero que me será más útil aclarar cómo y cuándo recordamos, para que nos sirva este acto y que valor le damos, que ofrecer una explicación del proceso de recordar sin tener en cuenta ni el contenido recordado, ni el momento del recuerdo, ni la emoción que puede producirnos. Considero igualmente que ofrecer una descripción de la mente tal y como la usamos y la valoramos - casi en un sentido superestructural - será de mayor interés que una explicación de su funcionamiento como sistema de procesamiento de información. Lo que pretendo, y este es el aspecto autobiográfico, es contar que mecanismos, intenciones, facultades, estrategias, emociones y procesos emplearía al contar, por ejemplo, la historia de mi vida.

UNA INTENCIÓN

No tengo más intención que reconstruirme ciertos estados propios, que posiblemente ocurran en otros. Reconstruirlos bajo la idea rortiana¹ de ofrecer una redescrición de un sendero que recorreremos a menudo. Encuentro una línea que comienza con el tiempo prosigue con la memoria se instauro en el yo consciente, en la autoidentidad y que se prolonga gracias al conocimiento. Este sendero que me propongo seguir no tiene un alcance científico, no pretende descubrir o hallar verdad alguna, sino, al contrario, cartografiarlo para no perderme cuando frecuentemente experimento que lo recorro.

UN LAMENTO

No he encontrado en la literatura científica nada que me permita o facilite este trabajo cartográfico. Nada que muestre cómo establecer una línea transitable entre una colección de islas:

- ¿ Por qué el tiempo transcurre a diferentes velocidades?
- ¿ Quién narró la historia que nos llega?
- ¿ Cómo se configura la historia de uno mismo?
- ¿ Qué mantiene unido a los acontecimientos propios?
- ¿ Qué es la memoria?
- ¿ Cómo se colocan los recuerdos en una línea temporal?
- ¿ Cómo usamos la memoria?
- ¿ Cuándo la usamos?
- ¿ Por qué la usamos cuando no queremos recordar nada?
- ¿ Cómo nos identificamos en los recuerdos?
- ¿ Qué es la consciencia?
- ¿ De dónde surge la identidad personal?

¹ *El trabajo de Richard Rorty, Contingencia, Ironía y Solidaridad me ha influido notablemente al estructurar el conjunto de contenidos a tratar y en la manera de tratarlos, a lo largo de las páginas que siguen se verá de una forma más concreta. He tomado prestadas de él un conjunto de términos que son referencia constante como punto final.*

- ¿ Por qué termino estando presente siempre?
- ¿ Cómo me relaciono con el exterior?
- ¿ Qué es el conocimiento?
- ¿ Cuándo tenemos la intención de conocer?

UNA DESCRIPCIÓN

Si logro un camino entre tal disperso y variado archipiélago de cuestiones me permitiré breves descripciones de los hitos, para que si alguien deseara utilizar el mapa trazado pueda orientarse no sólo atendiendo al marco geográfico dado, a las coordenadas que definen los puntos cardinales convencionales, sino también a lo que se pueda observar en cada momento. A los contenidos por donde pasamos. En este sentido, sin pretender ser exhaustivo, me permitiré confrontar los contenidos presentes en mí con la tradición intelectual, por cuanto mi paso es fugaz y puede ofrecer sólo ciertos aspectos del paisaje. De esta forma quien llegue en invierno, de noche, cuando amanece o cuando el sol se ponga, pueda a pesar de ello orientarse.

Esta es la parte de construcción del *road book* del camino que pretendo cartografiar. Un camino subjetivo por la mente humana tal y como la encuentro.

Pretendo describir un viaje, en el que me encuentro, pero de él quiero hablar de ciertos paisajes vistos, de ciertas emociones tenidas. Aquellas por lo que valoro la travesía que realizo. También aquellas que más firmemente me indican que estoy en movimiento. Aquellas que me diferencian un lugar de otro y que tras mi sorpresa, me acentúan mi condición de viajero.

Decía Anfbal, en su paso por los Alpes, que si no encontraba un camino lo abriría. Yo puedo afirmar lo mismo, así que a veces el camino puede parecer insensato, agotador; otras será más cómodo. Dependerá si paseo por un valle o me introduzco en una sima, si pretendo escalar una pared o caminar por un prado, lo que debe quedar claro, y lo se, es que posiblemente de este paseo no quede camino, ni siquiera senda, pero si alguien quiere repetirlo le puede servir de ayuda.

¿ Cómo puede ayudar a alguien un camino que la maleza y el matorral engulle tras

el inmediato paso del viajero? Posiblemente estas descripciones no puedan volverse a ver. Tal vez el siguiente tenga que reinterpretarlas, reconocerlas.

Posiblemente mi propuesta sea meramente metodológica. Dibujar una metodología que pueda acercar a cada uno a la colección de problemas propios, que, como a mí, le inquietan. ¿Acaso soy el primero? No, sin duda; pero pienso, porque la naturaleza devora rápidamente, que me enfrente a recorrer una senda tal y como -me temo- quedará tras mi viaje. Oculta, el medio tranquilo y yo malherido de atravesar zarzas y abrojos.

¿En qué medida el mapa que pueda trazar tendrá que ver con otros trazados? Esencialmente en dos puntos particulares:

(1) El primero es crítico y en este sentido acepto y me uno al sentido de "crítica literaria" que ofrece Rorty:

*" Lo que deseamos saber es si hemos de adoptar aquella imagen de esos hombres [La Tradición Filosófica o al menos cierta tradición]. Iniciamos la respuesta a esa pregunta experimentando con los léxicos que esos hombres elaboraron. Nos redescubrimos a nosotros mismos, redescubrimos nuestra situación, nuestro pasado, en estos términos, y comparamos los resultados con redescubrimientos alternativos que utilizan los léxicos de figuras alternativas. Nosotros, los ironistas, tenemos la esperanza de hacernos, mediante esa redescubrimiento continua, el mejor yo que podamos. "*²

De esta forma debo recorrer cierta tradición que me permitirá - en la medida en que sea capaz - acercarme a ciertas redescubrimientos o distanciarme de ellas. Además este sentido crítico - matizando la noción rortiana y uniéndome a ciertas voces levantadas recientemente en el ámbito de la psicología, que denominaré, *postcognitiva* - pretendo generalizarlo, no tanto, a la manera kantiana de búsqueda de condiciones de posibilidad o imperativos categóricos, sino mejor desde el punto de vista metodológico, es decir, que cuente como una aproximación posible e interesante al estudio y comprensión de la mente humana.

² Richard Rorty. *Contingencia, Ironía y Solidaridad*. Paidós, Barcelona, 1991, págs. 97-98.

Ocurre, sin embargo, que método y objeto de estudio coinciden plenamente y así desde los paradigmas científicos imperantes resultará cuanto menos chocante. Lo que propondré es a la vez que muestro una redescrición de mí mismo, presentarla como un método válido de redescrición de otros, como un método válido de estudio del funcionamiento de la mente humana en la actividad diaria de un hombre en un mundo real.

Desde esta perspectiva hay una reflexión filosófica o metafilosófica de cuestionamiento de las posturas recientes en la ciencia cognitiva. Si redescribiéndome consigo poner en claro las estructuras, facultades, estrategias, preferencias, etc. con las que no solamente logro sobrevivir en un mundo social más o menos complejamente establecido, sino también con las que realizo las actividades mentales que se dan cuenta de mi supervivencia; ofreceré además una demarcación de otros léxicos, de otras redescriciones que forman parte de la tradición científica y de las personas que se han ocupado de estos mismos asuntos.

Este sentido crítico no es en absoluto casual, sino que proviene de "*esa redescrición continua*" que me ha llevado a mí mismo a verme desde una conducta que responde a estímulos, pasando por un sistema de procesamiento de información, a un narrador que constantemente se *cuenta* a sí mismo lo que le acontece. Y a la vez que ha intentado condicionar conductas, construir máquinas inteligentes para reducirse sencillamente a recordar, a construir una imagen de sí mismo que destaque lo que es "*posible e importante*"³.

Y este punto final me enlaza igualmente a otros que han cartografiado este camino. Este otro punto de enlace es la esperanza de la que habla Rorty, a saber:

(2) La esperanza de hacernos "*el mejor yo que podamos*". Para ello, y aquí tomo como objeto de estudio la mente tal como la ha asumido la ciencia cognitiva, necesito revisar el modo por el que logro contarme a mí mismo y a los demás mi pasado y mi futuro, pero también las estructuras y facultades por medio de las cuales lo consigo

³ cfr. op. cit. pág 44

y finalmente el relato mismo.

Probablemente para quien esté habituado a leer a autores de ciencia cognitiva no consiga colocar estas páginas en una línea continua, posiblemente tampoco para quien tenga intereses filosóficos y casi sin duda al que realice especulaciones sobre la ciencia. Y se que ésta va a ser mi principal dificultad, y ello me preocuparía a no ser porque no tengo ninguna intención de situarme en ninguno de esos "*léxicos últimos*", sino simplemente utilizarlos como ha quedado descrito en las líneas citadas de Rorty y en la explicación adicional. ¿Pero entonces por qué hablo también de tal esperanza? Porque creo que esa esperanza sí supone una línea continua con aquellas preocupaciones teóricas, y también con novelas o poemas, con diarios y autobiografías, con sistemas y máquinas. Y si finalmente ni siquiera se encuentra, me justificaré diciendo que al menos fueron léxicos que con más o menos frecuencia, más o menos intensidad, estuve comparando para mi redescipción.

Así en el primer capítulo intentaré ofrecer una metodología, o al menos ciertas ideas metodológicas, que regirá el resto del trabajo. Esta aproximación es el resultado de una revisión de la psicología y más especialmente de la actual psicología cognitiva. Arrancando de más lejos ofreceré lo que creo que fueron los objetivos de este paradigma para intentar mostrar cómo se fueron diluyendo en la investigación hasta arrojar otros bien diferentes. Para ello me serviré de algunos autores -a los que he denominado *postcognitivos*- en algunas de sus obras.

Posteriormente intentaré enmarcar mi recorrido por la psicología actual dentro de un marco científico más global, donde siempre he buscado ciertas respuestas a ciertas preguntas y donde a menudo no las he encontrado ni siquiera formuladas. Este recorrido sigue siendo esencialmente metodológico y mis conclusiones se unirán a una tradición, que curiosamente siempre me ha sido bastante lejana, que podría situarse en Bergson, Monod y terminarse en Pryogine o M. Serres, aunque antes hubo muchos otros y durante también, y posiblemente después vengan muchos más.

Tras ello, lógicamente parece seguirse una segunda parte más descriptiva donde ofreceré una versión de los conceptos que fundamentan la vida humana en el mundo, en la doble dimensión que supone la construcción del sujeto y de su mundo. Estos conceptos son

principalmente la mente, la conciencia, el yo y la memoria. La versión que ofrezco de ellos es indudablemente la mía en el sentido de qué significado les otorgo, cómo los utilizo y de qué los relleno.

Este punto constituirá el mostrar mi "*léxico último*", tal y como lo entiende Rorty y que queda magníficamente reflejada en esta cita:

" Todos los seres humanos llevan consigo un conjunto de palabras que emplean para justificar sus acciones, sus creencias y sus vidas. Son esas palabras con las cuales formulamos la alabanza de nuestros amigos y el desdén por nuestros enemigos, nuestros proyectos a largo plazo, nuestras dudas más profundas acerca de nosotros mismos, y nuestras esperanzas más elevadas. Son las palabras con las cuales narramos, a veces prospectivamente y a veces retrospectivamente la historia de nuestra vida. Llamaré a esas palabras el "léxico último".

Es último en el sentido de que si se proyecta una duda acerca de la importancia de esas palabras, el usuario de éstas no dispone de recursos argumentativos que no sean circulares. Esas palabras representan el punto más alejado al que podemos ir con el lenguaje: más allá de ellas está sólo la estéril pasividad o el expediente a la fuerza."⁴

El sentido de "*último*", que acepto, constituye evidentemente el límite de mi reflexión actual. Podría decir al finalizar *esto es todo*, y para bien o para mal lo será. Como no tengo intención de llegar al expediente de la fuerza y como entiendo y asumo el sentido de ironía que Rorty añade a su reflexión, aceptaré toda crítica pertinente y me disculparé diciendo que mi constante redefinición en mi esperanza de hacerme el mejor yo que pueda me ayudará a superar, si acaso, mi posición actual.

Así planteado parece que nada permito tras el punto final; pero de igual manera así como utilizo otros léxicos en esta sección, esperaré se me usara. Porque en este punto realizaré una revisión histórica, mediatizada por mi historia, de las tesis filosóficas y psicológicas, pero también de presentaciones literarias y de pretensiones científicas. En último término analizaré y compararé otros léxicos últimos con el mío propio.

⁴ *op. cit. pág. 91*

Posteriormente concluiré la presentación de mi léxico integrándolo dentro de un marco general, es decir, ofreceré en dos pasos una descripción de la mente humana tal y como entiendo que estructura, interpreta, visualiza y cuenta el medio en el que se desarrolla. Esta será la sección más objetiva y generalizable, donde se muestre el uso de la metodología presentada para edificar una idea de mente relevante a dos niveles, como objeto del estudio y como sujeto de una vida.

Como sujeto de una vida me permitirá terminar este trabajo realizando ciertas reflexiones filosóficas que culminarán por un lado el trabajo cartográfico y por otro ofrecerán el valor y el significado de lo que constituye para mí "*lo posible y lo importante*". Mi redescrición.

Estas reflexiones girarán principalmente sobre la memoria, siguiendo muy de cerca, casi como un sujeto experimental, la obra de Marcel Proust o de Janet Frame, pero también de otros autores principalmente literarios que han elaborado diarios o autobiografías; el conocimiento, aproximándolo a la noción de simulación y recapitularé todo ello ofreciendo algunas acotaciones a la idea de identidad personal que espero logren dar cuerpo, valor y sentido a este trabajo que parece no tenerlo. Desde luego no debe buscarse aquí una utilidad a la manera en que la metafísica pretendía ofrecer, aquella de aportar un fundamento último y definitivo, sino que soy muy consciente de que tanto el tiempo como el azar intervienen en gran manera en la vida de los hombres, y a diferencia de lo que parece ofrecer la ciencia, no sólo no pretendo superarlos, sino acaso unirme a ellos.

La lectura de esta páginas que comienzan tendrán igualmente un fin, posiblemente el que pone el punto final, pero esta -digamos- intrascendencia o temporalidad no me preocupa en absoluto sino que la busco, con el convencimiento de que nada escapa del tiempo ni del azar. A lo sumo lo que pretendo es fluir erguido en su corriente, tan erguido como pueda para mirar atrás y apreciar el camino recorrido y adelante para anticiparme a los obstáculos que se me presenten por el camino.

2.- METODOLOGÍAS PARA EL ESTUDIO DE LA MENTE

En el desarrollo de la ciencia, se puede comprobar una y otra vez que las propiedades del mundo que son más accesibles al ser humano, aquellas que nos preocupan, o sobre las que se escriben novelas, no son las mismas que pueden ser estudiadas científicamente

J.A. Fodor

2.1.- PRESENTACIÓN

Este primer capítulo pretende situar el estado actual en el que se encuentra el estudio de la mente. Dado que mi preocupación no es histórica, ni polémica -al menos en este momento- pasaré por alto una serie de planteamientos iniciales que todo estudio riguroso de este tipo debería acometer. Obviaré, en estos instantes, abordar la noción de mente, recorreré de prisa la historia del pensamiento que tal concepto, como constructo teórico, ha generado. Mi intención aquí es llegar al estado más consensuado en el que la mente, como objeto de estudio de varias disciplinas, filosofía de la mente, ciencia cognitiva, biología y sentido común, se encuentra. Es decir, lo que denominaré el paradigma cognitivo. Sin embargo, estas líneas introductorias pretenden destacar una dualidad extraña a la ciencia en general. Esta dualidad se produce en el momento en que podemos considerar a la mente como objeto de estudio y como concepto teórico explicativo de alguna otra cosa. Esta dualidad va a estar constantemente presente en esta reflexión inicial, por cuanto pretendo de su clarificación arrancar lo que de positivo y personal pueda ofrecer. Más concretamente, el interés del hombre, su curiosidad, parece insatisfacible, nada queda oculto a la mirada inquisidora del hombre teórico, y mucho menos el hombre mismo. El hombre para otro hombre y para sí constituye un entramado omnipresente. Siempre hay una persona, tal vez ella misma, presente

en cualquier momento de reflexión. Nuestro mundo, nosotros, se configura en compañía. Esta constante presencia hace que para cualesquiera acción o pasión existan al menos dos elementos involucrados; causalmente involucrados. Nuestra actividad en el mundo exige acciones que, puestos a investigar, deberemos explicar, pero asimismo, nuestra presencia en el mundo y su constancia, puestos igualmente a investigar, debe ser explicada.

¿Cómo nos explicamos la constancia del mundo? ¿Cómo actuamos en él? Son preguntas que exigen una aclaración causal. La necesidad de dicha aclaración no es un mero capricho especulativo es nuestra manera de vivir, el hecho mismo de vivir.

Pues bien, entre otros, el concepto de mente logra unificar nuestra involucración en el mundo. Es decir, nuestro vivir. Desde un polo, la mente es aquello por medio del cual el mundo se hace constantemente presente. Desde el otro, la mente es aquello que nos permite explicar las relaciones, los acontecimientos, los estados que constituyen dicho mundo. Y además, todo ello en ello. Esto es, lo que quiera que la mente sea, quien quiera que la posea, como quiera que funcione, está dentro, pertenece, se involucra con lo que hemos denominado mundo.

En esta dualidad, que como vemos, ni siquiera está bien diferenciada, quiero situar la historia de la mente. En un extremo la mente como objeto de estudio, en el otro la mente como concepto explicativo. Si admitimos lo primero, lo externo a ella queda enfrentado; si lo segundo la conducta de dicha mente es el objetivo final. Más globalmente, la mente queda entre medias del mundo como origen y del mundo como fin. Y en el mundo siempre está esta mente que hemos hipostasiado retóricamente.

La estrategia será la siguiente. En primera instancia rellenar con contenidos esta reflexión previa que mostrará la amplitud de la problemática que conlleva el que exista algo en el mundo que pueda, por ejemplo, hablar de él. Retomar posteriormente el recorrido histórico doctrinal hasta lograr una descripción lo más completa posible de cómo se ha solucionado esta problemática hasta el momento. A partir de aquí lo que queda evidentemente es intentar mejorar la comprensión que poseemos actualmente.

2.2.- EL PROBLEMA METODOLÓGICO

Las disquisiciones metodológicas iniciadas en psicología y en filosofía de la mente se han centrado principalmente en dos aspectos:

- (1) Por un lado, el aspecto filosófico que está interesado en caracterizar la ontología de los constructos teóricos de los que habla esta reflexión y del lenguaje con el que se habla de ellos.

Desde luego esta reflexión, iniciada con Descartes, recorre dos polos esenciales y terminales, a saber, la materia y el espíritu o en cualquiera de sus traducciones: *Cuerpo/Mente, Estructura/Función, Hardware/Software, Realidad/Representación.*

Esta dualidad exige indudablemente explicar que tipo de lenguaje podemos utilizar para hablar de la materia y con cual otro del espíritu, o si podemos mediante un lenguaje mediar, traducir o interpretar un elemento en otro. Si por el contrario, podemos concluir que alguno de ellos es inexistente, irrelevante o improductivo.

Dependiendo de donde nos situemos teóricamente en este línea que une la materia y el espíritu podemos encontrarnos con las teorías, o quizá mejor metateorías, que pretender cerrar filas en torno al espíritu, mentalismo; a la materia, los derivados fisicista, reduccionistas. Y los que se creen capaces de incluir uno en el otro u otro en el uno ofreciendo descripciones materialistas de la mente o mentalistas de la materia; funcionalistas, computacionales, teóricos de la identidad, etc.

Los objetivos de esta discusión parecen perderse en el curso de la historia o, a lo sumo, me parece que tendremos que remontarnos aguas arriba al origen del problema. Con esto quiero decir que, después de tanto tiempo, parece haberse oscurecido el objetivo que se quería lograr, que no es sino la

especificación ontológica de estos conceptos. Sin embargo, lo que resulta difícil de decir es cuál puede ser la utilidad o el valor que puede traer a la comprensión del hombre la especificación de estos conceptos. A lo sumo debe permitir la selección del lenguaje, de la tecnología y de los recursos con los cuales pudiéramos mejorar nuestra comprensión.

El dualismo cartesiano fue la estrategia que permitió a Descartes desechar su duda, probar la existencia de Dios y presentar al hombre en una posición privilegiada dentro del mundo natural. Su habilidad fue notoria sin duda, pero desde la lejanía parece difícil recomponer la fuerza que poseía para poder inaugurar una tradición de pensamiento que aún hoy genera fuertes polémicas. Tal vez la fuerza del dualismo cartesiano consistió en cuestionar mucho más todavía aquello que quería probar. El dualismo levantó una dicotomía a la que el hombre fue, es y será muy sensible. Esta dicotomía **Verdad/Falsedad** aporta los valores finales a cualquier acción humana y esto es importante. Saber si algo, teoría, idea, interpretación, acción, etc, es o puede llegar a ser verdadero es importante para comprender los movimientos de las cosas y de las personas.

¿De qué manera se relacionan estos valores con la doble cualificación ontológica que obtuvo Descartes? Evidentemente al separar la realidad en dos ámbitos impenetrables se pone en duda la comunicación entre ellos. ¿Cómo si lo que veo son ideas, impresiones o representaciones de las cosas, puedo estar seguro de que ofrecen una imagen adecuada de ellas?

Esta duda esencialmente epistemológica, -y como tal posiblemente irresoluble- hace volver casi inmediatamente la mirada al asunto ontológico. De tal manera que si el vacío generado, ciertamente desde la experiencia fenoménica, puede salvarse con la construcción de un puente, estrecharse o eliminarse, mataríamos dos pájaros de un tiro. Al asegurar una especificación ontológica solucionamos de paso las dudas epistemológicas que surgen con la diferenciación de sustancias.

(2) Bajo la protección ontológica que flota en los círculos teóricos, la Psicología desde su segregación de la Filosofía inició su concreción como ciencia especificando el objeto que había que estudiar. Esta vez no interesa tanto de qué estofa esté hecho sino cuál, si lo que se persigue es una mejor comprensión del individuo humano, es el objeto de estudio adecuado a esta intención. Primero debemos poner nuestros esfuerzos en la búsqueda, definición y concreción de esa materia pensante cartesiana y después indagar qué método podemos disponer para tal propósito. Si la mente es algo propio de cada cual, inaccesible a otros, incorregible en sus estados, nuestra única forma de mostrarla a la luz será por introspección. Esto, que ya muy bien vio San Agustín, es indudablemente consecuencia de la especificación de lo mental realizada por Descartes. Pero, ¿es objetivo este método? ¿Nos lleva a dónde queríamos llegar? Estas preguntas recorren la historia de la psicología como ciencia. Así, al revisarla, nos encontraremos desde aquellas reflexiones metafísicas sobre el alma hasta una concentración exclusiva en la conducta o una vuelta a la mente. Pero cada paso dado responde a un intento por localizar el objeto del que podíamos hablar sin quebrantar las normas científicas y metodológicas del momento. Parece que la Psicología se haya movido más en busca de algo permisible, metodológicamente, de lo que pudiéramos hablar, que de realizar un verdadero esfuerzo por comprender y, si cabe, explicar el comportamiento del individuo humano, su manera de captar y dotar de sentido al mundo circundante, su pervivencia individual, su posición en el mundo social y toda esa serie de temas que constituyen la verdadera preocupación de los hombres.

Dependiendo de si lograba alguna forma de legitimar algo de que hablar según un lenguaje seleccionado, el objeto de la psicología se desplazaba. Es cierto que la capacidad de movimiento, el dominio de las cosas que tienen que ver con el hombre, es más bien limitado, tan limitado como la dicotomía cartesiana. Por eso en Psicología la línea es la que une la mente con la conducta.

La introspección, el funcionalismo, el conductismo, los sistemas de procesamiento de información, la metáfora computacional son y han sido estrategias con las que, haciendo uso de un determinado lenguaje, se podía hablar de ambos elementos propios del hombre.

La extensión de esa conversación variaba según la orientación ontológica subyacente y según el grado de rigor y rigidez en la forma de hablar. Pero, la preocupación por ir detrás, de hablar... mejor que hablar de qué hablar se fue alejando a dominios más literarios o poéticos, menos generalizables y en consecuencia, menos científicos.

Aunque no pretendo poner en duda ni la necesidad, ni la utilidad de esta forma de proceder, lo que me interesa es evitar la obligación de tener que elegir, posicionarme en algún punto del dualismo cartesiano, seleccionar el lenguaje a emplear, explicitar y atenerme a unas normas de rigor. Y sobre todo evitar generalizar.

Si la Filosofía de la Mente, hasta ahora, ha pretendido esclarecer la mente intentando responder a preguntas tales como:

¿Cómo podemos acercarnos a la comprensión de aquello que sólo se muestra vía alguna otra cosa?

¿Existe algo como la mente?

¿Tiene la mente una capacidad causal en las conductas humanas?

Y la Psicología ha afrontado preguntas tales como:

¿Cuáles son los procesos que realizamos para desarrollar una función?

¿Cómo elaboramos los estímulos provenientes del mundo exterior?

¿Cuáles son nuestras capacidades y nuestras limitaciones?

Nuestras preguntas son más bien de este tipo:

¿Qué estrategia o proceso y mediante qué recursos sobrevivimos como sujetos en el mundo que habitamos?

¿Cómo permanecemos, cambiando, idénticos a nosotros mismos?

¿Cómo interpretamos los acontecimientos del mundo y cómo los integramos en nuestras autodescripciones?

¿Cómo elaboro una imagen propia y cómo la muestro a los otros?

¿Cómo afecto y soy afectado?

Todo está relacionado, indudablemente, y nada es ajeno a nada; pero, en pos de lograr el mayor número de respuestas a mis preguntas, evitaré las normas metodológicas sustituyéndolas por un marco general teórico de reflexión. Y, a pesar de esto, me detendré a legitimar mi decisión.

Mostraré cómo la Psicología se ha detenido en el momento en que ha encontrado el lenguaje, las herramientas y el modelo que le permite afrontar la interacción mente/mundo si tener que dudar de la verdad de nuestras percepciones y pudiendo explicar la acción causal del hombre en ese mundo exterior. Pero el hallazgo de este modelo y del lenguaje ha centralizado, salvo excepciones, el trabajo teórico alrededor de sí mismo perdiendo quizá la posibilidad de decir algo interesante sobre el hombre. Por otra parte, la filosofía de la mente se limita a especular sobre el marco teórico en el que el modelo generado ha quedado inscrito sin estudiar en profundidad los contenidos que lo constituyen.

2.3.- EL ESTADO ACTUAL

2.3.1.- ORÍGENES

Los griegos no se plantearon nunca un problema mente-cuerpo, a lo sumo advertían una diferencia en cuanto que el alma o intelecto entraba en la escena del conocimiento para aprehender lo común de las cosas, aquello que de alguna manera perviviría como un universal, los conceptos abstraídos que constituirán con el paso del tiempo la sabiduría del hombre. Es verdad que Platón distinguía un alma, pero ésta estaba en otro mundo, formaba parte de las ideas. El acto fundacional del hombre eliminaba el problema al crear una tensión para recuperar la dimensión propia del hombre o de su alma en el mundo de las ideas. Pero no existía el problema moderno de la distinción mente y cuerpo. Y no existía porque estaba claro que cuerpo y alma eran dos cosas de dos mundos. La ontología platónica es clara, no existía ninguna preocupación para comprender como venían a unirse, como podían interaccionar dos cosas distintas. No había que mediar, buscar una explicación, legitimar un conocimiento. Todo estaba en su sitio y si se perdía el lugar original había que luchar por recuperarlo, pero nada más.

Fue Descartes, como digo, el primero que ofreció una caracterización de lo mental tal que originaba una serie de conflictos. Unificó en la esfera de lo mental lo que para los griegos formaba parte del cuerpo, las sensaciones y percepciones, con aquello que era ajeno incluso al hombre, pensamiento y conocimiento. Calificando además como mental cualquier actividad del hombre que no entrara dentro del mecanismo del cuerpo. Resulta paradójico que en la concepción mecanicista imperante de la naturaleza y del hombre, se le ocurriera a Descartes tal división radical. Volveremos posteriormente a este punto; pero a veces pienso que Descartes estuvo muy oportuno al percibir un salto cualitativo importante del hombre con respecto al

medio natural mecánico, y con el mundo metafísico platónico que suponía una división ontológica sólo explicable mitológicamente.

No parece que los historiadores de la filosofía hayan localizado la fuente de la ocurrencia cartesiana. ¿Cómo, si el mundo, los animales e incluso parte del hombre se comporta mecánicamente; cómo si no podemos distinguir una máquina de un animal⁵, si el hombre mismo posee igualmente una estructura mecánica semejante, puede Descartes haber diferenciado o detectado algo que escapa a esta estructura? Si nunca antes se había establecido tal diferencia - quizá en San Agustín - ¿en dónde pudo advertir Descartes la posibilidad de agrupar en una única sustancia cosas tan diversas como las sensaciones, dudas, pensamientos, conceptos, voliciones, sentimientos e ideas de la imaginación?⁶ . El rastreo que hace Rorty, -quien está igualmente sorprendido de la ocurrencia cartesiana- parece correcto. Al menos nos sirve como una primera aproximación a un concepto del que posteriormente tendremos que ocuparnos y que posiblemente tengamos que recuperar. Efectivamente, Descartes advirtió algún parecido entre nuestro sentir dolor y nuestras verdades matemáticas, entre nuestras imaginaciones subrealistas y nuestra idea de Dios. Todas estas ideas⁷ parecen compartir algo, posiblemente algo que el sujeto pone en ellas. Para Rorty el factor común era la indubitabilidad, esto es, la imposibilidad, tanto propia como externa (incorregibilidad), de equivocarme al darme cuenta de aquello en lo estoy pensando, lo que siento, imagino, dudo o temo, es efectivamente lo que pienso, siento, imagino... Y si es así -como igualmente bien ha visto Rorty y otros comentaristas- la intención de Descartes es poner el concepto de conciencia en el panorama, no sólo de la ciencia, sino sobre todo en el de la vida. Descartes al introducir el dualismo en filosofía divide el mundo no sólo en dos sustancias, lo

⁵ cfr. R. Descartes, *Discurso del Método*, 5

⁶ cfr. R. Descartes, *Meditación II*

⁷ cfr. R. Rorty, *La filosofía y el Espejo de la Naturaleza*, cap I, 5. Madrid, Cátedra, 1979. Una reflexión interesante del proceso de surgimiento de la mente consciente se puede encontrar en Kathleen V. Wilkes, ---, *yìshì, dum, um, and Consciousness*, en A.J. Marcel y E. Bisiach (eds.) (1988), pp. 16-41.

mental y lo físico, sino que expresa lo mental como consciente. Esta "ocurrencia" que para Rorty ha traído consecuencias problemáticas para la historia del pensamiento, ha sido para otros⁸ un acierto científico que se ha olvidado durante largo tiempo.

Al igualar mente con conciencia, al establecer dos ámbitos distintos de realidad radicalmente diferentes y de difícil comunicación Descartes abre una extensa problemática que podemos integrar en esos dos polos referidos (materia/espíritu) y deja igualmente abierto, o al menos se nos hace comprensible, que el conocimiento sea problemático y también que ambas sustancias cartesianas requieran una investigación específica.

Descartes mismo, quien como filósofo o epistemólogo parece fracasar, avanza un nivel científico de indudable interés. Parece ya reconocer que nuestra actitud o actividad en el mundo requiere, para su explicación, un nivel intencional que refiera al mundo y que produzca creencias, es decir una representación del mundo que aporte un sentido y de la que somos conscientes.

Observemos el siguiente texto:

*"Aunque esta pintura, transmitida hasta el cerebro en la forma descrita, retenga siempre alguna semejanza con los objetos de que procede, sin embargo no debe creerse por esto, tal y como ya he dado a entender, que fuese en virtud de esa semejanza como da lugar a que nosotros lo sintamos, tal y como si existiesen otro ojos en nuestro cerebro mediante los cuales pudiésemos apercibirnos de ella. Más bien, son los movimientos en virtud de los cuales se forma tal imagen los que, actuando de forma inmediata sobre nuestra alma, en tanto que está unida al cuerpo, han sido instituidos por la Naturaleza para generar en ella tales sentimientos."*⁹

En el contexto concreto de la visión, Descartes rompe con la idea clásica aristotélica según la cual se ve a través del ojo interno; mejor, lo que vemos es ahora un producto de nuestra actividad mental a través de nuestra actividad cerebral. Pero

⁸ cfr. N. Humphrey, *La Mirada Interior*. cap. 2, Madrid, Alianza, 1993.

⁹ R. Descartes. *Dióptrica*. Alfaguara. Madrid, 1981, págs. 96-97

como las soluciones a este proceso y en general al problema de la comunicación de las sustancias ofrecido por Descartes no parecen demasiado convincentes deja problemática la noción de verdad, al menos en el aspecto de que efectivamente lo que vemos se corresponda fielmente con los objetos físicos, y de ahí queda abierta la tentación de abordar una teoría del conocimiento previa a cualquier investigación. Sin embargo, para aquel que asuma o acepte la "ocurrencia" cartesiana lo que queda por recorrer es el largo camino hasta concretar un modelo que explique, desde nuestra posición en el mundo, cómo ocurre nuestra capacidad de representarnos y actuar en lo exterior a nosotros, sobre todo cuando somos conscientes de ello.

Así los racionalistas intentan dar una solución a este camino abierto mientras que los empiristas, con Locke a la cabeza, se creen en la obligación de, previo a cualquier cosa, justificar la capacidad cognoscitiva del hombre.

Locke reúne o confunde más bien una serie de concepciones difícilmente agrupables. Por un lado el rechazo al innatismo cartesiano que le lleva a no admitir la coherencia o armonía en la composición de las sustancias y en la comunicación de los órganos fisiológicos del hombre con la nueva mente consciente y activa cartesiana. De esta forma, la mente para Locke queda extremadamente confusa, hasta el punto de llegar a ofrecer de ella diversas caracterizaciones a lo largo de su obra. La más sobresaliente es la de la mente como *tabula rasa* donde quedan impresas las diversas impresiones. Este modelo -obtenido básicamente de una noción extremadamente ingenua de la percepción visual- supone entender el conocimiento como *conocimiento de* y no como *conocimiento de que*. El conocimiento no son creencias (proposiciones) justificables sobre las cosas sino más bien el conocimiento lockeano establece una relación entre personas y objetos y no entre personas y proposiciones. De esta forma Locke abandona la idea de mente cartesiana, que le sirve únicamente para proponer la necesidad de un estudio previo sobre los orígenes y fundamentos del conocimiento, para aproximarse o retrotraerse a la noción de *noús* aristotélico.

La siguiente confusión es la de aplicar los métodos de análisis de la *res extensa*

a la *res cogitans*. Como diría Green¹⁰ : "Una Metáfora, interpretada como si fuera un hecho, se convierte en la base del sistema filosófico". La metáfora consiste en igualar la noción de idea con la noción de impresión y ello sólo es posible a través de la confusión entre elementos del conocimiento (proposiciones) y las condiciones fisiológicas que posibilitan el conocimiento. La exigencia que se impone Locke tras Descartes de, primero, buscar los orígenes y fundamentos del conocimiento y segundo, abordar tal tarea mediante el análisis empírico imperante en el paradigma copernicano, le llevo a intentar encontrar el fundamento de nuestros juicios mediante el análisis de los procesos por medio de los cuales la mente interna, la plantilla de cera, se apercebe de los objetos externos. Y este análisis lo aplica no al proceso en sí, sino a su resultado. Porque el proceso, para que pueda encontrarse algún fundamento, requiere un elemento inmediato, no elaborado -¿Qué o quién podría hacerlo y no desconfiar de la mediación?- a partir del cual y mediante asociación construyamos nuestros juicios desde una base sólida. La impresión es este elemento, aquella estampación en la mente resultado del hecho de mirar, oír, etc...

De esta forma al unir a una mente sin sujeto, un modelo de conocimiento inspirado en la visión y un elemento básico de conocimiento que incide en la mente a través de los procesos fisiológicos del hombre encontramos que el problema que le surgió a Descartes, y que descuidó por desinterés, al que Locke pretendía dar solución, no sólo no encuentra respuesta sino que poco a poco ira llevando al pensamiento al escepticismo más inaceptable. El trabajo de Hume es la conclusión de este proceso. Si el modelo de Locke, mezcla de Aristóteles y de Descartes, es llevado consistentemente a término debemos aceptar, como Hume, que no existe fundamento alguno que permita seleccionar algunas de las ideas presentes en la mente que aseguren, desde su mera presencia, ni la existencia de un mundo causa de nuestras ideas, ni siquiera tampoco algo que agrupe o que ponga algo a las impresiones. Cualquier modelo inspirado en la percepción, y especialmente en la visual, que pretenda un análisis de las condiciones de formación de ideas como prueba de su

¹⁰ T.H. Green, *Hume and Locke*, Ramon Lemon, N.Y. 1968, pág. 19, citado en Rorty op. cit. pág.137

verosimilitud debe acabar seleccionando una posición privilegiada de donde no puede salirse.

El problema del mundo externo, o cualquiera de sus variantes, mente-cuerpo, idea de sustancia o yo, etc, que ha centralizado la investigación filosófica desde que ésta, que no quería dar pasos en falso, se convirtió en una preocupación epistemológica principal que a la vez ha delimitado la investigación empírica ya que debía aportar la ontología con la que tratar, pone un punto límite que ya vio Descartes al asegurarse una posición privilegiada interna a costa de poner en duda cualquier otra realidad posible. Si lo único en lo que no cabe duda es lo más cercano a la mente, las ideas o impresiones, ello debe serlo a costa de cualquier objeto que fuera causa de esta realidad externa. En rigor lo que se pone en duda es la relación causal, pues ni, en primer lugar se detecta fácilmente, ni tampoco es evidente cómo dos cosas esencialmente diferentes pueden entrar en una relación causal.

Si prestamos atención a las soluciones propuestas hasta el momento encontraremos que todas ellas pasan, o por eliminar lo no privilegiado vía lo privilegiado, o por construir un nivel superior que englobe a ambos y que module los tránsitos, de tal forma que baste una sola descripción para comprender los dos subniveles. Pero con todo la descripción elegida deja oculto, por irrelevante, el subnivel problemático.

No obstante esto crea un malestar ya que nadie debería atreverse a negar u obviar las fuentes de conocimiento, esto es, la realidad. La realidad es intocable, sólo Berkeley parece asumir tal idealismo radical. La ciencia debe ocuparse de la realidad, salvar las apariencias o explicar los fenómenos, pero quien quiera que dude de la realidad adquiere una postura filosófica de salón. Hume¹¹ lo refiere claramente, Wittgenstein lo expresa inmejorablemente¹². Sin embargo el único acceso privilegiado lo es a nuestra realidad interior, a los contenidos de la mente. De esta forma, sólo a través de tal acceso es como, parece, podemos dar con la línea adecuada

¹¹ *cfr. D. Hume, Tratado de la Naturaleza Humana, I, iv, 1, pág. 315 de la edición en castellano de Félix Duque, Editora Nacional, Madrid, 1981.*

¹² *L. Wittgenstein, Tractatus Logico-Philosophico, 6.51*

para solucionar el problema del vacío ontológico que supone relacionar dos esferas radicalmente distintas.

El problema del fundamento va a marcar todo el desarrollo posterior de la filosofía. Porque ni Kant, ni el idealismo, ni la filosofía analítica han avanzado más allá de la mera búsqueda. Esta investigación epistemológica, dependiendo de dónde se busque el cimiento sólido, ha abierto otros campos de investigación que finalmente se han independizado del rigor que supone la exigencia de un fundamento. Esta posibilidad, que ha permitido a la Psicología empírica segregarse de la especulación filosófica, quedó abierta en el empirismo inglés.

Cuando Locke pensó que sólo el análisis de las condiciones (fisiológicas) que hacen posible los elementos de conocimiento, podía aportar una respuesta a su intención de investigar los orígenes y fundamentos del conocimiento humano, abrió un nivel de análisis de los contenidos mentales que hasta el momento no había sido posible. Aunque este análisis confundió la idea de conocimiento que había avanzado Descartes para regresar al tipo de actividad realizada ya por Aristóteles, sí organizó un método y una preocupación por el funcionamiento de la mente, en particular en cómo funciona la mente como lugar de residencia del conocimiento.

El asociacionismo era la manera en que la mente construía sus ideas. La mente, siguiendo el modelo perceptivo visual, era impresionada por las ideas simples que quedaban estampadas en la tabla rasa que es la mente. Esta componía nuevas ideas complejas por reflexión y por asociación de ideas simples. El asociacionismo, aunque no puede decirnos nada sobre lo que estamos buscando, aunque incrementó la confusión entre el conocimiento como resultado (creencias en forma proposicional susceptibles de corroboración) y el conocimiento como proceso (el trabajo de la mente sobre sus objetos), se extendió, a pesar de los intentos kantianos, como método de análisis y llegó a centralizar investigaciones de todo tipo, incluso en Lógica. El Psicologismo al que atacó Husserl y Frege es el punto culminante de esta evolución.

He indicado las confusiones de Locke y el empirismo inglés que llevaron a la búsqueda de fundamentos en las condiciones fisiológicas o psicológicas de composición de los elementos del conocimiento, a la confusión en fin entre

conocimiento de y conocimiento de que. Quiero plantear una línea directriz a partir de ahora hasta poder situar el *paradigma cognitivo* en su contexto histórico. Esta línea la expreso como una recuperación de Descartes en el sentido de comprender que el conocimiento y, en general, la actividad mental es una actitud intencional, una relación entre personas y proposiciones que refieren a objetos o sucesos, y cómo bajo esa idea surgieron modelos de la mente que la desarrollaban. Sin embargo el interés hasta ahora ha consistido en ver el momento fundacional de un estudio de la mente como causa y soporte del conocimiento. Es decir, el estudio de la mente como lugar de los procesos cognitivos. Que tal estudio no puede ofrecernos fundamentos es lo que hemos visto, que tampoco, tal vez, comprensión de la mente inteligente es lo que veremos.

2.3.2.- LA BÚSQUEDA DEL OBJETO PSICOLÓGICO

La explotación del planteamiento lockeano por parte de los empiristas ingleses supuso la pérdida de la "ocurrencia cartesiana". Hume, que presentó el asociacionismo como el método de estudio y la manera real por la que se crea el conocimiento, dejó a éste sin sujeto cognoscente, la mente cartesiana desaparecía para convertirse en "un montón (*heap*) o colección de percepciones diferentes, unidas entre sí por ciertas relaciones y que se suponen aunque erróneamente, dotadas de perfecta simplicidad e identidad"¹³.

Los estudiosos posteriores a Hume, aunque se mantienen en la línea asociacionista dura, desplazaron poco a poco el centro de atención del conocimiento hacia la mente. Movimiento, que por otro lado, estaba ya dado desde Locke.

Un tratamiento asociacionista riguroso tipo Hartley no sólo mantenía la concepción humeana de la mente-mosaico sino que además perdía cada vez más el interés en el conocimiento como acto o proceso de la mente. Pues, si las ideas de Locke no contenían referencia alguna a los objetos, la tentación de abandonar la filosofía -para quien la tuviera- era ya, después del triunfo newtoniano, una obligación científica. El paso de Hartley, los Mill o de Bain suponía sobre todo configurar un nuevo campo de investigación esencialmente psicológica, desinteresada en los orígenes o fundamentos del conocimiento y preocupada únicamente por los elementos presentes a la mente y por las leyes por medio de las cuales se combinaban y se complejizaban. Esto era el mecanismo mental del hombre, que se convirtió en el objeto propio de estudio. El conocimiento como aquello resultante del trabajo fisiológico humano desplazado al nivel empírico (fenoménico). Pues, en origen, ni Locke, Hume, Hartley, los Mill o Bain se interesaron por el nivel fisiológico sino tan sólo por lo "inmediato a la experiencia". Pero ya hemos visto que esta confusión de niveles, aunque abrió el camino a la psicología, terminó haciendo inocente el trabajo de estos

¹³ Cfr. Hume, *Tratado de la Naturaleza Humana*. I,IV,2, pág 344 de la edición castellana. Madrid. Editora nacional, 1981

investigadores. La proyección histórica del asociacionismo así lo demuestra. Desde la "mecánica mental" de Hartley hasta el reconocimiento de la conducta como verdadero objeto de estudio, que no es sino aceptar los resultados asociacionistas, se habrán de recorrer al menos los siguientes estadios:

- (1) Las críticas de la escuela escocesa
- (2) La liberación del modelo mecánico para llegar a una especie de "química mental" de la mano de J.S. Mill.
- (3) La aceptación de un dinamismo mental por parte de Bain
- (4) Someterlo a procedimientos experimentales, como hizo Ebbinghaus en sus trabajos sobre asociación y memoria.
- (5) Fundamentarlo en bases fisiológicas experimentales por parte de Pavlov, Bechterev -la reflexiología soviética- o Thorndike, Watson o Guthrie - el conductismo-.

No obstante esta línea, reconstruida históricamente y posiblemente malinterpretada con intención, no fue en absoluto lineal sino que se realizaron importantes esfuerzos por recuperar la noción de conciencia o incluso de mente. Lo destacable es sin duda, además de su extensión en el tiempo -casi tres siglos-, la constancia metodológica que llevo, a través del asociacionismo, a la mente cartesiana al olvido y dejó la mente humeana completamente inútil como concepto explicativo y como objeto de estudio.

Ni Th. Reid, Brown o Hamilton, que intentaron advertir del peligro de obviar un principio unitario e integrador que sirviera de base a las yuxtaposiciones asociacionistas; ni J.S. Mill, Bain, Wundt o la escuela de Wurzburg, que lo asumieron y lo utilizaron, sirvió para detener el error de base que supuso la interpretación de Locke del trabajo filosófico. La Psicología encontró el filón que permitía interpretar el conocimiento, y por ende el mundo y la verdad, como actividad mental del sujeto y se empeñó en indagar esta idea, hasta que se disolvió de nuevo en el mecanismo cartesiano, de donde salió para elevar el honor del espíritu humano.

El punto de inflexión de esta línea de trabajo es precisamente el momento en el que los historiadores de la psicología destacan como fundacional de esta nueva ciencia nacida con talante empírico y alejada de cualquier veleidad metafísica o epistemológica. Y aunque, como hemos venido relatando, la fuerza de la novedad de la Psicología dentro del ámbito científica -el psicologismo- es anterior, es con Wundt cuando se detecta la perplejidad a la que lleva las ideas de:

- (1) La mente como colección de ideas presentes en cada momento a ella.
- (2) La actividad mental humana como la actividad de asociación y/o composición de ideas.
- (3) La necesidad de un rigor empírico y científico para analizar esta experiencia inmediata, rigor ejemplificado en el avance fisiológico (J. Müller, 1850), que el asociacionismo había despreciado.

La perplejidad es evidentemente responder a qué es lo que se requiere para aunar estas ideas o requisitos para proponer un ámbito científico al estilo newtoniano. Es decir, ¿quién observa?, ¿dónde se observa? Para dar respuesta a estas cuestiones Wundt tuvo que retomar alguna idea de conciencia al modo clásico; como un espejo directamente accesible a un sujeto ajeno al entramado de la mente, pero visionario del mismo. Y además tuvo que diseñar un método científico que integrará todo esto.

La observación de la autoobservación (*selbstbeobachtung*), es decir la introspección, es el método que propone Wundt para dotar a la psicología de un estatuto científico. Para, en fin, solucionar la intención lockeana de fundar el conocimiento que Descartes había puesto en entredicho.

Pero es claro que el asociacionismo, que por un lado había forzado tal solución, al haber eliminado sujeto y objeto, imposibilitaba una solución de este tipo.

En este punto, hemos llegado a la descripción de la Psicología con la que comenzaba, aquella según la cual la Psicología busca un objeto de estudio que pueda servir de concepto explicativo del ser humano. Por el camino, sin duda, se han realizado progresos y se seguirán haciendo, pero a todos ellos cabe calificarlos de

parciales, técnicos, específicos, porque pierden de vista aquella pretensión cartesiana de colocar al hombre por encima del mecanismo que le rodea. Y aunque esto suene especialmente reaccionario, resultará, a la postre, que después de tres siglos tenemos que retomar a Descartes, evitando ya esa posición privilegiada y volver a iniciar el camino de comprender y explicar al hombre en el mundo y en la sociedad.

Pero antes quisiera advertir que la otra línea que introducía páginas atrás -la estrictamente filosófica- la he dejado olvidada por el camino y, sin embargo, no debemos descuidarla pues en su seguimiento encontraremos al final la clave de enlace que nos permita hablar de la mente como sistema de procesamiento de información, como sistema cognitivo, que es de donde queremos partir.

2.3.3.- EL LARGO CAMINO DE LA FILOSOFÍA

La aparición de Kant en la escena filosófica va a permitir una ampliación de la reflexión en muchos aspectos que hasta ahora no se habían tematizado. Nos abre un paréntesis en la línea filosófica referida hasta ahora. Un paréntesis, que posiblemente no se haya cerrado todavía.

Kant aparece con la intención de combatir al dogmatismo racionalista, que postula la capacidad de la razón para fundar ciencia sin tener en cuenta la experiencia, y, por otro lado, al escepticismo -verdadero escándalo de la Filosofía- que pretende eliminar a la razón como lo que origina el conocimiento. De esta actitud crítica es de donde se desprende la ruptura que aludíamos anteriormente. Desde Kant la historia de la filosofía hasta él ha quedado dividida en dos posiciones, racionalismo y empirismo, teóricamente enfrentadas e irreconciliables, cuyas evoluciones teóricas han llegado a puntos tales que, a menos que no se realice una mediación entre ellos, nos encontraremos en el fin del pensamiento.

Pero esta interpretación de la historia de la filosofía es optativa. Ciertamente el filtro kantiano puede seleccionar con facilidad esta elección, pero para advertir su condición de opcional debemos partir del momento kantiano, y, retrospectivamente, analizar lo que fue y lo que será. Dado que estamos intentando ofrecer otra interpretación, más evolutiva, más coherente y suspicaz, encontramos que la opción ofrecida por el kantismo es irreal y falsea un punto crucial en la historia del pensamiento, a saber, la figura misma de Kant. Efectivamente no me parece que Kant sea la solución mediadora del racionalismo y del empirismo, sino que es, a lo sumo, un movimiento cartesiano más en nuestro recorrido hacia la mente como el lugar donde se procesan representaciones o como el origen intencional del movimiento hacia el exterior. O dicho de otra manera, como lo formula Rorty, del paso del "*conocimiento de*" al "*conocimiento de que*".

Kant, en su afán crítico, nos adelantó, de alguna manera, la idea de que el

conocimiento es un asunto de proposiciones más que de objetos. En la medida de que sólo podemos ser conscientes de los objetos constituidos por nuestra actividad sintetizadora, el rango de lo conocido quedaba mediado. Si con Locke y el empirismo el fundamento de nuestro conocimiento lo constituía una serie de representaciones privilegiadas que se nos aparecían en su inmediatez, con Kant la inmediatez desaparece como baluarte de nuestro conocimiento, para buscar las reglas que la mente se había impuesto para aceptar algo como conocimiento. Con Kant encontramos ya claramente la idea de representación (*Vorstellung*) que habita en el espacio interior y que curiosamente mediante una actividad de síntesis viene a constituir el espacio exterior. Así al múltiple de sensaciones hay que imponerles la unidad del concepto. Pensar es unir algo de fuera con algo de dentro. En terminología Kantiana podemos expresar esto de la siguiente forma: Toda unión es un acto del entendimiento que podemos llamar, en general, síntesis para hacer notar que no podemos representarnos nada unido con la diversidad sin haberlo hecho ante nosotros mismos. La unión es la representación de la unidad sintética de la apercepción.

Hay algo terriblemente sospechoso en el intento crítico kantiano. Visto de forma benévola podemos interpretarlo como lo hace Rorty¹⁴, como una confusión entre predicación y síntesis. Y visto así Kant avanza la eliminación de la inmediatez y la afirmación de que el trabajo mental es unir representaciones de diversos tipos. Pero más inquisitivamente la estrategia kantiana - el fenomenismo resignado - elimina lo problemático para el fundamento, la realidad, imposibilitando así cualquier referencia posible. La pérdida del realismo por parte de Kant no hubiera sido de mayor importancia -como no lo había sido hasta él- a menos que su resignación convirtiera al fenomenismo en el dominio de la ciencia, pero esta vez no como una elección meramente opcional sino como la única posible. En la mayoría de los casos, como ya viera Galileo, no importa resignarse o elegir este ámbito como dominio de la ciencia. Pero cuando pretendemos descender a algo tan esencial como puede ser el significado, el lado semántico del hombre, encontramos que no tenemos nada a lo que

¹⁴*ibid* cap. III, 3-4

referirnos excepto a nosotros mismos. Si "el yo pienso debe acompañar a todas nuestras representaciones", qué pasa cuando el yo pienso debe acompañar al yo pienso. Obtenemos una regresión al infinito sin poder establecer un punto de referencia como parada.

El idealismo trascendental o el fenomenismo resignado puso sin duda límites a la razón demasiado estrechos para poder proseguir la línea filosófica que con dignidad había tomado Descartes. Así, si la especulación ontológica sobre la mente se paraba, sólo quedaba volver al mecanismo cartesiano, quitar el privilegio que suponía la "ocurrencia" de Descartes. Más escandaloso parecía no poder salir de nuestra propia mente y paradójicamente aquello que quiso combatir Kant fue lo que potenció el pensamiento posterior e incluso el propio Kant, que tuvo que recurrir a la razón práctica para cerrar el círculo de la vida de interés para el hombre.

Todo el siglo XIX fue un período de búsqueda de algo más fresco que permitiera colocar al hombre en el mundo, liberado de la dignidad cartesiana y de la exigencia de fundamento como paso previo a cualquier actividad científica. La Psicología se había naturalizado y se dirigía inevitablemente al conductismo y la Filosofía, entendida como teoría del conocimiento, se había perdido entre el idealismo hegeliano, el vitalismo de Nietzsche, Bergson o el historicismo de Dilthey.

La Filosofía había puesto de manifiesto que hay otro nivel de reflexión que afecta al hombre inmerso ahora en un devenir histórico y social y no como un ente segregado, colocado en una posición privilegiada desde donde mira y analiza el mundo sin tener que salir de sí mismo. La Psicología a su vez, iba menguando el ámbito filosófico en su pretensión de englobar mediante el estudio de los procesos las causas de los contenidos. E incluso se preparaba para afrontar al nuevo hombre filosófico instalado ya en el mundo del devenir y de la voluntad.

Sin embargo, este capítulo mundano de relativa euforia queda sesgado con la aparición de figuras como Husserl, por el lado filosófico que enlaza con la tradición kantiana, y de la lógica matemática de comienzos de siglo de la mano de Russell, Wittgenstein, Frege, etc. De estas nuevas tendencias de búsqueda de fundamento y verdad encontramos nuevos avances que fomentarán el cognitivismo actual. Bien es

cierto que entre este período y la consolidación del paradigma cognitivo media otra revuelta antifundamentalista que deberá aclarar por fin la diferencia entre explicación y fundamentación y que permitirá hablar del hombre, y en su caso de la mente, como objeto de estudio y como concepto explicativo sin que esta versatilidad tenga que separar inevitablemente el mundo en dos ámbitos radicalmente irreconciliables.

Hemos pues que añadir que del recorrido histórico obtenemos dos ideas fundamentales que van a capitalizar el estudio de la mente actual:

- La mente como representación y computación
- La mente como actitud intencional.

Estas dos ideas aparecen ya en Husserl aunque su pretensión esencialista las ha diluido para la historia. Pero, desde esta revisión sesgada que estoy realizando, la figura de Husserl aparece ahora y para este tema en concreto repleta de sugerencias.

2.3.4. - EL REDESCUBRIMIENTO DE LA INTENCIÓN

La Filosofía naturalizada y la Psicología dispuesta a devorar a su padre era el terreno en el que se movían los pensadores, especialmente los anglosajones, a comienzos de siglo. Por otro lado, en el continente, la riqueza abierta en el pensamiento chocaba con la cultura científica occidental y al que más y al que menos le inquietaba contemplar tres siglos de reflexión que no habían deparado aún una resolución definitiva al problema del conocimiento. A pesar de ello, la ciencia continuaba su curso inexorable hacia la explicación y el dominio del mundo.

En este ambiente surge la figura de Husserl que no parece contentarse ni con la resignación a la falta de fundamentos, ni con el siempre latente instrumentalismo de la ciencia.

"¿Debo, con Hume, reducir toda objetividad transcendente a ficciones que pueden explicarse por medio de la psicología, pero que no pueden justificarse racionalmente?"¹⁵

De esta forma se lamentaba Husserl ante el pasado filosófico que no lograba responder a sus más propios problemas.

Esta situación, inaceptable para Husserl, es lo que le llevó a retomar la idea del fundamento como problema e intentar ofrecer una solución nueva y definitiva en su búsqueda fenomenológica de las esencias.

No es su recorrido filosófico el que nos interesa en estos momentos, sino simplemente un detalle de su pensamiento. Un pequeño detalle que no se había tenido en cuenta desde que Descartes había separado el mundo en dos sustancias impenetrables e incommunicables. Este detalle es la noción de *intencionalidad*, la constancia de que el hombre, su pensamiento, su lenguaje y sus actos, se refieren a

¹⁵

E. Husserl, La idea de la Fenomenología. Cinco Lecciones, pág. 30 de la edición castellana, F.C.E., México-Madrid-Buenos Aires, 1982.

algo, tienden a algo, propio o externo, que constituye el objeto de sus acciones.

La idea de la intencionalidad, la referencialidad o el significado no es nueva, ni mucho menos, pero es ahora cuando se le proporciona un lugar adecuado, como relación entre un sujeto y un objeto. Aparece en la escena filosófica de la mano de Brentano cuya psicología experimental influirá notablemente no sólo en Husserl sino también en toda la comunidad científica continental. El trabajo de Brentano supone otra opción en la manera de interpretar la mente humana, bajo unos presupuestos comparables, a la utilizada por el asociacionismo. Sólo el triunfo de la psicología conductista dejó la opción de Brentano y en general el trabajo en Psicología en Alemania apartado de los programas de investigación imperantes. Presentándose desde entonces en una confusa mezcla de tradición y modernidad que impedía aplicar metodologías "verdaderamente científicas y experimentales".

Para Brentano intencionalidad equivale a 'dirección hacia'. De esta forma los fenómenos intencionales se caracterizan por su dirección hacia un contenido o hacia un objeto que lo contienen como existentes o más bien como in-existentes en ellos.

Husserl asume esta idea de intencionalidad¹⁶ de Brentano y la incluye dentro del ámbito filosófico que había abierto Descartes y que venía dominando la reflexión filosófica.

Husserl, tras la posición kantiana y el idealismo posterior, ve en la *ocurrencia cartesiana* el punto de partida de toda reflexión y advierte del hecho de que tal *ocurrencia* -el descubrimiento de la conciencia, *la cogitatio*-, se ha ido perdiendo posteriormente. Pero, así como afirma que éste debe ser el punto de arranque, se da cuenta de que el error de Descartes consistió en no advertir esa referencia intencional de *la cogitatio*, de la vivencia, que permite una comunicación, una aprehensión del mundo externo, desde la propia inmanencia a *la cogitatio*.

Por eso, Husserl retoma el pensamiento cartesiano desde su duda metódica que

¹⁶ Para una discusión contemporánea del concepto de intencionalidad, de la que nos ocuparemos más adelante, confrontar el esclarecedor artículo de J. Hintikka. *Las intenciones de la intencionalidad en Manninen y Tuomela (eds.). Ensayos sobre Explicación y Comprensión. Contribuciones a la filosofía de las ciencias humanas y sociales. Hay versión en castellano en Alianza, Madrid, 1980.*

le permite tomar conciencia de la existencia de *la cogitatio*, de la vivencia, pero se distancia de él en el momento en que Husserl piensa la intencionalidad como un componente igualmente inmanente que permite asumir no sólo el hecho indubitable de la existencia del *ego cogito* sino también del objeto de reflexión o *noésis*.

"Y no se trata únicamente de lo inmanente como ingrediente sino también de lo inmanente en el sentido intencional. Las vivencias cognitivas -esto es cosa que pertenece a su esencia- tienen una intención; mientan algo; se refieren, de uno u otro modo, a un objeto"¹⁷

La diferencia entre Descartes y Husserl radica precisamente en la idea de intencionalidad. Husserl, que busca un fundamento del conocimiento, de la transcendencia, no puede permanecer en la *res cogitans* cartesiana, pues, de lo contrario, igual que le sucedió a Descartes y a toda la tradición racionalista, permanecería encerrado en una sustancia separada de toda otra realidad. Incluir una referencia a lo externo en lo interno es la única forma de poder mediar entre las dos sustancias cartesianas. Incluirlo como algo inmanente es lo que le permite ahondar en el camino de lo trascendente y a nosotros conducirnos por el mundo confiados de nuestras percepciones y pensamientos:

"Por otra parte, sin embargo, algo captable en el fenómeno puro tiene esa referencia a lo trascendente, aún cuando pongo en cuestión el ser de esto último, desde el punto de vista de cómo aquella referencia puede alcanzarlo. El referirse a lo trascendente, el mentarlo en este o aquel modo es un carácter interno del fenómeno"¹⁸

Esto trae importantes consecuencias a la hora de colocar al conocimiento como una relación entre proposiciones y personas, es decir, en el tránsito que estoy intentando reflejar, del conocimiento como "*conocimiento de que*" en vez de

¹⁷ Husserl, *ibid.* pág. 67

¹⁸ Husserl *ibid.* pág. 57

"conocimiento de". Este punto se advierte ya claramente en el ataque que Husserl hace al psicologismo en las primeras secciones de sus *Investigaciones Lógicas*. Claramente Husserl mantiene las pretensión de fundar un conocimiento trascendente de las esencias de las cosas siguiendo la mejor tradición filosófica y, aunque este intento no es el objeto de nuestro interés, lo cierto es que su análisis permite acotar la noción de conocimiento y de sujeto cognoscente que hasta él o no se había producido o al menos no había arraigado en la definición y comprensión de estos conceptos. Esto lo conseguirá a través de su idea de la necesidad de una reducción fenomenológica sobre la *cogitans* cartesiana. En palabras del propio Husserl.

"El problema originario fue la relación entre la vivencia subjetivamente psicológica y el ser en sí captado en ella (primeramente, el ser real y, luego, también los entes matemáticos y los demás entes ideales). En primer lugar, se necesita la evidencia de que el problema radical tiene más bien que ser el de la relación entre conocimiento y objeto, pero en sentido reducido, según el cual no se habla de conocimiento humano, sino de conocimiento en general, sin referencia alguna de simultánea posición existencial, ya sea al yo empírico o a un mundo real."¹⁹

El aporte fundamental de su reflexión consiste en concebir el conocimiento como una relación entre un sujeto con su propio círculo de creencias, es decir, con su propia actividad mental, pero independiente de índice temporales o existenciales. Distinguir entre la actividad mental y sus productos, y sobre todo, comprender los componentes de la actividad mental independientemente de sus contenidos.

Este aspecto lo encontramos igualmente en Frege, que dentro del campo de la lógica, se interesa asimismo en delimitar estas nociones que irán configurando un cambio de perspectiva que permitirá el relanzamiento de una serie de materias, que hasta el momento el empirismo había cuando menos mezclado. El nacimiento de la lógica matemática, el asentamiento de la psicología y la evolución de la filosofía posterior, en mi opinión, tiene mucho que ver con el análisis que Husserl, Frege,

¹⁹ E. Husserl, *ibid.*, pág. 90

Russell e incluso Wittgenstein realizaron sobre los tópicos del conocimiento, el significado y la intencionalidad.

Frege en un atípico artículo, *Der Gedanke* (1918)²⁰, que nos recuerda frecuentemente el realismo popperiano y su idea del mundo tres, aún sin lograr una clarificación adecuada, insiste en su ataque al psicologismo y se inicia en tópicos de filosofía de la mente ayudándose del concepto de 'pensamiento' como aquello que, rompiendo la separación promovida por las sustancias cartesianas, permanece como vínculo comunicativo entre hombres, entre hombre y mundo, como objeto de ciencia y en consecuencia, como poseedor de condiciones de verdad.

Frege, desde su acercamiento lógico, está interesado en la noción de verdad. En *Der Gedanke* comienza indagando los posibles portadores de los valores de verdad o de falsedad. Indudablemente si las ideas pertenecen al contenido de conciencia de aquel que las posee y sólo a éste, la verdad no es una propiedad de las ideas. Frege mantiene la noción clásica de idea como aquello que está presente a la mente de un individuo que siente, imagina o piensa, en este sentido es algo propio, privado, incomunicable e incorregible, pero además esa idea contiene, vía la oración, algo que nadie puede poseer, a lo sumo algo a lo que podemos asentir o no, algo que tendremos que agarrar, que descubrir en nuestras ideas de nuestro mundo interior. Esto es a lo Frege denomina pensamiento, lo que es susceptible de ser verdadero o falso. Más concretamente lo expresado por una oración, su significado.

Aunque su noción de pensamiento no queda aclarada, el interés se centra en distinguirla claramente de la idea 'idea':

"Vuelvo a la cuestión: ¿es un pensamiento una idea? Si otra persona puede asentir al pensamiento que yo expreso en el teorema de Pitágoras igual que yo lo hago entonces no pertenece al contenido de mi conciencia, yo no soy su propietario, sin

²⁰ G. Frege, *Der Gedanke. Eine Logische Untersuchung. Beitr. z. Philos. d. Dt. Idealism, 1*, pp. 143-157. Cito por la traducción inglesa de P. Geach y R.H. Stoothoff, *Thoughts*, en N. Salmon y S. Soames (eds.), *Propositions and Attitudes. Oxford Readings in Philosophy. Oxford University Press, 1988.* (Las traducciones del inglés al castellano son mías.)

embargo yo puedo, no obstante, reconocerlo como verdadero." ²¹

Es claro entonces que existe algo que es el objeto de conocimiento que:

- (1) No es la idea 'idea'
- (2) No tiene propietario
- (3) No son cosas del mundo externo

Y que ese algo nos permite comunicarnos; hay un sentido lógico en el pensamiento, que visto como somos, abre la posibilidad de consensuar opiniones, hacer ciencia. Esto es, el verdadero producto de la mente humana.

"¿Cómo actúa un pensamiento? Al atraparlo y considerarlo verdadero. Esto es un proceso en el mundo interior de un pensador que puede tener consecuencias adicionales en este mundo interior, y que puede también pasar los límites de la esfera de la voluntad y advertírsele también en el mundo exterior." ²²

Es también el responsable de que se produzca una cadena causal desde nuestro mundo interior al mundo exterior. Es lo mental que puede mediar y causar nuestras acciones. Pero, para ello resulta imprescindible advertir la necesidad de considerarlo conteniendo valores de verdad, captar su significado y para ello requerimos de una intención.

Aunque el interés de Frege es fundar lo constituyente de la lógica, aboliendo cualquier tendencia psicologista, afirmar la naturalidad del mundo y del pensamiento humano racional, contribuye también a ese cambio de perspectiva que venimos rastreando. La perspectiva de la mente como sistema cognitivo, capaz de procesar lo interno a él mediante su referencia externa, y, en consecuencia, capaz de producir acción.

²¹ *ibid.* pág. 44

²² *ibid.* pág. 54

También es un paso importante en la clarificación de la confusión en la concepción del conocimiento. En Frege, en su inocencia realista, el conocimiento es un asunto de proposiciones -pensamientos-, del significado de oraciones que se refieren a un objeto externo, aun cuando sea un "pensador" quien lo produzca.

"No somos propietarios de los pensamientos como lo somos de nuestras ideas. No tenemos un pensamiento como , digamos, una impresión sensorial, sino que vemos un pensamiento como vemos, digamos, una estrella."²³

Lo que quiera decir ese 'vemos' es algo que queda confuso, pero indudablemente, aunque mantenga la metáfora visual que confundió a Locke y a toda la tradición filosófica, Frege le concede otro sentido muy diferente. O bien lo pensamos al estilo platónico, que resulta también el mundo tres popperiano. O la diferenciación que realiza Frege entre idea y pensamiento tiene que ver con la necesidad husserliana de reducción fenomenológica de la *cogitatio*. Parece que se requiere algo más, o algo diferente, que mirar en el espejo interior con el ojo de la mente. Hay que transformar esa posesión inmediata, la impresión sensorial, la vivencia, para alcanzar alguna otra cosa más general, más esencial, ante la que podamos asentir, ante la que podamos expresarnos, comunicarnos y actuar. Y aunque no hemos salido de la epistemología, advertimos un cambio importante en la concepción del conocimiento y del hombre como sistema de conocimiento.

Si concebimos la Filosofía como una fuente de problemas, pero también y sobre todo como la posición desde donde mejor se refleja los puntos de vista y las concepciones de una época²⁴, nuestro recorrido histórico valdrá para poner en claro como las dos ideas claves que tendrá que manejar la Psicología o la Ciencia Cognitiva -la mente y sus productos o sus objetos- han sufrido una evolución en su consideración

²³ *ibid.* pág.51

²⁴ *Comparto esta idea de la Filosofía, para el tema que nos ocupa, con la visión que de ella tiene, por ejemplo H. Gardner en "La nueva Ciencia de la mente. Historia de la revolución cognitiva", lo que le permite incluirla en su historia de la Psicología cognitiva. Paídos, Buenos Aires-Barcelona-México, 1988, cap. 4, pág. 65-104.*

teórica que va a fomentar un cambio de enfoque en el análisis y evaluación de la relación que media entre el hombre y el mundo. Aunque el camino no está andado aún, es más aunque en la corriente principal de investigación psicológica estas ideas transformadoras postkantianas van a quedar escondidas un largo tiempo, son la semilla de esta nueva concepción, son el puente que enlaza con la "ocurrencia cartesiana".

A modo de resumen, los puntos de innovación que obtenemos de este recorrido polarizado de la historia de la filosofía; si tomamos como referencia el asociacionismo empirista con su modelo de la mente-mosaico, la adquisición del conocimiento como la visión de un mundo interior, y el conocimiento como la asociación de lo presente a esa mente, son:

- (1) El trabajo mental como la tarea consistente en producir representaciones.
- (2) El conocimiento como una relación entre personas y proposiciones.
- (3) Las proposiciones como dotadas de significado.
- (4) El significado referido a algo externo.
- (5) El Hombre, además, como un sistema de conocimiento ajeno a su individualidad y en consecuencia generalizable o al menos aislable del resto de facultades o actitudes.
- (6) La acción causal de la mente.
- (7) Consecuentemente, hay un papel activo del hombre con su medio que es lo que hay que determinar.

Habrà que atar muchos cabos, quizá parezcan demasiados, para reconstruir lo que se ha denominado revolución cognitiva. A menudo, como todo nudo, que une dos cuerdas independientes, habrá que emplear cierta violencia para constituir la red de la historia del pensamiento. Pero lo que me interesa que perdure, que retengamos para el resto del trabajo, es que el paradigma cognitivo va a constituir esencialmente un cambio de contenidos en estos conceptos, hombre, mundo y conocimiento. Posiblemente enlazar estas nuevas concepciones haya supuesto desvirtuarlas, quizá porque no puedan enlazarse tal y como terminan siendo concebidas, y a la postre

tengamos que avanzar otra versión, o tengamos que reducir nuestra expectativa. En cualquier caso parece que hemos conseguido una visión del hombre, de aquella *res cogitans* cartesiana, que nos permite situarnos en el mundo y actuar en él. Cómo o porqué causa es esto posible es hacia donde debemos dirigirnos.

Antes de acabar con este recorrido histórico, debemos volver a retomar la línea psicológica donde la habíamos dejado para finalizar concluyendo en una ligera o difusa unión de ésta con la filosofía.

2.4.- LA SÍNTESIS TEÓRICA

De Wundt al conductismo medió poco lapso de tiempo. Quizá demasiado poco para que los psicólogos pudieran apreciar cierta riqueza de matices que quedó de alguna manera oculta por el camino.

Esta velocidad con que la psicología experimental evolucionó en este período de tiempo, es lo que me hace pensar que el interés principal era construir una disciplina científica más que afrontar un estudio del hombre que incidiera en aspectos humanos -como quiera entenderse esto-. Todavía hoy un repaso, que haremos posteriormente, a los intereses de la investigación de la psicología descubrirá gran cantidad de aspectos "humanos" que no han sido tematizados en absoluto, posiblemente por la dificultad que supone cualquier acercamiento científico. Emociones, afectos, sentimientos, contenidos o significados han quedado marginados o reducidos siempre que se ha escogido un objeto de estudio para la psicología.

Efectivamente, la riqueza de la Escuela de Wutzburgo, la figura de William James, que si bien es reconocida, aparece mejor como un clásico de quien sacar citas ilustres, y sobre todo la escuela de la Gestalt fueron un tránsito que, desde las críticas a la inocencia estructuralista de Wundt y sus seguidores, atravesó espectacularmente el conductismo para imponer, apoyado lateralmente por la teoría y filosofía de la ciencia del momento, su objeto, metodología, hábitos científicos y comportamientos operativos a la comunidad psicológica que se interesaba por el hombre como objeto de estudio.

Pero no es de extrañar ni que las cosas evolucionaran así, ni tampoco las consecuencias que esta evolución tendría para la ciencia y para la sociedad. No deseo alargarme demasiado en este punto, pero no quiero dejar de desenredar una serie de puntos en el confuso panorama que desde los años 20 hasta finales de los 50 ocurrieron o interpreto que ocurrieron. Quisiera advertir ciertas circunstancias un tanto anómalas, si por normal tenemos en mente la ideología del mundo occidental generada por la ciencia y la tecnología, y sugerir una serie de interpretaciones de este período que pretendo lleven a una mejor comprensión del surgimiento y evolución del paradigma cognitivo.

El conductismo supone una ruptura con la tradición epistemológica que desde el siglo XVII hemos realizado. Hemos visto como es consecuencia del asociacionismo triunfante en el mundo anglosajón desde los tiempos de Locke, pero es ahora cuando abandona el trabajo con el conocimiento como objeto.

El conductismo apartó de una vez por todas a la psicología de la tentación de hacer epistemología. Suprimir el privilegio puesto en escena por Descartes. Pero a la vez al elegir a la conducta como el objeto propio y único de la psicología aportó unas condiciones de trabajo y unos caminos de investigación, que aún perduran, que lograron fundar un ámbito de interés en la sociedad y que exportó a otras disciplinas como la antropología y potenció la creación de híbridos como la etología o la sociobiología que durante algún tiempo asombraron al ámbito cultural de occidente.

Hay por fin un trabajo práctico y unos resultados; predicción, experimentación y verificación, la triada mágica de la explicación científica. A Watson le interesaba mostrar la posibilidad de generar, por ejemplo, en Albert el temor a una rata blanca²⁵. Como antes Pavlov condicionó las reacciones fisiológicas de su perro. Se mostraba un campo práctico, terapéutico y se destacaba con una teoría del aprendizaje. El conductismo logró en consecuencia cimentar una tradición que lograba separarse con autoridad de la filosofía y también encerrarse en el mundo estanco que caracteriza a la actividad científica.

Porque, como veremos en el siguiente punto, la evolución de la psicología, aunque se mantiene coherente con las tendencias tanto de la filosofía de la mente como de la filosofía de la ciencia no responde a causas semejantes. La psicología logró tras el triunfo teórico del conductismo una ruptura con la tradición filosófica que sólo volvería a retomar tras su fracaso, entablando de nuevo un diálogo gracias al fenómeno integrador de lo que se ha denominado ciencia cognitiva: el ordenador digital.

El fracaso del conductismo se originó cuando dejó expedito el camino de la explicación a las neurociencias. En ese momento también aquellos filósofos descendientes del legado del positivismo o de Wittgenstein o de Ryle que se asomaron a la realidad científica del conductismo creyeron ver una evolución conjunta y una posibilidad de convertir sus

²⁵

v. J.B. Watson y R. Rainer. *Conditioned Emotional Reactions. Journal of experimental Psychology*, 3, 1-14, 1920.

experimentos mentales en experimentos reales. Pero entre medias, desde la fortaleza del empirismo lógico o el apostolado de Ryle o de Wittgenstein hasta la muerte del conductismo por las neurociencias, la psicología logró caminar sola, encerrada en su diálogo y ajena a las preocupaciones filosóficas o sociales clásicas. A la filosofía, desde el Círculo de Viena, le interesa la posibilidad de una traducción, a Watson, como vemos, condicionar a Albert. Esta diferencia es importante. La Psicología ha logrado generar una tradición científica, trasladar el interés del ¿por qué miro? al ¿cómo veo?; del ¿por qué escucho? al ¿cómo oigo? y eso a la postre hace difícil una y otra vez la interdisciplinabilidad que en el inicio del paradigma cognitivo se señaló como esencial.

La Psicología conductista ha logrado pues independizarse finalmente como ciencia autónoma y empírica, y a simple vista parece convenir con el trabajo filosófico que a raíz de la investigación fregeana en lógica se va a desarrollar en la primera mitad del siglo, al menos en el mundo anglosajón. Apoyándose en los programas fundadores con soporte en la lógica matemática, aparece el positivismo lógico con la intención de poder ofrecer a la ciencia una normativa precisa que sirva de criterio de significado para sus enunciados. De tal forma que en el proceder científico no quepa ya más ningún género de duda sobre la verdad fundada de sus proposiciones. El positivismo lógico arranca de una posición empirista, pero maneja ya la idea de conocimiento que hemos visto formulado en Frege. Lejos queda el asociacionismo clásico confundido entre el sujeto y sus productos. Y sin embargo, como viene a mostrarnos la historia reciente, las tesis neopositivistas contienen el mismo error que iniciara tres siglos atrás Locke. La inocente separación entre sujeto y mundo, entre lo experimentado y lo existente, entre fenómeno y realidad. El positivista cree finalmente poder remitirse a la realidad, y utilizar la experiencia como verificador de sus proposiciones elementales que a la vez, mediante un proceder riguroso, nos permitan fundamentar lo complejo. Cree poder unificar la ciencia mediante una formulación fisicista o fenomenalista del conocimiento, alegando que lo que escape a esos estrechos márgenes demilitadores dejará de tener la propiedad de la ciencia, la posibilidad de verificación empírica.

En el fragmento de reflexión que nos interesa, lo mental, el positivismo estableció una metodología, el conductismo lógico, que recogía la normativa fundamental del positivismo. Remitirse a la experiencia observable y que sea ésta lo que dote de significado a las

proposiciones de la ciencia.

Salvado el primer momento de inocencia, las críticas comenzarán a surgir desde el propio seno del Círculo de Viena original. Los ataques al criterio verificacionista, a la estructura y desarrollo de las teorías de la ciencia, desde un punto de vista no sólo lógico sino también histórico, a la composición teórica de los enunciados, al propio y crucial concepto de experiencia, realidad o lo "dado", supusieron, en fin, la quiebra final de la idea normativa estricta de la concepción heredada.

Los esfuerzos por salvar las críticas se fueron diluyendo conforme aumentaban, y se producían más y más deserciones hacia una versión mucho más sofisticada e infranqueable del proyecto inicial, aquel giro lingüístico²⁶ que, posiblemente de la mano de Wittgenstein, trasladó tanto las soluciones como las fuentes de error y confusión de la experiencia inmediata al lenguaje.

Las *Investigaciones Filosóficas* de Wittgenstein trajeron un estilo de hacer filosofía al panorama intelectual anglosajón que supuso una ventana abierta por donde escapar de una temática gastada que venía centralizando la reflexión filosófica desde la época de Descartes.

Sin embargo, el giro lingüístico no sólo cambió la perspectiva de análisis, la metodología o la actitud filosófica, sino que al colocar al lenguaje en el centro de reflexión - por las mismas causas que producen el desarrollo de este trabajo-, los viejos temas filosóficos irrumpieron de nuevo con fuerza. Pues el escollo principal seguía siendo el lenguaje mentalista inaugurado por Descartes. Así lo que pasa a denominarse Filosofía de la Mente va a sustituir a la reflexión metodológica y normativa sobre la ciencia del positivismo lógico.

De los intereses especulativos, o de la nueva problemática abordada desde los años 30, la Filosofía de la Mente configura esta tradición que puede relacionar a Platón con Putnam, a Descartes con Chomsky, a Hume con Ryle. Es el problema, abierto por Descartes, dejado sin solución. Y pareciera que de su solución depende el hablar de una continuidad, de un progreso quizá, en filosofía.

El fenomenismo inevitable desde Descartes que ha invadido todo el ámbito de la ciencia convierte a los usos mentalistas de nuestro lenguaje en un problema que puede

²⁶ cfr. R.Rorty. *Ibid.* Cap. IV-VI y *El giro lingüístico*. Paidós (I.C.E.-U.A.B.), Barcelona 1990. La obra original es de 1967.

manifestarse de numerosas maneras:

- . El problema mente-cuerpo.
- . El problema del mundo externo.
- . Las otras mentes.
- . La explicación de lo mental.
- . El problema de la identidad.
- . La tentación al solipsismo, en último término.

Si al hacer ciencia, ese problema se obvia, pues la ontología científica no necesita salir de este nivel fenoménico, en filosofía donde sujeto y objeto conforman los polos y límites de la reflexión, configura el tema problemático central, junto quizá con la tendencia trascendente del hombre. Realidad, fenómeno y trascendencia son los tres niveles ontológicos de la filosofía, su fuente de problemas y en consecuencia la caracterización específica que la sitúan un poco al margen de todo lo demás, un poco por encima, también un poco ajeno; porque ningún otro ámbito de la vida o de la ciencia mantiene, ni puede, estos tres niveles.

En este marco de crítica y renovación en el que se encontraba la filosofía analítica, la idea wittgenstiniana según la cual los problemas deben disolverse más que resolverse va tomando fuerza.

La nueva filosofía de la mente, retomando el problema característico, pretende mostrar que la estructuración del problema de cómo podemos pasar de mis impresiones, ideas o sensaciones, propias, incorregibles, y a la vez indubitables, al conocimiento cierto, a la comunicación o a mí mismo, está mal diseñada y que requiere nuevas formulaciones, una traducción en un lenguaje más claro y preciso, que por el mero hecho de expresarla diluya el problema.

Esta es la idea terapéutica que muestra Wittgenstein, Ryle, Quine o Sellars, una idea que sin embargo poco a poco se convertirá en tradición y que al final supone de nuevo una afirmación más ante la que hay que asentir o disentir.

El esfuerzo wittgenstiniano por sacar a la mosca de la botella caza-moscas, por mostrar al solipsista, que una y otra vez se golpea contra el cristal invisible, el camino hacia

el exterior, va diluyéndose poco a poco en posturas más constructivas que presentan como solución al problema clásico, lenguajes diferentes, diferentes formas de hablar, que no explican, sino que exponen el problema de forma tal que ya no existe.

El conductismo lógico de Ryle, que afirma que atribuir un estado mental a un organismo es lo mismo que expresar lo que ese organismo estaría dispuesto a hacer en esa condición determinada. Las teorías de la identidad que afirman la igualdad de dos lenguajes en un bilingüismo sin precedentes, que relacionan el acontecer mental con un acontecer neurofisiológico, o, finalmente, aquellos que pretenden sustituir por completo el lenguaje mentalista por otro neurofisiológico, son proyecciones de la idea wittgenstiniana de que el problema del dualismo es una confusión gramatical, o mejor es poner un contenido a la advertencia wittgenstiniana, es decir, otra manera de hablar.

Pero Wittgenstein no pretendía otra forma de hablar, una advertencia no contiene una teoría ni la requiere. Nadie pregunta porque cae lo que le cae encima en un momento preciso, tal vez después si sobrevive se lo cuestione. Ante la advertencia del peligro se actúa no se teoriza. Esto es lo que parece indicar Wittgenstein. De hecho su ataque al solipsismo se resume en advertir que el solipsista cambia de notación sin poseer una convención, sin fundamento. Pero igualmente se defiende de los ataques que le denominan conductista:

308. *"¿Cómo se llega al problema filosófico de los procesos y estados mentales y del conductismo?.- El primer paso pasa totalmente desapercibido . ¡Hablamos de procesos y estados y dejamos indeterminados su naturaleza!. Quizá alguna vez lleguemos a saber más sobre ellos - pensamos. Pero justamente con ellos nos hemos atado a un determinado modo de considerar las cosas, pues tenemos un concepto definido de lo que quiere decir aprender a conocer más de cerca un proceso (El paso decisivo en el truco del prestidigitador se ha dado y precisamente el que nos parecía inocente). Y ahora se desmorona la comparación que debía habernos hecho comprensibles nuestros pensamientos. Hemos de negar, pues, el proceso aún incomprendido en el medio aún inexplorado. Y así parece, por tanto, que hemos negado el proceso mental. ¡Y naturalmente no queremos negarlo!"* ²⁷

En este caso, cuando nuestra comprensión proviene precisamente desde el exterior,

²⁷ Cfr. Wittgenstein. *Investigaciones Filosóficas*. Pág. 252-253 de la edición española. Barcelona Crítica 1988.

caemos una y otra vez en la tentación de negar los procesos. Es cuando pretendemos ver nuestro proceso mental cuando configuramos la separación que el lenguaje mentalista provoca, cuando hacemos un uso erróneo del lenguaje. El siguiente texto nos ofrece la clave de la idea que pretendo expresar:

305. *"... Lo que negamos es que la figura del proceso interno nos de la idea correcta del empleo de la palabra "recordar". Sí que decimos que esta figura con sus ramificaciones nos impide ver el empleo de la palabra tal cual es."*²⁸

La repentina repulsa de todo lo mental, que coincide con la vigencia del conductismo en psicología, es tomar constancia del error alargado en el tiempo que ha movido a la reflexión filosófica a una zona laberíntica donde sólo queda permanecer, no encontrar una salida. Ahora el ataque wittgenstiniano, que de alguna manera centraliza el trabajo de las investigaciones, el ataque de Ryle contra el fantasma en la máquina²⁹ pretende diluir el problema clásico para mostrarnos una nueva situación en la que nos encontramos cotidianamente, donde cualquier mediación en el intento de explicar nuestra actividad en el mundo, redundaría sólo en mostrar una imagen errónea del hombre y de sus procesos. A diferencia del conductismo psicológico, que sobrevive en el dualismo tradicional, la actitud terapéutica de estos filósofos consiste en mostrar una imagen global y única del hombre, la imagen que logra ofrecer el lenguaje en un uso irreflexivo. Pretenden mostrar que el lenguaje no media en un proceso mental. Que enunciar que 'estamos teniendo el proceso mental de acordarnos' no es sino 'acordarnos de'. Culpar de un mal uso del lenguaje a nuestras construcciones teóricas más firmemente arraigadas, aunque es posible que responda a la mejor estrategia intelectual, no pareció tener la fuerza suficiente para desterrar esas construcciones en nuestros esquemas de pensamiento. Por eso, porque podemos reproducir indefinidamente el mal uso de un lenguaje en la narración de nuestras expresiones, es por lo que los herederos de Wittgenstein o Ryle se vieron obligados a intentar forzar un cambio de actitud. A sustituir una forma de expresión por otra. Pero en ese mismo momento la vacuna propuesta se

²⁸ *ibid.* Pág. 251.

²⁹ V. G. Ryle. *The Concept of Mind*, Hutchinson, Londres, 1949. Trad. al castellano en. Paidós, Buenos Aires.

convierte en foco de infección.

¿Qué significado tiene estar en una configuración cerebral concreta?

¿Qué significa tener la disposición de?

¿Qué significa responder a ciertos estímulos?

Responder a estas cuestiones mediante un lenguaje en el cual se hubiera suprimido cualquier referencia mental supondría igualmente la necesidad de suprimir cualquier referencia. Si los significados de nuestras expresiones dejaran de mediar entre lo explicado y quien explica, entonces dejaría de existir el lenguaje.

Hay algo esencialmente inofensivo tanto en la terapia preventiva wittgenstiniana como en la intervención quirúrgica conductista. Y es que ninguna de las dos estrategias logra disminuir nuestra expectativa de obtener explicaciones en el nivel simbólico en el que nos movemos.

Como casi siempre la prevención wittgenstiniana, que supone permanecer en ese nivel que nos es útil, en el nivel que el lenguaje transporta como vehículo de comunicación, resulta más atrayente, pero carece de la fuerza suficiente para renunciar a tomar como punto de partida el mundo construido para explicarlo.

La ciencia, en general, es ajena a esta problemática estrictamente filosófica, lo es porque el sujeto no interviene en sus enunciados. Estos no exigen a quien los formula. No precisa del acto de enunciación o como diría Wittgenstein, de la figura del acto de enunciación. Basta lo que expresa.

Creo que Wittgenstein no estaba equivocado, pero le faltó claridad. Una explicación debe ser clara y directa, debe ser capaz de no involucrar lo que se quiere explicar con quien ofrece la explicación. O mejor, saber que es alguien quien realiza la explicación. Cuando Wittgenstein unificó los dos términos de la relación, se perdió la constancia de que algo estaba siendo explicado. De alguna manera explicar el hecho de 'recordar algo' no es meramente 'acordarse'. Aunque de alguna otra manera explicar que recuerdo algo es acordarme de ese algo, es decir, *mostrarlo*.

La idea tradicional científica entrafía la noción de figura wittgenstiniana. La noción

de teoría o modelo es exactamente una figura de las cosas, una composición simbólica a partir de la cual podemos establecer ciertas relaciones, las que son significativas, las que muestran la validez de la representación, la verdad de la teoría. Sin duda este dualismo, que la ciencia logra asumir al poner al margen al científico sin generar problemas, no es tan fácil de realizar cuando el nivel explicativo no cambia, cuando lo explicado y la explicación exige que la teoría sea figura de la figura de lo que queremos explicar. Es a esta estrategia contra la que se rebela Wittgenstein señalando que es redundante, que sobra, que basta para su comprensión el único nivel en el que habitualmente nos movemos, el uso del lenguaje; de lo contrario, corremos el riesgo de establecer una discusión gramatical de la forma de figuración del lenguaje que nos remite indefinidamente a lo mismo, lo sobresaliente, para el caso, de este conjunto de críticas es que reducía la actividad teórica, explicativa, a un mero hablar, a comportarnos como siempre, mostrando a lo sumo en nuestros actos, nuestros procesos. Y eso ahora sí parecía optativo. Sin duda, la sugerencia no es mala, pero a un amplio grupo de profesionales no le atraía lo más mínimo. Suponía renunciar a demasiadas cosas, a demasiadas tradiciones. Para muchos de los investigadores suponía una cuestión de gusto el aceptar o no las nuevas propuestas disolventes de problemas. Así Fodor, ante un texto de Ryle exponía:

*"Como expresión de los propios gustos, estas observaciones son, sin duda, intachables. Permiten aclarar la diferencia entre el tipo de investigación propio de la psicología y el tipo de análisis conceptual que pretende el filósofo. El problema surge cuando se sugiere que un tipo de estudio debería de alguna forma reemplazar al otro: que la investigación empírica que el psicólogo puede llevar a cabo, y que su prevalencia sirve de base para el abandono de las teorías de la percepción, así como de los conceptos paramecánicos que éstos emplean. Es decir, el problema surge cuando las expresiones acerca de los propios gustos son considerados como si fueran auténticos argumentos."*³⁰

Para los que 'explicar' exigía una actitud diferente esto no bastaba. Sin embargo, creo, que es de estas ideas terapéuticas de donde va a surgir la metodología adecuada para lograr

³⁰ J.A. Fodor. *La explicación psicológica*. Pág. 47. Madrid, Cátedra, 1980. Edición original de 1968.

una aproximación a la mente que pudiera dar cuenta del comportamiento humano, convertirla en concepto explicativo. Para ello se requirió un ligero cambio de estrategia que consistió esencialmente en:

- (1) Unificar lo mental y lo físico, ofreciendo un nivel estructural que no se empleaba para nada.
- (2) Partir no de lo nombrado, sino del hecho de nombrar.

Es decir, la estrategia consistió en descomponer la realidad en unidades más pequeñas, la actividad mental consistía en poner en funcionamiento la estructura no diferenciada para procesar las unidades de realidad hasta obtener el nivel significativo que satisface el orden funcional.

Dicho de otra manera, si antes partíamos de unos objetos que poseían un nombre, ahora hay que primero nombrarlos. Si antes veíamos una casa, ahora hay que conceptualizar hasta identificar una casa.

'Acordarse' no es ya meramente 'recordar', 'acordarse' ya no es el proceso interno sino su resultado. Recordar es una función compuesta de funciones más simples.

Este cambio de nivel explicativo permitía además romper el dualismo tradicional para configurar dos caras diferenciadas: 'quien hace algo' y 'lo que hace'. De esta manera no establecíamos diferencia ontológica, a lo sumo, funcional. Ver no es captar algo externo en algo interno, sino que es la mera función de un órgano. La capacidad figurativa y en consecuencia explicativa consiste en nombrar una actividad. Por eso, no importa quién ni dónde la realiza.

De la misma manera se extiende la idea del poder explicativo de este cambio de punto de vista. Porque lo que se quiere explicar y la forma de hacerlo coinciden. Explicar como vemos incluye de alguna manera una construcción.

Si para Wittgenstein la figura de un proceso no aportaba nada al proceso en sí, ahora el proceso es la figura que nos podemos hacer. No hay diferencia ya entre el proceso de 'acordarse' y el recordar, pues el recordar es la función de tal proceso.

Fue pues en este marco filosófico, metodológico, en donde logró formularse una

posibilidad para eludir el problema clásico de la filosofía desde el siglo XVII. Aunque es cierto que por el camino han ido olvidándose temas que fueron esenciales, como puede ser la búsqueda de un fundamento, tal vez la posición constructiva del nuevo punto de vista evita esta tentación pues lo contiene.

El funcionalismo redefine no sólo la realidad sino su acceso. El conocimiento se considera a partir de ahora simulación y poco a poco va a ir integrando todos los ámbitos teóricos interesados en esta temática. Sin duda el eje alrededor del cual numerosas disciplinas pueden ponerse en comunicación es el haber encontrado algo a donde todos pueden mirar, tocar y experimentar. Algo sobre el que nuestros niveles representativos y significativos permanecen. El ordenador se va a constituir en esa herramienta que incluye al sujeto como objeto.

Funcionalismo y la metáfora computacional ponen en marcha la revolución cognitiva. Nuestro punto de partida.

2.5.- EL PARADIGMA COGNITIVO

En los párrafos anteriores he intentado ofrecer una línea evolutiva del estudio de la mente, desde la ventaja que proporciona el presente. Dicho de manera más técnica, he intentado reconstruir la historia de la ciencia de la mente para ofrecer algo de comprensión al momento actual en el que se encuentra. Si analizamos detenidamente tal reconstrucción comprobaremos que ésta ha girado principalmente alrededor de la noción de conocimiento. Cada paso dado históricamente supone una variación en su contenido, en su forma de concebirlo. Pero ello no nos ha de extrañar por cuanto el paradigma cognitivo, que constituía el punto final de la reconstrucción histórica y también el origen de nuestra reflexión, consiste principalmente en considerar al hombre como un organismo que se mueve en un medio, que muestra y lleva a cabo conductas en un medio, porque es capaz de adquirir ciertos conocimientos sobre ese ambiente.

Esta acepción moderna de conocimiento consiste en afirmar que los organismos construyen representaciones del medio que pueden procesar en función de las necesidades para la acción. De esta manera, debe postularse que los organismos se configuran en secuencias de estados, estados mentales, sin que sea relevante la identidad del sujeto, y una descripción adecuada del organismo consiste en una descripción del estado mental en el que se encuentra. Naturalmente, el interés en la variación del concepto de conocimiento se comprende ahora que hemos declarado la situación en el que se encuentra actualmente la ciencia cognitiva. Por supuesto tenemos la ventaja de todo aquel que hace una revisión retrospectiva. La ventaja del que sabe en qué lugar y en qué tiempo poseía algo y también en qué momento y en qué tiempo dejó de poseerlo. Algo perdido puede buscarse sólo cuando existe alguna idea de dónde se perdió, de lo contrario el encuentro es como la pérdida, puro azar. Nuestra línea continua ha consistido en ir comprobando cómo se diluía esta noción de conocimiento en el pasado, para comprender su presente.

Lo que se quiere poner de manifiesto ahora es que hemos contado desde el principio con un modelo claro de lo que he denominado paradigma cognitivo. Un modelo implícito que

ha servido como meta a este breve recorrido histórico.

Sin embargo, ahora que llega el momento de explicitarlo me encuentro en la situación del que ha sido traicionado por su propia creación.

Nos ha parecido que las continuas referencias al paradigma cognitivo, al modelo actual de la mente, nos abrían la esperanza a algo perfectamente delimitado y conocido, que con una pequeña exposición analítica, pudiera quedar al alcance de todos. Y ahora que el momento de tal exposición ha llegado me doy cuenta de que tal paradigma, aunque perfectamente concreto, se escapa a una presentación breve y sistemática. Y es que como todas las cosas complejas, el modelo cognitivo ofrece numerosas caras al que se acerca a observarlo.

Por una parte, el paradigma cognitivo es la manera en que la ciencia de la mente ha logrado una metodología capaz de asumir el dualismo cartesiano empleando explicaciones mecanicistas: el Funcionalismo.

Por otra, es lo que ha trasladado la idea del hombre desde las posiciones espiritualistas tradicionales hasta convertirlo en un sistema de procesamiento de información. Y como un sistema tal, la ciencia cognitiva ha percibido que puede unificar al hombre con otros constructos técnicos sin menguar la "dignidad humana". Porque es precisamente el modelo cognitivo quien ha podido integrar conceptos tan incorporados a la idea de humanidad como la noción de intencionalidad, sin perder de vista el nivel explicativo neuropsicológico que ha rehuido siempre esa típica terminología mentalista. También es capaz de integrar como elemento clave de su capacidad explicativa la idea de significado, sin tener que decir lo que significa, sino como un mero concepto teórico que deja abierta la puerta de lo que se ha venido a denominar psicología popular o cotidiana que configura nuestra más burda, pero también la más inteligente, manera de interpretar los actos propios y ajenos y que permite una convivencia en sociedad, en armonía y en conflicto a la vez.

Por todo esto, por esta multiplicidad de caras, cuando me veo en la obligación de exponerlo me encuentro en el apuro de o bien estereotipar la riqueza del modelo, o bien engordar este trabajo precisamente en su punto de partida y, en consecuencia, correr el riesgo de perder la oportunidad del análisis ante la magnitud de la descripción.

El interés de la descripción del modelo, y por lo tanto la causa de su extensión,

consistiría en indagar las relaciones entre el conjunto de elementos que utiliza como constructos teóricos: Ver como se pasa de la noción de estado mental al de actitud intencional o analizar qué relaciones deben establecerse entre una idea de psicología empírica y otra de psicología popular para emplear términos de Stich³¹. Revisar la controversia entre la posiciones neuropsicológicas. O relacionar las investigaciones sobre la Teoría del significado con los usos que de este concepto hace la ciencia cognitiva. Pero cuando la intención es proponer un modelo radicalmente distinto al que denomino cognitivo, todo este trabajo filosófico, que no desborda al modelo mismo, a pesar de su posible utilidad desde el punto de vista metodológico o crítico, pierde su interés.

En consecuencia, la exposición que se presenta va a incidir en los aspectos teóricos más generales, aún sabiendo que pueden ser polémicos internamente, y va a seguir una línea unidireccional, consciente del reduccionismo que conlleva. Esta línea retoma la reflexión final sobre el funcionalismo del punto anterior para enlazar con el formalismo que ofrece la teoría de la información. Estos dos elementos permiten configurar una ciencia cognitiva en su sentido clásico que trae como consecuencia la generalización de su objeto a los sistemas de procesamiento de información. Ante tal traslación, el ordenador entra en escena con la misma dualidad ya referida de objeto de estudio y de concepto explicativo que poseía la mente, y con él la utilización de la metáfora computacional como el elemento capaz de generar toda una tecnología de la inteligencia y una ingeniería del conocimiento. Finalmente de la sospecha de la Inteligencia Artificial (IA) como teoría explicativa, retomamos los niveles intencionales y cotidianos y avanzamos alguna de las relaciones que todo este ámbito aporta cuando enfrentamos la mente con el cerebro.

³¹

S. Stich. From Folk Psychology to Cognitive Science: the Case Against Belief. Cambridge, Mass./Bradford/MIT, 1983.

EL FUNCIONALISMO

Como he señalado anteriormente, la primera condición del surgimiento de una ciencia cognitiva es elaborar un concepto de conocimiento proposicional que se reconozca como el producto elaborado de la experiencia humana y también como el elemento capaz de generar en los sujetos actitudes proposicionales o creencias. Tras esta concepción del conocimiento que configuraba una posible línea causal entre mundo-sujeto-conducta lo que se necesitaba, en su acercamiento psicológico para combatir los defectos del conductismo, era una metodología explicativa capaz de dar cuerpo a esa línea causal posible.

Un tipo de explicación que escapara del conductismo, de sus versiones materialista, fisicalistas, de las teorías de la identidad, pero que a la vez no fuera una instancia acrítica más del dualismo cartesiano. Lo que podría unificar mundo-sujeto-conducta en esa línea causal era una explicación de alto nivel, en donde intervinieran términos mentales, pero en un contexto estrictamente mecánico o nomológico.

En esa tarea fundacional podemos encontrar los escritos de Fodor (1965, 1975, 1981 e incluso 1983), Putnam (1960, 1966), Pylyshyn (1973, 1983, 1984). A grandes rasgos, según Fodor:

"El análisis funcional se pregunta acerca del papel que juega una parte del mecanismo en las actividades características de ese mecanismo como un todo... El análisis funcional requiere que se haga una estimación de los tipos de actividad que son característicos de un determinado mecanismo y de la contribución hecha por cada una de sus partes al funcionamiento del todo."³²

¿Cómo tal descripción puede utilizarse para construir teorías psicológicas que den cuenta de la conducta de los individuos? Como hemos mencionado, este tipo de nivel explicativo sólo es oportuno bajo una suposición:

Que los organismos entran en contacto con su medio y muestran ciertas conductas

³² J.A. Fodor. *Psychological Explanation. An introduction to the Philosophy of Psychology.* Random House, Inc. 1968. Cito por la versión castellana Madrid. Cátedra 1980, pág. 150.

porque son capaces de adquirir ciertas informaciones o ciertos conocimientos sobre ese ambiente, es decir, que son capaces de representárselo de diversas maneras.

Y que estas representaciones mentales configuren estados internos en donde se accede a cierta información que combinada con planes o fines de los organismos, son la causa, o al menos tienen alguna eficacia causal, en las conductas de los organismos.

Dicho de manera más ajustada a los criterios funcionales, los estados internos de los organismos caracterizados por la presencia de ciertas representaciones mentales, contribuyen en un proceso a producir las conductas de los organismos. La diferencia radical con explicaciones conductistas o fisicalistas es aquella idea, que indicábamos páginas atrás, según la cual el funcionalismo entra a descomponer los procesos mentales en sus subprocesos componentes, bajo el supuesto de que estos subprocesos poseen un rol causal que debe explicarse para la comprensión de las conductas. El conductismo clásico consideraba la mente como una caja negra sin competencias causales, ante un estímulo se ofrecía una respuesta sin que mediara ningún proceso interno, o sin que tuviera relevancia tal mediación. Versiones más evolucionadas sustitúan la idea de estado mental por la de disposición hacia, evitando en cualquier caso toda terminología mentalista (Ryle, 1949).

En el lado contrario, el funcionalista ofrece explicaciones mecanicistas estrictamente causales o nomológicas, evitando el espiritualismo y su problemática que conllevaba el dualismo cartesiano. Tal y como se describe existen al menos tres tipos de relaciones causales entre los estados mentales:

- (1) Relaciones causales entre estados mentales y estímulos.
- (2) Entre estados y respuestas.
- (3) Entre unos estados y otros.

Pero el postular esta diversificación causal a menudo nos crea la curiosidad de preguntar en dónde ha quedado integrado ese aspecto no físico que parece tan propio de lo

mental. Pareciera, como advierte Ned Block³³ que lo que hace el funcionalista es reemplazar los "inputs sensoriales del conductismo" por "inputs sensoriales y estados mentales" y la "disposición a actuar" por "disposición a actuar y tener ciertos estados mentales". Pero esta duplicación a menos que verdaderamente contenga un contenido relevante, parece cuando menos redundante. Efectivamente, el funcionalista al identificar estados internos con representación mental, debe integrar en ésta todo un subproceso que reproduzca y traslade un papel causal, pero a la vez un contenido estimular que lo permita. ¿Cuál debe ser tal contenido? ¿Cómo debe reproducirse y trasladarse al siguiente estado? En general, ¿cómo una teoría funcionalista es capaz de ofrecer interpretaciones explicativas de las conductas? De nuevo siguiendo a Fodor³⁴, lo consiguen recurriendo a la noción de información y adoptando algún esquema general del procesamiento de dicha información.

Los estados mentales, si han de entrar en una cadena causal de interés, deben mantener relaciones entre sus contenidos, y estas relaciones deben pensarse como un trabajo mediante el cual se elaboran dichos contenidos para producir otros, uno de los cuales se constituye como resultado. Dicho de otra manera, deben relacionarse computacionalmente.

Estos son los presupuestos básicos de la explicación funcional: representaciones internas del ambiente externo, que definen estados comprensivos, y procesamiento de tales representaciones hasta desencadenar una solución. Pero, ¿cómo debemos construir teorías psicológicas teniendo en cuenta estos supuestos? ¿Cómo podemos relacionar computacionalmente los contenidos de los estados mentales?

En primer lugar, disponiendo de un vocabulario descriptivo en el que el contenido mental pueda representarse perspicuamente. Y después, especificando transformaciones sobre las fórmulas de ese vocabulario que permitan construir los estados y procesos mentales del organismo y en particular su actitud proposicional³⁵.

³³ Ned Block. *Troubles with Functionalism*, en C. W. Savage (comp.), *Perception and Cognition: Issues in the Foundations of Psychology*. University of Minnesota Press, Minneapolis, 1978.

³⁴ J.A. Fodor. *Computation and Reduction* en C. W. Savage (comp.), *Perception and Cognition: Issues in the Foundations of Psychology*. University of Minnesota Press, Minneapolis, 1978. (Las traducciones son mías).

³⁵ Cfr. *Ibid.* Pág. 235.

Es la presencia de la finalidad de la conducta lo que da cuerpo a la teoría, a la explicación. Y es esta necesidad de la finalidad lo que me ha llevado a pensar siempre que las reconstrucciones causales de los procesos cognitivos están claramente dirigidos por esa intención declarada que dotan de significado a la teoría. Pero, sin embargo, debemos advertir que en tal caso ese significado no se genera en el proceso, sino que el proceso se genera para producir el significado declarado. Más adelante insistiremos en este punto. Si proseguimos con la exposición de cómo debería ser una teoría psicológica bajo los supuestos funcionalistas, encontraremos entonces que la teoría debe asignar "descripciones canónicas" a los estados mentales por un lado, pero también hay que especificar funciones que recorran los tránsitos desde un estado a otro. Por supuesto, la función de un estado mental dado depende de la "descripción canónica" que la teoría le asigne. Y la exactitud de la descripción va a depender del tratamiento que haga del contenido. Enlazando con lo anterior, la reconstrucción de la cadena causal se convierte en una representación caracterizada como una secuencia de fórmulas relacionadas por el contenido. ¿En dónde reside la capacidad explicativa de una teoría de este tipo? Indudablemente en poder predecir el contenido de un estado a partir de aquellos otros que mantienen con éste relaciones causales.

Dicho más concretamente, el valor de la teoría funcionalista consiste en salvaguardar los verdaderos elementos causales de nuestra composición mental concreta. Por ejemplo, si mi creencia de que el cristal es frágil se debe a mis experiencias con el cristal, esa relación debe respetarse. Por ejemplo también, cuando trato con un vaso de cristal y advierto que lo manipulo con cuidado, no lo dejo caer, no lo lanzo al aire, etc., la explicación de mi conducta debe recorrer hasta mis experiencias previas desde mi intención de no romper la vajilla³⁶.

Cualquier otro acercamiento efectivamente, como advierte Fodor, hace un tratamiento transparente de esta relación. Sin embargo, cuando expresamos los recursos que, primero, disponen los organismos para generar sus representaciones, y sobre todo, cuando los reproducimos como objetos teóricos de nuestras teorías, no encontramos que poco a poco

³⁶ Digo con malicia "hasta la experiencia desde la intención", para llamar la atención sobre lo expresado anteriormente de que la finalidad de las conductas han de dar cuerpo a las teorías. El último capítulo de esta obra desarrolla, a modo de conclusión, esta idea y sus consecuencias.

debemos ir prescindiendo de estas relaciones completamente particulares, para sustituirlas por mecanismos que aunque no nieguen estas relaciones, deban relegarlas a suposiciones de fondo.

Esta es la consecuencia final inevitable, pero comprensible en el ámbito científico, de cualquiera de las teorías exhaustivamente establecidas que partiendo de un nivel explicativo funcional, han desarrollado hipótesis psicológicas sobre lo mental (Fodor 1975, Pylyshyn 1984). Consecuencia que abrió también un nivel de crítica importante aunque debido a la carencia de un marco teórico alternativo no ha resultado definitiva (J. Searle 1984, 1990).

¿Cómo, pues, vamos perdiendo la relación directa entre, por ejemplo, experiencias y creencias? En general, podemos responder a esta pregunta brevemente: centrándonos en la sintaxis y suponiendo de fondo un nivel semántico, que cada uno debe elaborar, pero que a la teoría le es inalcanzable. Volviendo de nuevo a Fodor, su idea de la existencia de un lenguaje del Pensamiento es una hipótesis coherente producto del nivel funcional en el que desea situarse, así:

"... es completamente imposible dar sentido a la noción de psicología computacional a menos que se asuma la existencia de un lenguaje participado por todos los poseedores de creencias. La idea es, escuetamente, que todo organismo que tiene vida mental tiene acceso a algún sistema de representaciones internas... y que el principal objetivo de las teorías de la información debe ser el de caracterizar este sistema de representaciones y ofrecer las condiciones necesarias y suficientes requeridas para tener actitudes proposicionales por referencia a las relaciones entre organismos y fórmulas del sistema."³⁷

Más analíticamente, Fodor establece que la teoría debe considerar y relacionar los siguientes elementos:

- a) Representaciones internas. Fórmulas de un lenguaje interno, objetos inmediatos de las actitudes proposicionales, que se construyen a través de las relaciones computacionales entre dichas representaciones. En la teoría, una representación canónica debe especificar su contenido.

³⁷ *ibid.* pág. 250, *vid también Fodor, 1975, cap. 2.*

- b) Descripciones estructurales de las representaciones internas formuladas en el vocabulario de la teoría psicológica. Son los nombres canónicos de las representaciones y es en virtud de esta descripción estructural por lo que se comprende las relaciones causales pretendidas.
- c) Oraciones en el lenguaje natural, o también en cualquier lenguaje formal, que sirven para expresar (heurísticamente) de forma ya no canónica las representaciones internas.
- d) Descripciones estructurales de las oraciones del lenguaje natural/formal que especifican las propiedades de las oraciones en virtud de su contenido.

Naturalmente tales recursos, en particular, los señalados en los puntos c) y d), se necesitan en la medida en que las descripciones estructurales de las representaciones internas se desconocen. Por supuesto que éste es el objetivo teórico, y es natural desconocerlo, incluso, tal y como lo veo, debe ser desconocido, o al menos abstraído o generalizado, pero si esto es correcto, entonces, como decía Wittgenstein, hemos realizado el truco del prestidigitador sin que se nos haya notado. Pero esta vez en la dirección opuesta a la que advertía Wittgenstein. El proceso, aunque igualmente incomprendido en el medio inexplorado, ya no necesita negarse, al contrario debe postularse con una estructura determinada y con unas reglas específicas, pero sólo podemos hablar de él analógicamente con algo conocido y que además sea generalizable. Estos requisitos no pueden, en rigor, ir más allá del nivel sintáctico de nuestros lenguajes.

El funcionalista tiende a pensar que las propiedades semánticas de una representación mental vienen determinadas por aspectos de su papel funcional. Y estos a su vez dependen de las propiedades causales de los estados mentales en los que figura esa representación. Y parece indudable, pero ¿cómo se determinan, cómo dependen? Fue esa búsqueda la que supongo asombró a Descartes, la búsqueda del truco. Descartes o los dualistas en general no querían proceder como el prestidigitador. No admitir trucos, pero, por otro lado, no admitir trucos es no admitir nada; y así dejaron cada cosa en su sitio.

Lo que quiero plantear ahora puede adivinarse fácilmente sobre todo si tenemos presente el recorrido histórico que estamos trazando. Lo que quiero, por fin, plantear es,

¿dónde está el truco? Como buen mago quizá debería silenciar cualquier posible respuesta, pero de la que dispongo terminará abriéndonos nuevos enigmas que permitirán introducirnos en sesiones de magia más disimuladas y sorprendentes. El truco lo situó en el paso del significado a la información.

LA TEORÍA DE LA INFORMACIÓN

En 1955, George Miller presentaba su artículo "The magical number seven, plus or minus two: some limits on our capacity for processing information"³⁸, como conferencia inaugural ante la Eastern Psychological Association en Filadelfia. Este artículo, independientemente de los resultados teóricos deducidos, que posteriormente se han puesto en duda, es uno de los primeros en los que se hace uso de la reciente teoría de la información³⁹ de Shannon y Weaver.

La teoría de la información daba cuerpo a toda una serie de investigaciones que Wiener en 1948 vino a denominar Cibernética. Por medio de la cual intentaba realizar una síntesis de todo aquello que maneja información, independientemente de quién lo maneje y de qué se maneje, la teoría de la información daba las claves matemáticas precisas para decidir entre mensajes equiprobables y fundaba en una nueva unidad de medida, el bit, la cantidad de información que se requería para tal elección. De esta forma, cosas tan aparentemente distintas como los seres humanos, los animales, los circuitos electrónicos, las arquitecturas von Neumann, y posteriormente abstracciones provenientes de la teoría de la decisión tipo Máquinas de Turing, se unificaban para poder ser tratadas bajo el mismo punto de vista y con los mismos formalismos.

La idea de fondo es que todos estos individuos, en el sentido lógico, son caracterizables como sistemas de comunicación y como tal debe existir una relación sistemática entre la información que entra y la información que sale. Este flujo de información requiere un procesamiento y un mecanismo de control. La actividad psicológica va a consistir esencialmente, a partir de esta asimilación, en localizar, delimitar y modelizar tal flujo de información. La mente que requería el funcionalista conseguía sus objetivos

³⁸ "The magical number seven plus or minus two: some limits on our capacity for processing information". *Psychological Review*, 1956, 63 pp. 81-97. Versión española Elvira García Bajos en *Lectura de Psicología de la Memoria*, compilación de M^a Victoria Sebastián. Madrid, Alianza, 1983, de donde cito.

³⁹ C.E. Shannon. *A Mathematical theory of Communication*. *Bell System Technical Journal* Vol. 27. pp. 379-423. Julio-Octubre 1948.

cuando se pensaba como un sistema de procesamiento de la información, y el formalismo y el lenguaje que lo permitía era la teoría de la información.

De esta manera, en palabras de Miller:

*"En los experimentos basados en juicios absolutos, se considera al sujeto como un canal de comunicación... Si el observador humano es un tipo de sistema de comunicación más o menos lógico, cuando aumentemos la cantidad de información de entrada, la información transmitida aumentará al principio y se estabilizará eventualmente en algún valor asintótico. Consideremos que este valor asintótico es la capacidad de canal del observador, que representa la cantidad máxima de información que puede darnos acerca del estímulo por medio de un juicio absoluto. La capacidad de canal es el límite superior del grado en que el sujeto puede emparejar sus respuestas a los estímulos que le presentamos"*⁴⁰.

Efectivamente, el organismo se convierte en un canal de capacidad limitada cuya misión será transmitir y quizá procesar la información desde el estímulo hasta la respuesta. La psicología experimental, alejándose poco a poco de los presupuestos funcionalistas va a cifrar ahora su trabajo en medir la capacidad del canal, en determinar si se procesa en serie o en paralelo, en formalizar las transformaciones que el canal realiza sobre la información - por ejemplo, en el procesamiento temprano de la información visual, los canales psicofísicos sintonizados a un rango específico de frecuencias realizan, podríamos decir, una transformada de Fourier al espectro bidimensional del input visual o una función de Gabor bidimensional (Daugman 1984, Watson, Barlow, Robson 1983), o al detectar bordes el laplaciano de una gaussiana bidimensional (Marr y Hildreth 1980), etc. - en general el eje de la investigación en psicología experimental fue construir un modelo de la mente humana entendida como un canal de comunicación o de procesamiento de la información (Broadbent 1958).

El término información, punto de referencia final de toda la rebelión contra el conductismo, era un concepto neutro y abstracto. Neutro en el sentido que dejaba transparentes los contenidos de los estados mentales, o al menos podía dejarlos transparentes, lo significativo es que en la idea de información quedaba exento la presencia de un significado, éste era irrelevante para el hecho de manejar secuencias de signos, estímulos

⁴⁰ G. Miller, *ibid*, pág. 133 de la versión castellana.

eléctricos, o en su caso estímulos perceptuales. La actividad psicológica consistía en discriminar independientemente de lo que se colocara ante nuestra percepción. Abstracto en tanto que no dependía de la naturaleza física del sistema utilizado. En este sentido, la idea cibernética original permitía la construcción de una noción de sistema de procesamiento independientemente de la naturaleza física con el que se forman y pudiendo abstraer una naturaleza lógica intercambiable.

Esta peculiaridad abría el campo de experimentación que internamente poseía el nivel explicativo funcional y que hasta el momento había quedado inexplorado. Observemos las siguientes líneas de Fodor:

"Al identificar una ratonera con cierto mecanismo, no por ello nos vemos obligados a determinar lo que tienen en común todos los miembros del conjunto de las ratoneras. Una condición suficiente para que algo pueda ser considerado como una ratonera es la de que tal mecanismo sea habitualmente usado de una manera determinada,... Debido, sin duda, a que el término "ratonera" está definido funcionalmente, y no mecánicamente es por lo que sigue siendo razonable proponerse el objetivo de "construir una ratonera mejor"⁴¹.

La explicación funcionalista está estrechamente relacionada con la posibilidad de simulación. Cuando la mente se define funcionalmente como un sistema de procesamiento de la información es cuando tiene sentido plantearse, a través de la abstracción de la noción de información, el objetivo de construir una mente. En este intento convergería por una parte la evolución electrónica de los ordenadores y por otra la inaccesibilidad de la mente humana y finalmente el desarrollo teórico mencionado que permitió equiparar, al menos en ese nivel lógico, mente y máquina y con ello alargar los objetivos de investigación a una larga lista de intenciones y, naturalmente con ellas, de expectativas.

Como tantas veces en la ciencia se encontró en una metáfora un programa de investigación que logró reunir diferentes ámbitos científicos y tecnológicos alrededor de la noción de flujo o procesamiento de información. La metáfora computacional vino a unificar mente y máquina y generó una extensa lista de productos tanto psicológicos, filosóficos,

⁴¹ J.A. Fodor. *La explicación Psicológica. Op, cit. pág. 153.*

lingüísticos como tecnológicos y comerciales.

Producir simulaciones de comportamientos inteligentes en máquinas traería consigo una pequeña revolución dentro de la revolución de la información en la que parece estamos inmersos.

LA METÁFORA COMPUTACIONAL

No deja de ser fuente de reflexión, que espero retomar más adelante, el frecuente uso de recursos metafóricos dentro del ámbito científico. Sin duda, tiene que ver con nuestra forma de conocer la realidad, pero también con nuestra idea de conocimiento. Es difícilmente negable que una gran cantidad de nuestra aprehensión de la realidad posee un punto de vista funcional. Y es claro que la idea de máquina en general exige definiciones funcionales. Supongamos que afrontamos una descripción exhaustiva del mecanismo de un reloj, de su estructura mecánica. Nuestra comprensión de tal mecanismo, si no tenemos en cuenta cómo participa cada pieza en el movimiento final de las agujas, y si no vemos a éstas integradas en una circunferencia en la que se ha realizado una partición, quedaría reducida a una serie de movimientos concretos de una serie de piezas concretas. Donde cada pieza es esencial y no es sustituible a menos que sea por otra exactamente igual. Y donde no podemos realizar ninguna generalización. Dicho de otra manera, si todo fuera aumentado, nuestro estudio debería iniciarse para ver que la estructura se mantiene, para ver que el mecanismo puede trabajar igualmente.

La metáfora de la máquina, para ser de utilidad, debe asumir una definición funcional de máquina. Pues de lo contrario, efectivamente, no cabe un uso metafórico. Pero, ¿qué supone un recurso semejante? Siguiendo a J.E. Kendall⁴², la idea de máquina se caracteriza por su predictibilidad y exige la idea de un constructor. Dado que cada componente es diseñado con un propósito, que colabora en el fin último, todos los eventos que envuelven a los componentes proceden suavemente. De esta forma el funcionamiento es predecible y puede predecirse presentando un conjunto de reglas que cubran el espacio de posibilidades de su conducta. La metáfora de la máquina puede recoger efectivamente no sólo el nivel funcional de explicación que supone estados y procesos sino también la capacidad de reproducir las cadenas causales entre estados y procesos. Sin embargo, la máquina sólo puede

⁴² J.E. Kendall. *Usigns Metaphors to Entrance Intelligence in Information Systems: Rationale for an Alternative to Rule-Based-Intelligence*. En F.H. Vogt (Ed.). *Personal Computers and Intelligent Systems. Information Processing 92, Volume III*. Elsevier Science Publishers B.V. North-Holland 1992.

responder a lo predecible, a lo standard, y debe evitar cualquier síntoma de creatividad. Toda máquina compleja requiere un programa que la define unívocamente. No podemos pedir a un automóvil que se comporte como una embotelladora, aunque podamos utilizar un motor de explosión en una motocicleta o en un ultraligero. El programa constituye efectivamente, la secuencia causal que debe ejecutar cada componente para poder cumplimentar con éxito la función o propósito final, que naturalmente corre a cargo del diseñador. Sólo cuando declaro que tal colección de muelles, engranajes y elementos van a construirse de tal manera, que cada movimiento final de una aguja se corresponderá a un segundo - que viene definido externamente como lo que aporta significado al funcionamiento -, puedo llegar a comprender que tal construcción tiene la función de medir el tiempo.

La máquina exige, pues, un programa que la defina unívocamente en un medio ordenado, donde los elementos que la configuran no son importantes en cuanto tales, sino en tanto que aportan su contribución a la totalidad.

Evidentemente, puestos a diseñar una conducta inteligente, bastará especificar el flujo de información requerido para transformar el punto de partida en el punto de llegada. Pero para tal producción no nos cabe otro remedio que tener identificado de antemano la conducta inteligente, es decir, el momento en que la máquina puede parar, el fin del proceso.

Aún, el punto de confusión reside en, si identificamos mente con máquina, cómo podemos contestar a la pregunta de cómo la mente puede ser una máquina, sobre todo desde la perspectiva cartesiana de donde partimos, pero también, ¿puede una máquina ser una mente?

La segunda pregunta nos ha de llevar a alguna reflexión filosófica sobre la noción de Inteligencia Artificial, pero contestar a la primera es un requisito para comprender el recurso metafórico en el que nos encontramos. Según Newell (1980) y también Newell & Simon (1976), el punto clave para admitir un recurso metafórico de este tipo, y con ello la utilidad y beneficio de explorarlo, consiste en la noción de sistema de símbolos físicos. En general, un sistema de este tipo es una máquina que manipula símbolos. Igualando mente con una máquina de esta clase o más concretamente, pensando la mente como una instancia de un sistema de símbolos físicos, hacemos entrar a la mente en el universo de la física. Y es en este momento en el que Descartes queda traicionado.

Pero para que esto ocurra se necesitaba probar que el recurso metafórico era adecuado. Sería sorprendente que cualquier máquina pensada como un sistema de símbolos físicos pudiera realizar funciones que una mente no pudiera hacer y al revés. Lo que había que mostrar es que existe una clase de equivalencia funcional entre todos los posibles sistemas de símbolos de esta clase. Pero ello exigía cierto esfuerzo, pues necesariamente había que poner en comunicación las conductas con las máquinas, y las máquinas con las conductas. Como hemos indicado, la conducta de una máquina o de una mente desde el punto de vista funcional, es efectivamente una función de los datos de entrada hasta arrojar como salida una acción con un propósito. De las infinitas funciones que puedan pensarse unas podrán ejecutarse y otras no. Ahora bien, el criterio que debe determinar lo que es ejecutable, computable, será si existe un sistema que lo procese. Y una máquina o mente será una instancia de un sistema tal, si toda función computable por un sistema de esta clase es computable por la máquina o mente. Debemos probar, en vista a verificar la adecuación metafórica, la universalidad del sistema de símbolos.

Pero si definimos funcionalmente la mente o la máquina, es porque describimos aquello que hace, es decir, la función de su entrada. Y siendo así que igualamos lo realizable con quien lo realiza⁴³. Debemos encontrar una máquina universal que pueda procesar todas las funciones computables, es decir, una máquina que pueda simular cualquier otra mente o máquina. Si existe una abstracción de este tipo, entonces nuestro recurso metafórico resulta al menos lógicamente válido.

Efectivamente, para sistemas de procesamiento de información, la teoría de la computabilidad, mediante esta relativización de lo universal, ha encontrado formalismos universales que permiten intertraducir las relaciones funcionales entre las entradas y salidas de un sistema. Incluso se ha mostrado la equivalencia de todos estos recursos. Funciones Recursivas, Sistemas canónicos de Post, el cálculo lambda de Church, algoritmos de Markov o Máquinas de Turing, son algunas de las formulaciones de clases maximales de máquinas que dan validez lógica a nuestro recurso metafórico.

Esta validez debe interpretarse comprobando que la máquina universal puede computar

⁴³ Esto puede verse como una versión de la Tesis de Church.

todo lo computable por cualquier otra mente o máquina que procese símbolos y en consecuencia puede simular cualquier conducta de máquina. Indirectamente con ello se nos muestra la equivalencia funcional de las conductas y descripciones de los sistemas de símbolos físicos.

De esta manera no es infrecuente encontrarse en la literatura cognitiva descripciones funcionales de la mente mediante el uso de estas abstracciones formales universales. Más concretamente, debido a su sencillez, es habitual describir la mente como una máquina de Turing. No entraré en detalles, diré exclusivamente que una máquina de Turing⁴⁴ queda especificada por una tabla o matriz. Dicha tabla expresa condicionales de la siguiente forma. Si la máquina está en el estado S_i y recibe el input I_j , emite el output O_k y pasa al estado S_{i+1} . Esto es, dado cualquier estado o input, la tabla especifica el output y el próximo estado. Así, cualquier sistema con un conjunto de inputs, outputs y estados que se relacionan tal y como describe su matriz, es especificado por esta tabla y ella a la vez se constituye en el programa o realización del autómata abstracto que especifica. De esta manera encontrar la tabla que especifica y describe la conducta de una mente es el trabajo reformulado de la psicología cognitiva.

Pero como se desprende de la hipótesis del Lenguaje del Pensamiento de Fodor, la posibilidad de adentrarnos internamente en la mente se nos escapa. El recurso metafórico nos asegura que nuestra investigación puede desplazarse a aquello que podemos controlar, manejar y estudiar completamente. Si todos los procesos simbólicos computables pueden ser procesados por cualquiera de los elementos de las clases que simula la clase maximal o máquina Universal de Turing, podemos intentar simular las conductas inteligentes de los seres humanos en sistemas equivalentes. Lograr esto constituiría una prueba de hecho de la validez de nuestra metáfora. Pero, como ya nos ha advertido Fodor:

"Para que una simulación adecuada constituya una explicación adecuada, deben darse estas dos cosas: que las conductas accesibles al organismo y que los procesos por los que la máquina produce su conducta simulen los procesos que utiliza el

⁴⁴ Consultar Newell 1980 o F. Suppe 1976, en castellano H. Hermes 1984. También en su peculiar estilo Hofstadter, 1979.

*organismo para ello*⁴⁵.

Efectivamente, nuestro recurso metafórico sólo ha de tener interés en la medida en que los rendimientos de las conductas reproducidas sean igualmente equivalentes. Y digo rendimiento para poder asumir, aunque sea en una versión débil, el requisito de simulación que expone Fodor. Si la metáfora computacional ha de ser de interés es porque podrá generar modelos que logren, si no ya una reproducción exacta de los procesos y estados, que aún nos son desconocidos, al menos un mismo rendimiento ante intenciones que requieran inteligencia, que son los casos de interés. La validez de nuestra metáfora debe probarse de hecho, pero también debemos tener presente algún criterio que permita decidir si dos rendimientos son equivalentes.

La evolución del ordenador digital como representante físico de los sistemas de procesamiento de información nos deja ante el reto de validar nuestros recursos metafóricos, que formalmente parecían adecuados. Desde numerosos campos de la investigación acudieron al ordenador, aunque con expectativas diferentes, con un objetivo claro: Construir una máquina inteligente o al menos construir una máquina cuyo rendimiento fuera semejante al de la mente humana. Toda la línea histórica reconstruida ha desembocado en lo que se ha venido a denominar Inteligencia Artificial pasando por el filtro del ordenador digital, entendido ahora como un sistema físico, construido por el hombre, de procesamiento de la información.

⁴⁵ J.A. Fodor, *La Explicación Psicológica, op. cit., cap. IV, pág. 159*

LA INTELIGENCIA ARTIFICIAL

*"Un brillante movimiento de ajedrez mientras la habitación se llena de humo porque la casa se está quemando no demuestra inteligencia. Si tuviéramos que dar un nombre a la capacidad de producir movimientos de ajedrez brillantes sin tener en cuenta las circunstancias de la vida real, sería el de **inteligencia artificial**".*

Holt

En 1950 A.M. Turing publica "Computing Machinery and Intelligence"⁴⁶ en este artículo fundacional Turing se plantea invertir la metáfora computacional precisamente para verificar de hecho su relevancia. De esta manera se formula la pregunta de si puede pensar una máquina. Decidido entusiasta de esta posibilidad plantea un criterio, el famoso Test de Turing, para decidir si una máquina exhibe un comportamiento plenamente humano o no. En esencia, sería confrontar un humano con una máquina y si aquel no puede descubrir que su interlocutor es una máquina, entonces tal máquina está realizando conductas inteligentes semejantes a las humanas.

Al hilo de esta sugerencia de Turing, se comenzó a desarrollar una disciplina que se conoce con el nombre de Inteligencia Artificial y que tiene como propósito generar programas de ordenador que resuelvan problemas complejos, sin perder de vista que para tal resolución debe exhibirse cierto nivel de inteligencia o de conocimiento, en el sentido en que ha sido expuesto. Desde luego, bajo esta mera actividad técnica se escondían las más diversas intenciones. Desde construir modelos de la mente, analizar los mecanismos cognoscitivos que intervienen en la realización de ciertas tareas, esclarecer la comprensión o el aprendizaje; hasta, por supuesto, invadir el mercado con nuevos productos que permitieran mecanizar cada vez más tareas habituales del trabajo de los seres humanos.

La breve historia de la Inteligencia Artificial resulta sin embargo ya bastante extensa y pueden reconocerse fases claramente dependiendo del nivel de satisfacción alcanzado de las

⁴⁶ A.M. Turing. *Computing Machinery and Intelligence*. *Mind* LIX n° 2236. Oct. 1950: 433-60.

expectativas creadas.

En su momento fundacional, allá por el verano de 1956 en el Dartmouth College, la investigación quedó ya delimitada en las dos áreas que posteriormente han estado compitiendo, si bien la primera tiene una fecha fundacional previa (McCulloch y Pitts 1943). Haciendo uso del título de los Dreyfus podemos definir estas dos áreas mediante sus propósitos: hacer una mente o modelar el cerebro⁴⁷. Ambas tendencias tratan de dar validez experimental a la metáfora computacional, pero en direcciones opuestas y bajo presupuestos epistemológicos y ontológicos muy distintos.

Históricamente, la línea de desarrollo parece coherente con la reconstrucción que estoy realizando -no podía ser menos. Aparte de las primeras formulaciones de la aproximación conexionista, que quedaron netamente apartadas por muy diversas razones, la línea evidente de trabajo consistió en intentar pasar con éxito el Test de Turing. O como lo he expresado, intentar probar de hecho la validez u oportunidad del recurso computacional. Desde los primeros sistemas (Newell, Shaw y Simon 1958, Newell, Simon 1972) hasta la invasión del mercado de productos para desarrollo de Sistemas Expertos que se ha producido a finales de la década de los 80, aunque las aspiraciones han variado, los recursos teóricos, que han supuesto un asombroso incremento de nuestra comprensión de los procesos mentales, han aumentado progresivamente, los medios técnicos se han depurado incluso haciéndose específicos, la metodología de diseño no ha variado esencialmente. En alguna medida podemos decir que todos los programas de IA tienen como objetivo final, en cualquier de los ámbitos de problemas que hayan tratado, pasar con éxito el Test de Turing.

Desde ELIZA (Weizenbaum 1965) hasta las apuestas más arriesgadas en tareas de aprendizaje, los programas han intentado encontrar mecanismos -algoritmos- capaces de producir respuestas esperadas ante problemas complejos. Todos estos programas tienden a emular conductas inteligentes, asumiendo alguna noción de conocimiento y, por supuesto, desarrollándola en el entorno teórico del procesamiento de la información que hemos descrito. Con mayor o menos éxito pudieron quizá pasar el Test de Turing, pero era evidente que ninguno había logrado modelizar una mente, no sólo desde el punto de vista de poder

⁴⁷ H.L. Dreyfus y S. Dreyfus. *Making a Mind versus Modelling the Brain: Artificial Intelligence back at a Brach-point*. *Artificial Intelligence* 117. nº 1 (Winter 1958). Cambridge Mass.

constituirse en una simulación -en el sentido de Fodor- de la mente humana, sino, y sobre todo, desde el punto de vista de su rendimiento.

Es esta comprobación lo que ha determinado la evolución de las investigaciones en IA. En un primer momento (Newell y Simon 1972) existía un optimismo, inducido por la tradición teórica que describíamos anteriormente, a la hora de obtener máquinas generales de resolución de problemas, o de conseguir un modelo de la mente humana. El rotundo fracaso sufrido por los solucionadores generales de problemas limitó la pretensión de la investigación hacia dominios más reducidos de actuación, en donde derivaron en la noción de experto. Consistía en construir sistemas especializados en dominios concretos de problemas que modelizaban a expertos humanos. Esta desviación de objetivos trajo de positivo un inmenso desarrollo en la investigación de aspectos tales como la adquisición y representación del conocimiento, en el diseño de sistemas basados en el conocimiento o en el análisis de ciertos recursos de demostración no deductiva.

También todos ellos venían a unirse al mismo objetivo inicial: lograr mecanismos eficaces que pudieran pasar con éxito el Test de Turing.

A pesar de ciertos progresos, aquellos investigadores con fines más psicológicos, continuaban constatando la escasa eficacia de estos sistemas en el objetivo de gran alcance presentado como "modelizar la mente". Estos sistemas se desenvolvían bien en situaciones perfectamente definidas, que no cambiaban y en mundos irreales ya fuera por reducidos o experimentales. Cada vez más frecuentemente se planteaban como una colaboración en la resolución de problemas que como un sustituto capaz de no echar en falta los organismos naturales.

En este ambiente de desilusión generalizada -a pesar de no olvidar el importante avance que aportó a la ciencia cognitiva- los investigadores, dentro del paradigma cognitivo clásico, intentaron aislar la fuente del error o del bajo rendimiento alcanzado para, primero, proponer nuevos recursos que sumados a los ya existentes, depuraran los sistemas o, segundo, proponer una metodología ampliada donde el mecanismo quedara arropado en una estructura teórica de más alcance que al menos permitiera un acercamiento más aproximado a la idea de cognición o pensamiento o que justificara el bajo rendimiento obtenido como un nuevo punto de partida.

La fuente de error podríamos expresarla de dos maneras:

- a) Todo trabajo resulta estéril hasta que no se cifren las bases reales de un proceso de aprendizaje.
- b) Todo desarrollo de habilidades cognitivas específicas es estéril a menos que no se estructuren bajo una base sólida de sentido común⁴⁸.

Evidentemente, a) y b) se complementan y se implican. Brevemente, cualquier acción que requiere conocimiento o que exige cierto nivel de inteligencia aísla una serie de variables destacadas de un contexto que a su vez puede contextualizarse más ampliamente. Tal selección de variables indudablemente reduce el análisis a lo relevante, pero ello no significa que "todo lo demás" deje de intervenir, sino que, aún sin participar en el proceso de análisis, debe suponerse de la manera habitual.

Más bien, "todo lo demás" debe ignorarse pues de lo contrario la acción no podría comenzar. Esto es el significado de cláusulas "*ceteris paribus*" que tan habituales han sido en la ciencia. Sin embargo, para aquel que ante una situación dada no sepa que hay infinitos elementos que podemos suponer que van a permanecer iguales, es decir, que no son relevantes para el análisis de la situación problemática ante la que nos encontramos, es decir, que podemos ignorar, la solución se perderá ante el desbordamiento que las infinitas consideraciones irrelevantes nos produce en nuestra capacidad de cómputo. La complejidad nos desborda sólo porque no hemos sabido ignorar lo irrelevante. Y eso es precisamente carecer de la capacidad de aprendizaje, de no reconocer, para cada situación dada, lo que la define.

Parece indudable que hasta que no se resuelva la provisión de un sentido común a la máquina, la posibilidad de construir máquinas inteligentes de igual rendimiento a la mente humana y que validen la equivalencia funcional propuesta en el recurso metafórico fracasarán una y otra vez. Es cierto que se han desarrollado formalismos y herramientas teóricas que

⁴⁸ cfr. por ejemplo para una excelente comprensión del problema. D. Dennett. *Cognitive Wheels: the Frame Problem of AI* o en P. J. Hayes. *The Naïve Physics Manifesto* en D. Michie (ed), *Expert Systems in the Micro-Electronic Age* (Edinburgh University Press, 1979). 242-70

intentan solucionar este problema: desde la noción de marco (frame) de Misky⁴⁹ hasta el reciente trabajo en Lógicas no-monotónicas⁵⁰ y razonamiento por defecto, pasando por ideas más amplias que conllevan una metodología más consciente de la magnitud del problema del conocimiento⁵¹. Pero todas ellas han supuesto sólo pequeños avances concretados en problemas específicos. Estos formalismos no han sido capaces de contextualizar los problemas a resolver en mundos cognitivos más amplios, sino a lo sumo contextualizar exclusivamente los aspectos relevantes del problema.

En cualquier caso, todos estos avances teóricos que han intentado dominar los inconvenientes y dificultades que presentaban los problemas complejos que exigían conductas inteligentes, no han escapado de la rama técnica de la metodología que derivada de la teoría del procesamiento de la información, pretendía simular el mismo rendimiento que los organismos expertos humanos. Lejos había quedado el intento más general de construir modelos de la mente que sirvieran no sólo como herramientas técnicas sino también de potentes construcciones teóricas. Este alejamiento llevó a ciertos investigadores a replantearse las pautas metodológicas pensando también que los relativos fracasos se debían en parte al abandono de concepciones teóricas globales y que sólo desde una reflexión de este tipo podíamos en primer lugar, progresar en la comprensión y explicación de los sistemas de procesamiento de información y segundo producir mecanismos efectivos que lograran el rendimiento adecuado. Quería dedicar algunas páginas a estos esfuerzos porque me parece que son los resultados más completos y homogéneos obtenidos hasta la fecha. Sin embargo, prosiguiendo con las reconstrucciones forzadas, voy a unificar en una misma línea desde las investigaciones de D. Marr y sus colaboradores del MIT, hasta las hipótesis de la mente modular de Fodor, pasando por versiones neuropsicológicas del tipo de las realizadas por M.S. Gazzaniga. En general, el punto de síntesis lo podemos expresar, en primer lugar, como la constatación del problema que conlleva el surgimiento del conocimiento desde una

⁴⁹ cfr. M. Misky. *A Framework for Representing Knowledge*. J. Haugeland (ed). *Mind Design* pp. 95-128. Cambridge, Mass: MIT PRESS / Bradford Books.

⁵⁰ cfr. número especial de *Artificial Intelligence* 13 (1980).

⁵¹ v. por ejemplo, R.C. Schank y R.P. Abelson. *Guiones, Planes, Metas y Entendimiento*. Paidós. Barcelona 1987.

reflexión de los procesos mentales, y en segundo lugar, el alejamiento progresivo de la metáfora computacional en la dirección que imponía el Test de Turing, esto es, de la máquina a la mente.

LA METODOLOGÍA RECONSIDERADA

El trabajo de D. Marr y colaboradores del MIT ha aportado la teoría más homogénea y comprensiva de la percepción. Como tal ha competido, en el mundo de la IA, con todas las aproximaciones de Visión Artificial realizadas hasta la fecha, pienso que su versión de la Visión supera a todas ellas, pero sobre todo ofrece un aporte metodológico que es lo que queremos destacar en este momento. Bien es verdad que el problema de la percepción, como luego veremos a raíz de la aproximación modular de Fodor, es del tipo de proceso periférico y que quizá no pueda generalizarse a los procesos centrales. También puede criticarse por no haber distinguido entre el nivel computacional y el fenomenológico⁵², pero las críticas desde este punto de vista suponen en muchos casos renunciar al paradigma cognitivo y así debe renunciarse por completo a la teoría. Ahora, queremos calificar a las ideas de Marr precisamente como una de las versiones más acabadas del paradigma cognitivo con el objetivo de revisar las consecuencias que se derivan de la teoría para los objetivos del paradigma completo.

Las críticas que Marr hace al trabajo en IA⁵³, consisten principalmente en señalar que el estudio de un problema de procesamiento de información es algo más que conseguir un mecanismo que logre, a través de sus procesos, solucionarlo. Para Marr, la mayor parte de los programas de IA se han limitado a imitar, sin ofrecer ninguna comprensión, algunos pequeños aspectos de las realizaciones conductuales humanas. En general, en palabras de Marr:

"La idea de la representación de procedimientos no es una representación en absoluto, sino un mecanismo de implementación. Una representación es un objeto definido de un modo mucho más preciso"⁵⁴.

⁵² cfr., por ejemplo, Marcel 1983b

⁵³ cfr., D.C. Marr. *Artificial Intelligence: A personal view. Artificial Intelligence 9 (1977): 37-48.*

⁵⁴ D.C. Marr. *La visión. Pág. 332.*

Los trabajos en IA, en su mayor parte, no han comprendido los problemas que trataban. Como advierte Marr más adelante, la comprensión de cualquier programa de procedimientos nos exige recurrir a los comentarios, al código que el programador hace. Ya que la secuencia de órdenes no nos ofrece ninguna aclaración del problema que pretendemos solucionar. Para Marr, considerando que el objetivo es formular y comprender problemas particulares de procesamiento de la información, lo que resulta esencial no es tanto construir o diseñar el mecanismo que ha de implementar tal proceso, sino comprender la estructura del problema independientemente de cómo se realice y de quién se encargue de realizarlo.

De nuevo, inmejorablemente explicado, resume Marr esta cuestión en los siguientes términos:

"El ejemplo del vuelo que ofrecía antes [cfr. p.326] plantea de manera acertada varios aspectos. En primer lugar, es obvio que no se puede entender cómo vuela un ave especulando sobre la estructura fina de una pluma, de modo que el siguiente paso natural es el de intentar copiar el modo en que se comporta el ave, lo que denomino fase de mimetización. Así, se construyeron alas de imitación haciéndolas batir, pero tampoco dio resultado... Sólo se produce un avance real cuando se entiende que una superficie sustentadora provoca una elevación de acuerdo con la ecuación de Bernoulli. Esta es la parte correspondiente al nivel uno: la aerodinámica. Es en ello en lo que son similares un ave y un 747, y ambos son distintos a un mosquito, que se mantiene en el aire no por medio de una superficie sustentadora, sino pisando el aire en un medio esencialmente turbulento"⁵⁵.

Ante esta serie de defectos Marr propone abordar cualquier problema de procesamiento de la información en cuatro niveles o finalmente en los 3 últimos:

- (1) Los componentes o elementos del sistema.
- (2) La estructura o mecanismo.

⁵⁵ *ibid.* Marr, pág. 334.

- (3) El funcionamiento concreto o algoritmo que describe ese funcionamiento.
- (4) La teoría del cálculo que expresa lo que ha de ser calculado, por qué y cómo.

Siendo lo importante la Teoría del Cálculo, que desplaza el interés desde el mecanismo a la función, e insiste en que es necesario disponer de una teoría que exprese los problemas que hay que resolver y avance soluciones, teniendo en cuenta las restricciones naturales de los organismos. La teoría debe expresar:

- Qué es lo que tiene que ser calculado (la representación).
- Por qué y cómo (procedimiento efectivo general).

De esta forma se define la visión como el proceso por el que se descubre a partir de las imágenes lo que está presente en el mundo y dónde está, pero independientemente de que este proceso lo realicen neuronas o chips. Es más, pretender mirar a las neuronas es como observar la pluma. La secuencia adecuada en el tratamiento de un proceso perceptual debería recorrer los siguientes pasos:

- (1) Puesto que el proceso perceptivo tiene el propósito de obtener representaciones fiables del mundo, se elige una propiedad que sea representada con eficacia por el sistema perceptivo.
- (2) Se avanza una teoría de cómo una representación con tales características puede en principio ser calculada a partir de los datos disponibles y teniendo en cuenta las restricciones del sistema biológico considerado.
- (3) Se elige una representación específica y, basándose en la teoría, se diseña un procedimiento formal o algoritmo que lleve a cabo de modo efectivo, correctamente, el cálculo de tal representación a partir de los datos de entrada.
- (4) Se contrasta con los datos suministrados por la neurofisiología y la psicología, si el organismo considerado puede llevar a cabo ese esquema de cálculo. Si no

se encuentra tal mecanismo, la teoría será útil como resolución de un tipo determinado de problema, pero no como explicación del proceso perceptivo en cuestión.

Ateniéndose a esta descripción Marr construirá toda su teoría de la visión en tres etapas de representación (esbozo primitivo, representación en 2 1/2-D y representación en 3-D) que se simplifican en dos momentos de procesamiento (procesamiento temprano y procesamiento tardío).

Cada etapa requiere una secuenciación en niveles y una segmentación modular que enlace los distintos momentos de procesamiento. Efectivamente Marr asume un principio de diseño modular como elemento metodológico clave:

"La idea de que un cálculo de grandes dimensiones puede ser segmentado e implementado como una colección de partes que son tan independientes entre sí como permite la tarea general es tan importante que me indujo a elevarla a la categoría de principio, el principio de diseño modular"⁵⁶.

El trabajo de Marr y sus colaboradores es el de afrontar los principios metodológicos del paradigma cognitivo: funcionalismo, teoría de la información, desde el punto de vista casi literal, es decir, menos metafórico. Intentando verdaderamente conectar las representaciones con los procesos mediante una sólida teoría del cálculo. Ahora bien, si su rendimiento "metafórico" no responde con la fuerza que debería conllevar un modelo del sistema visual, quizá quepa plantearse otra clase de dudas. Dudas que deben elevarse no tanto sobre las realizaciones concretas sino sobre el marco teórico, paradigmático, de la ciencia cognitiva.

Sin entrar en un análisis serio, a simple vista, la concepción modular de la teoría de Marr viene a descubrirnos que conforme nos elevamos en el proceso de representaciones el desconocimiento de teoría, mecanismo y algoritmo aumenta. Mientras que del esbozo primitivo, que genera una representación de los cambios de intensidad presentes de la imagen y de su geometría local, conseguimos una teoría desplegada perfectamente en los niveles indicados, en la representación en 3-D, que debe ofrecernos un reconocimiento de la forma,

⁵⁶ D. Marr. *ibid*, pág. 106.

se va diluyendo la teoría para ir progresando partiendo de un proceso deductivo indirecto, en donde queda como conjetura hasta la propia teoría del cálculo.

Si, afrontando seriamente la idea de la visión como un problema de procesamiento de la información, el nivel superior de este proceso, que podemos cifrarlo en el reconocimiento de la forma, que exige dotarlo de un nombre y discriminarlo de un conocimiento previo, parece rebelarse a su tratamiento, quizá la teoría modular de la mente de Fodor, que como hemos visto Marr asume en alguna versión, debe tenerse en cuenta. En particular las consecuencias pesimistas que arroja en el tema del procesamiento central, que implicarían la imposibilidad científica de la comprensión y, en consecuencia, explicación de los procesos cognitivos que aportan inteligencia y conocimiento a la actividad mental. Con esto llegamos a la cita con la que abríamos, páginas atrás, este capítulo. Un círculo mal trazado que no consigue cerrarse. Un círculo realizado sin compás.

La hipótesis de Fodor, que retoma antiguas versiones de la psicología de las facultades⁵⁷, consiste en afirmar la existencia de una taxonomía funcional de los procesos psicológicos constituida por tres categorías que denomina: los transductores, los sistemas de entrada y los procesadores centrales.

A partir de una reflexión sobre el funcionalismo o sobre el trabajo con máquinas detecta que una Máquina de Turing es un mecanismo bastante simple, que queda descrita exhaustivamente mediante un reducido número de subsistemas en interacción y de un inventario de operaciones. De tal manera que las Máquinas de Turing son sistemas computacionales cerrados, determinados, como vimos, por sus estados, la configuración inicial y el programa. Pero en esta consideración de los sistemas computacionales, por irrelevante, no se hace mención a la entrada de información, a su disposición en un entorno en el que interactúan. Igualmente, en el trabajo con un ordenador, es el programador quien interrelaciona la máquina con el mundo en la que se encuentra, quien la nutre de información y quien la dota de significado. El pilar básico en el que se ha cifrado la teoría cognitiva: las relaciones entre representaciones y computaciones; resulta ahora difícil de mantener en tanto que si el sistema es representacional entonces debe existir una relación entre el sistema y el

⁵⁷ *En particular la obra de F.V. Gall.*

medio en unos intercambios de información, acción y pasión. Pero, si ha de ser computacional basta el acceso a la información en virtud de su forma, y es más, exige una forma en concreto.

En términos más psicológicos lo que está defendiendo Fodor es "que lo que la percepción está destinada a hacer es representar el mundo de modo que éste sea accesible al pensamiento"⁵⁸, punto en el que coincide plenamente con la idea de Marr.

Al hilo de estas reflexiones, que aunque completamente claras parecen haber pasado inadvertidas durante décadas, es cuando propone su versión modular de la mente.

Así los transductores son los primeros en intervenir en los procesos mentales y lo que hacen es elaborar o cambiar de formato las informaciones de entrada para que puedan procesarse posteriormente. Como tales no modifican el contenido sino únicamente lo traducen a formatos entendibles. Los sistemas de entrada operan con el fin de suministrar información a los procesadores centrales, son mediadores entre los productos de los transductores y los mecanismos cognitivos centrales que configuran las representaciones mentales, lo que convertirá en el ámbito de operación de tales mecanismos centrales.

Los sistemas de entrada son sistemas cognitivos, al estilo en que puede interpretarse esto según, por ejemplo, la obra de D.Marr. Derivan representaciones que se interpretan como mensajes que caracterizan la organización de los objetos en la realidad. Entre ellos destaca los procesos perceptivos y lingüísticos y, esta es la hipótesis fuerte cuyas conclusiones resultarán de interés, son **módulos**, en el sentido de facultad vertical de Gall.

Por módulos debemos entender unidades de tratamiento independientes unas de otras, que trabajan y elaboran su respuesta a partir de la información que le es accesible sin tener en cuenta otras informaciones de otros sistemas. Vistos de esta manera Fodor los caracteriza mediante el siguiente conjunto de propiedades:

- a) Específicos de dominio.
- b) Su funcionamiento es obligatorio.
- c) Ofrecen un acceso limitado a los procesadores centrales.
- d) Son rígidos.

⁵⁸ J.A. Fodor. *La Modularidad de la Mente*, op. cit., pág. 67.

- e) Se hallan informativamente encapsulado, que es la propiedad que constituye la esencia de la modularidad.
- f) Sus productos se refieren a aspectos "superficiales".
- g) Se hallan asociados a una arquitectura neural fija.
- h) Presentan pautas de deterioro características y específicas.
- i) Tienen una ontogénesis característica.

Los sistemas centrales son los encargados de fijar la creencia y de producir inferencias. Son pues el más alto nivel de nuestra idea de pensamiento. Dadas las exigencias de estas actividades deben entablar relaciones con otros procesos y deben comunicarse con mecanismos cognitivos de diferentes dominios cognitivos. Evidentemente, nuestras creencias dependen de la evolución del aspecto que tienen las cosas a la hora de la información previa, también de nuestro conocimiento sobre nuestros niveles de percepción o de la confianza que nos producen las fuentes de información. Por eso el proceso de fijar las creencias o de realizar inferencias parece discurrir a través de diversos mecanismos, procesos y fuentes.

Fodor, tras realizar un análisis sobre la confirmación científica, piensa que los sistemas centrales están caracterizados por dos propiedades: la isotropía y como él la denomina, el quineanismo (de Quine).

Isotrópica en el sentido de poder recurrir a cualquier ámbito del universo de verdades científicas para confirmar una hipótesis.

Quineana en tanto en cuanto el grado de confirmación atribuido a una hipótesis es sensible a las propiedades del sistema de creencias en su totalidad.

Esta breve descripción de la taxonomía funcional de la actividad mental de Fodor, puede bastarnos para ofrecer ahora las conclusiones pesimistas que realiza de esta estructura modular de la mente.

Relacionando podemos ver que la fuente de problemas que los investigadores en IA han encontrado y que reseñábamos en el punto anterior, es fruto de la isotropía y quineanismo de los procesos centrales. A pesar de heurísticas concretas reseñadas y de formalismos diseñados para tratar la inferencia no demostrativa, la opinión de Fodor, como la que tenía Marr, es que estos avances confunden teoría con sistemas de notación y lo que efectivamente

no ven es que la teoría implica que "no hay modo de delimitar los tipos de recursos informáticos que pueden afectar a los procesos centrales de solución de problemas o que pueden ser afectados por ellas"⁵⁹.

Dicho de otra manera no podemos tratar los procesos centrales como podemos hacerlo con los sistemas de entrada, a través del paradigma cognitivo, y continua Fodor, dado que la ciencia cognitiva, es la que disponemos, los límites de la modularidad son los límites que tendrán nuestros conocimientos sobre la mente. O como más irónicamente lo expresa bajo el formato de "la Primera Ley de Fodor sobre la inexistencia de la Ciencia Cognitiva": "Cuanto más global es un proceso cognitivo, tanto menos se comprende"⁶⁰.

Desde luego, la hipótesis de Fodor puede resultar inadecuada, sin embargo existen cada vez más y mejores pruebas de su posibilidad. En este sentido encontramos el trabajo de, por ejemplo, M.S. Gazzaniga desde el ámbito de la neuropsicología. Gazzaniga, a raíz del estudio de pacientes con el cerebro dividido debido a la operación en parte o en todo del cuerpo calloso, que es el encargado de intercomunicar los dos hemisferios, parece llegar a la tesis de que el sistema cerebral/mental se compone de diversos módulos que trabajan independientemente y a menudo su trabajo es no consciente, de lo cual a lo sumo tendremos, en la mayoría de los casos, acceso únicamente al producto de los módulos nunca al proceso.

Este punto queda bien fundamentado⁶¹ y estaría de acuerdo con la tesis de Fodor. Sin embargo, lo que resulta mucho más discutible en la teoría de Gazzaniga, es que exista un módulo que sea el módulo "intérprete" que interprete la actividad mental y se encargue de generar las creencias.

Esta idea entra en conflicto con la idea de Fodor de la localización cerebral de los procesos centrales y ciertamente no está, desde mi punto de vista, bien sostenida en el trabajo de Gazzaniga. Y desde luego no se avanza cómo podemos estudiar este módulo intérprete. Con lo cual la ley de Fodor no queda claramente falsada.

⁵⁹ *ibid.* 157.

⁶⁰ *ibid.* 151.

⁶¹ *Cfr. M.S. Gazzaniga, The Social Brain. Discovering the Networks of the Mind, Basic Books, 1985.*

Sea como quiera que sea, hemos llegado a un punto final de nuestra reconstrucción histórica de la mente. Quizá no nos hemos detenido en el punto de vista conexionista que parece haber tomado el relevo al paradigma cognitivo clásico, y no lo hemos hecho porque, como repetidamente ha declarado Fodor⁶², no me parece alternativa sino un punto de vista algo distinto que hace girar la metáfora computacional en el momento en que parece extinguirse su validez. De tal manera que si el paradigma cognitivo clásico buscaba mediante la máquina un modelo de la mente, el conexionismo busca en el cerebro un modelo para la máquina, pero este giro nunca nos explicará los aspectos mentales que influyen decisivamente en nuestras vidas.

Nuestra reconstrucción nos ha mostrado que hemos ido desplazando el centro del círculo conforme trazamos el arco y ahora, naturalmente, no nos cierra. La pregunta es ¿qué podemos hacer, abandonar nuestra pretensión científica sobre el conocimiento de la actividad mental o, recordando a Kuhn, debemos buscar un nuevo paradigma? Las más modernas investigaciones parecen encaminadas a la búsqueda de un nuevo paradigma. A partir de aquí presentaré una colección de críticas que deben preparar posteriormente una tentativa de ofrecer un modelo de la mente y de la ciencia cognitiva que cubra los intereses que exponía en la introducción, pero antes queda un punto de nuestra reconstrucción que debemos tener en cuenta por cuanto servirá de punto de unión entre las diferentes intenciones (nunca mejor dicho) del trabajo científico sobre la mente.

⁶² Cfr. Fodor. *op. cit.* pág. 165 y también entrevista con G. Albea en *Revista de Occidente* n° 119 Abril (1991), págs: 42-46.

2.6. LA ACTITUD INTENCIONAL

La Ciencia Cognitiva ha podido constituirse como el ámbito de estudio de la mente sólo porque a la vez la mente se convirtió en el concepto explicativo de la conducta de los sistemas inteligentes. Si lo mental consiguió un espacio importante en los intereses de los investigadores fue porque se ofreció un modelo que permitía a la vez integrar la manera cotidiana y popular en la que los hombres daban cuenta de sus acciones e interpretaban las de sus semejantes. Como vimos, aquello que Descartes no detectó y que Husserl vino a recuperar, la intencionalidad, es lo que duplica la mente: como objeto de estudio y como concepto explicativo. Y si se quiere, porque vale como concepto explicativo detengámonos a estudiarla.

Pero también, la intencionalidad es lo que permitía poder poner en una línea continua las sustancias cartesianas. Aquello que exigía duplicar el signo en significante y significado. Aquello que nos llevaba fuera estando dentro, aquello que nos introducía dentro estando fuera.

No es de extrañar entonces que en lo que se emplearon con firmeza durante tres siglos los filósofos, siguiera siendo el punto por el que una hueste de investigadores penetraron en el ámbito de lo mental, trayendo consigo reflexiones pasadas, tradiciones recientes, prejuicios metodológicos y sobre todo intereses enfrentados. Aún todavía la reflexión sobre la intencionalidad sigue siendo la puerta por la que, desde cualquier ámbito de procedencia, entran al estudio de la mente críticos de la inteligencia artificial en su versión fuerte, psicólogos de la vida cotidiana, filósofos de lenguajes empeñados en aclarar el concepto de significado, científicos cognitivos interesados en unir en un modelo único toda la variedad anterior. Y no faltan, por supuesto, críticos empeñados en desterrar tal concepto de la metodología de estudio.

Como vimos, la noción de intencionalidad que Husserl retomó de Brentano, permitía hacernos representaciones internas del mundo externo, de todo aquello que, en un acto noemático, podíamos apropiarnos para contextualizarnos y para proyectarnos. Si éramos

capaces de tales actos, evidentemente una redescrición de nuestra actividad mental fundada en nuestra capacidad de representarnos el mundo y elaborarlo conforme a un bagaje anteriormente adquirido, abriría una nueva fuente de comprensión.

Pero para poder beber de ella se debía previamente explorar y convenir en una colección de problemas de cuya solución va a surgir una diversidad de tendencias que finalmente van a diluir la expectativa de, una vez por todas, desbrozar el camino que conduce a la comprensión de la actividad inteligente.

- El análisis de la noción de significado: ¿Cómo somos capaces de representarnos el mundo? ¿Cómo construimos sobre un campo abonado nuestra posición y proyección en el mundo?
- ¿Cómo podemos abordar lo semejante y lo diferente en agentes de una similar constitución? ¿Cabe pensar o suponer un criterio de acción racional?
- ¿Debemos unificar en una misma línea continua la actividad detectable de explicación de los comportamientos humanos en la vida cotidiana, que produce conceptos tales como creencias, deseos e intenciones, con el nivel y rigor científico que exigiría una ciencia cognitiva experimental?
- ¿De dónde proviene nuestra capacidad representativa? ¿Puede esto constituirse en una fuente de diferenciación ontológica?
- ¿Cómo podemos manejar este extraño dualismo que añade la noción de intencionalidad a la actividad mental o cerebral?

Desde el inicio la psicología cognitiva parecía poder asumir el mismo tipo de explicaciones intencionales del comportamiento humano que usan los hombres en sus interrelaciones personales y en sus actuaciones en el mundo. Si el fundamento de la psicología cognitiva consistía en que los organismos muestran ciertas conductas porque son capaces de adquirir, de representarse, cierto conocimiento sobre el medio en el que viven y de reorganizar ese conocimiento, entonces la estrategia experimentable en cada uno de nosotros por medio de la cual interpretamos las conductas ajenas y decidimos las propias, constituida alrededor de las nociones de creencia, intención o deseo, es decir, alrededor de una estrategia

intencional⁶³, no era sino la prueba de la adecuación del modelo cognitivo.

Racionalidad y conocimiento pueden relacionarse de muy distintas maneras, pero al centrarse la psicología en los procesos cognitivos se estaba exigiendo que los agentes fueran agentes racionales orientados a fines⁶⁴. Cuando se acepta el funcionalismo se acepta a la vez preguntar '¿para qué?', en vez de '¿por qué?'. Por esta razón cuando en la obra clásica de funcionalistas convencidos (Fodor 1975, 1981, 1985, 1987 y Pylyshyn 1983, 1984) se preguntan por las propiedades que deben reunir las actitudes proposicionales, es decir, los estados mentales y sus contenidos, para que sean propicias a este punto de vista, contestan:

- i) Son semánticamente evaluables tienen contenidos intencionales que poseen valores de verdad.
- ii) Están dotadas de poder causal sobre otras actitudes y sobre la conducta.
- iii) Finalmente, que cualquier generalización implícita de la psicología ordinaria sobre creencias y deseos debe en gran medida ser verdadera⁶⁵.

Hemos recorrido el intento de asumir esas propiedades en un modelo de la mente fundado en los conceptos de representación y computación en donde la metáfora computacional y la teoría de la información fue restando importancia científica a la primera propiedad mencionada y hemos visto las conclusiones más bien pesimistas que a lo largo del tiempo han ido restando confianza a la tercera propiedad. Por eso, no es de extrañar que autores como Stich (1983) y en general la investigación en IA que asume su versión fuerte, aquella que recoge la metáfora de Turing, hayan renunciado a encontrar una línea continua que conecte la psicología popular con la psicología científica. Este foco de conflicto, ocasionado como vimos en el momento en que el significado dejó paso a la información,

⁶³ Tomo el término de Dennett (1987). En "Arrancando con el pie derecho" Dennett constata el hecho de que "nos comprendemos los unos a los otros adoptando la actitud intencional" (pág. 24 de la versión española. *La Actitud Intencional*. Gedisa, Barcelona 1991).

⁶⁴ Para una reflexión teórica sobre la idea clásica de racionalidad para la acción, remito a la obra de G.H. von Wright. *Explanation and Understanding*. Cornell University Press. Ithaca, N. York 1971.

⁶⁵ En esta discusión cfr. P. Engel (1988).

llevó asociado una reflexión sobre la noción de intencionalidad.

Tal reflexión parecía tener un componente ontológico importante que volvía a dejar un amplio espacio a los filósofos de la mente en donde se podrían desenvolver con confianza. El centro de esta polémica no es tanto responder a la pregunta ¿puede pensar una máquina? como podría suponerse a primera vista, sino en distinguir quién es capaz de determinar "para qué" se hace algo. Dicho de otras maneras: la dualidad sintaxis/semántica y las consecuencias de un trato parcial de tal par, o la procedencia de la intencionalidad, original/derivada, o la determinación funcional, propia/externa, de los organismos.

Mientras que Fodor, que al fin y al cabo nos ha servido de hilo conductor de esta historia, no quiere renunciar a la idea de que la intencionalidad relevante deba ser original, pues sólo así se respeta ese ámbito semántico que no debemos olvidar ni siquiera en las tareas de simulación, parece renunciar a la Ciencia Cognitiva, pero no a la metodología funcionalista. Searle (1983, 1985) elaborando sus trabajos sobre el significado, pretende desmontar la metáfora computacional señalando la inevitable carencia que supone trabajar exclusivamente con el nivel sintáctico.

Al contrario, los partidarios de la IA, las disidencias fisicalistas que han encontrado un apoyo fuerte en versiones conexionistas del conocimiento y algún hábil filósofo de la mente que es capaz de unificar mente y máquina sin perder ninguna esperanza científica como Dennett, Rorty y el último Putnam (1988), que retomando la tradición de Quine, que también Fodor acepta, prefieren ofrecer una aproximación evolutiva de la noción de intencionalidad que les permita no renunciar del todo a la tradición clásica, pero sí olvidarla poco a poco.

Mi intención es asumir estas versiones de la intencionalidad. Versiones que pueden llevarnos muy bien a negar tal concepto, pero que yo voy a utilizar para iniciar una aproximación a la mente desde lo que conocemos como psicología popular.

Esto me exigirá comenzar a definir mi "léxico último" que empezaré con la noción de intencionalidad después de un análisis de los procesos por medio de los cuales fijamos creencias y de una revisión del concepto de mundo tal y como lo entiende N. Goodman.

La aproximación evolutiva de Dennett⁶⁶ al concepto de intencionalidad, puedo admitir, no es posiblemente ni más ni menos acertada que la que puedan mantener Fodor, Dretske o Searle. Tiene la ventaja de poder liberarnos de la estéril discusión ontológica sobre si la intencionalidad de una máquina o un programa de ordenador se deriva de la función que le destina su diseñador o usuario mientras que, al contrario, la capacidad semántica interna del ser humano hace que la intencionalidad sea original. Y permite unificar todos los posibles agentes intencionales bajo un mismo marco teórico. El interés que me produce este tipo de acercamientos es que permiten un marco teórico diferente, pragmatista como diría Rorty, o constructivista como diría Bruner, siguiendo a Goodman.

La idea de Dennett, que integra en un marco evolutivo darwiniano desde un origen quineano (de Quine), es que nuestra capacidad representativa e interpretativa es una herramienta evolutiva que como producto más evolucionado nos permite una previsión. Pero nuestra atribución funcional, nuestra intencionalidad, es tan derivada como la de un robot, o la de nuestros mapas. Depende únicamente del conjunto mental global en el que nos encontramos que nuestra actitud pueda encontrar lo óptimo para interpretar esto que nos rodea.

Rorty lo expresa inmejorablemente, y a pesar de su extensión vale detenernos por cuanto el marco que nos abre nos permitirá dar un paso más:

"Considérese las oraciones como cadenas de marcas y ruidos que emiten los organismos, cadenas susceptibles de ser emparejadas con las cadenas que pronunciamos (de la forma que denominamos "traducir"). Considérese las creencias, deseos e intenciones -las actitudes determinantes en general- como entidades que se postulan para ayudar a predecir la conducta de esos organismos. Ahora pensemos que esos organismos evolucionan gradualmente en virtud de producir cadenas cada vez más largas y complejas, cadenas que les permiten hacer cosas que habían sido incapaces de hacer con la ayuda de cadenas más cortas y sencillas. Ahora pensemos

⁶⁶ Me estoy refiriendo a la elaboración que hace del concepto de intencionalidad en "Evolution, Error and Intentionality", cap. 8 de *The Intentional Stance* Cambridge, Mass, Bradford/MIT, 1987. Versión en castellano en Gedisa, Barcelona. También R. Rorty. *Consciousness, intentionality and pragmatism en Modelos de la Mente. Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 1990.*

*en nosotros como ejemplos de esos organismos altamente evolucionados, cuyas máximas esperanzas y más profundos temores resultan posibles, entre otras cosas, por nuestra capacidad de producir las cadenas peculiares que producimos*⁶⁷.

La versión husserliana que frecuentemente se maneja como "dirección hacia" no ha contemplado la posibilidad de que no exista aquello hacia lo que nos dirigimos. En general, los procesos intencionales, al menos desde el punto de vista de la IA, se han analizado independientes de un contexto, estrictamente lineales, ajenos a cualquier posibilidad creativa. Visto desde la perspectiva evolucionista de Dennett o Rorty, restar fuerza a la noción de intencionalidad permite a la vez dirigir la "función a la mirada del observador", a las infinitas posibilidades de creación y de interpretación que permiten nuestras actitudes proposicionales.

La intencionalidad no es tanto que algo nos remita a otra cosa, estando dados, sino es aquello por lo que podemos crear a partir de otra cosa un infinito campo de posibles.

En este sentido, tampoco Searle se equivoca. A una máquina, a un programa de ordenador, incluso al pichón del cuclillo, no le abre un ámbito de posibilidades el contenido intencional que pueda contener. Para explotar uno de los ejemplos de Dennett: ¿qué interpreta el pichón del cuclillo justo cuando sale del nido y ve otros huevos?, de acuerdo, interpreta que son futuros competidores y los intenta arrojar del nido. ¿Pero podría interpretar otra cosa?⁶⁸ El error ha sido colocar conductas en esquemas racionales absolutamente herméticos y unidireccionales. ¿Podría interpretar el pichón del cuclillo a los otros huevos como sus hermanos y protegerlos -un pichón altruista- y como canicas y jugar a las bolas -un pichón juguetero-? Si queremos ser capaces de comprender la mente debemos captar el marco global de interpretación intencional. Si ese marco global es inexistente o muy limitado, si el contexto y la acción coinciden, entonces nos basta atenernos al nivel sintáctico, pero cuando no, ese nivel no puede aportar nada.

⁶⁷ R. Rorty. *Philosophical Papers II. Introducción*. Cambridge, Cambridge University Press, 1991. Cito por la versión en castellano, Paídos, Barcelona, 1993, pág. 21.

⁶⁸ Matizándolo, la problemática que abre Kripke (1982) a partir de "su Wittgenstein" resulta relevante en este contexto.

Según Rorty⁶⁹, podemos generar creencias de tres maneras distintas: mediante la percepción, la inferencia y la metáfora.

La percepción permite introducir una creencia nueva en la red que constituyen las antiguas. Tal vez exijamos una coherencia global al sistema y tengamos que sustituir una o algunas antiguas por la nueva, pero en cualquier caso "*deja intacto nuestro lenguaje*".

La inferencia nos permite generar nuevas creencias a partir de las que ya poseemos que habían pasado desapercibidas y que posiblemente la actualización de la creencia derivada pueda igualmente alterar la coherencia del sistema de creencias, por lo que deberemos modificarlo, pero de nuevo "*deja intacto nuestro lenguaje*", es decir "*nuestra forma de descomponer el ámbito de la posibilidad; modifican el valor de verdad de las oraciones, pero no nuestro repertorio de oraciones*"⁷⁰.

Considerar únicamente estas dos formas de generación de creencias conviene al contenido husserliano de la intencionalidad, entendiendo que a lo que nos remiten nuestros contenidos proposicionales, logrados por ese acto noético sobre una materia dada a través de los sentidos, es el ámbito de lo posible, implícito, quizá oculto, pero dado y fijo, constituido como algo objetivo a lo que remiten nuestros actos proposicionales.

Ahora bien, considerar la posibilidad de la metáfora como otra fuente de construcción de creencias, permite "*considerar al lenguaje, el espacio lógico y el ámbito de la posibilidad como algo abierto*". Una metáfora permite alterar las significaciones del lenguaje, construyendo una redescipción diferente del espacio lógico de lo posible en el que nos encontramos, cambiar la vida, cambiar el lenguaje.

Rechazar esta posibilidad, que se escapa en muchos casos a la regularidad que impone el supuesto de racionalidad latente, supone tratar con un mundo completamente dado y con un lenguaje que lo representa, igualmente dado. Pero esta posición esencialista, que se correspondía con la intención filosófica de Husserl, será difícil de mantener, una vez que Wittgenstein o Quine elaboren su teoría del significado.

Si la intencionalidad ha de tener algún interés como el componente de la mente que

⁶⁹ R. Rorty. *La filosofía como ciencia, como metáfora y como política*, en op. cit. pp.28-34.

⁷⁰ *ibid.* pág. 29.

permite hacer un uso de ésta como concepto explicativo, será porque logre alterar el mundo, porque permita generar el mundo que cada cual construye dependiendo del uso que conceda a las oraciones del lenguaje. Esta capacidad metafórica es lo único que permite la variación, esa variación no generalizable que a menudo identificamos y rechazamos por irracional. Pero como afirma Davidson⁷¹, lo irracional es esencial para el progreso intelectual.

De la necesidad de incluir la generación metafórica más allá de un uso poético o expresivo⁷², nos vemos obligados a revisar la noción de intencionalidad. Frecuentemente la noción de intencionalidad se ha analizado sin tener en cuenta los contenidos proposicionales que configuran las actitudes, se ha analizado, en fin, como una herramienta predictiva y explicativa sin considerar el papel activo y creador que puede adquirir. Que nuestras creencias en conjunción con deseos e intenciones desencadenen nuestras conductas y que lo hagan dependiendo del contenido representativo del mundo que poseen, no agotan la fuerza del concepto.

En el trabajo, ya mencionado de J. Hintikka⁷³, se revisa la idea husserliana de la intención como 'dirección hacia' e intenta sustituir el concepto introduciendo la noción de mundo posible. Para Hintikka, la intencionalidad involucra una comparación entre varios estados de cosas posibles, ante los cuales el sistema de creencias propio gestiona las incompatibilidades y las compatibilidades de las alternativas. Hintikka nos descubre que cualquier análisis de la idea de intencionalidad como 'dirección hacia' nos lleva a la tesis de la intencionalidad en el sentido de entrafñar varios mundos posibles al mismo tiempo. Ha de rechazarse la idea husserliana, que obtiene de la consideración de la experiencia perceptual, de que a lo dado *-la hyle-* debe sobreponerse un acto de nóesis que, conceptualizando los datos puros de la percepción, establece la dirección de este apuntar -por eso Heidegger ha de

⁷¹ D. Davidson. "Paradoxes of irrationality", en R. Wollheim y J. Hopkins. *Philosophical essays on Freud*. Cambridge University Press, Cambridge, 1982.

⁷² Como prueba de tal necesidad remito al magnífico trabajo de Lakoff y Johnson, *Metaphors we live by*, University of Chicago Press, Chicago, 1980. Hay traducción en Cátedra, Madrid, 1991. También M. Johnson, *The Body in the Mind*, University of Chicago Press, Chicago, 1987. Versión española en Debate, Madrid, 1991. Más adelante nos ocuparemos con profusión de las ideas de estos autores.

⁷³ *op. cit. supra.*

preferir metáforas auditivas, ¿a dónde debemos apuntar cuando escuchamos?-. La idea del acto noemático exige una realidad dada de una vez por todas que selecciona funcionalmente al objeto al que apunta y aquí reside la polémica ontológica sobre el origen de la intencionalidad que también debemos rechazar. Si es en esta actividad conceptualizante o noemática cuando el sentido (incluso en terminología fregeana) queda concretado, lo que estamos produciendo, como Hintikka observa muy bien, son reificaciones de toda la semántica de nuestro lenguaje. Al contrario los sentidos, los contenidos intencionales son funciones de mundos posibles a referencias concretas, a objetos. Y si es así, finalmente la materia *hylética* de la que partía Husserl queda sustituida por conjuntos de mundos posibles.

Lo que queda ahora es, traicionando toda la discusión contemporánea sobre ontología de los mundos posibles y por supuesto no respetando la interpretación de Hintikka de su concepto, ofrecer una visión de mundo posible que se acerca a la idea de mundo que nos aporta Goodman⁷⁴. Si sustituimos lo que entiende Hintikka por mundo posible por la noción goodmaniana, creo que estamos en disposición de fundar en la noción de intencionalidad resultante, el punto de partida de la aclaración del "léxico último" por medio del cual vamos a concretar una aproximación diferente al concepto de mente.

Posiblemente no queda justificado esta transposición de conceptos, pero eso es algo que tampoco podré evitar. Goodman, que explícitamente nos advierte del error que supondría interpretar sus mundos con los mundos posibles de la tradición analítica, afirma que la actividad de los sujetos consiste en construir mundos a partir de otros mundos. De esta manera debemos reformular la definición de intencionalidad, como marco general del significado, como la función de mundos posibles a un mundo goodmaniano. O más adecuadamente, a versiones correctas.

Creo que de esta manera puedo asumir la construcción simbólica que abríamos al aceptar el uso de la metáfora como generador de creencias, al señalar como incompleta la intencionalidad entendida meramente como la ley causal de una acción racional, al enfrentarnos a la polémica ontológica sobre si somos capaces o no de conceder significado a nuestros contenidos mentales y en consecuencia al sumarnos a la concepción evolucionista

74

Todo su trabajo supone una progresión de su concepto. cfr. especialmente Goodman 1978 y 1984 aunque en muchos casos los principales fundamentos se encuentren en Goodman 1976.

de Dennett y Rorty. El objetivo, si de esta fusión de conceptos un tanto irreverentes se concede que pueda surgir algo, es promocionar la continuidad entre psicología popular y psicología científica, es decir buscar en la estrategia intencional un nuevo modelo de mente que consiga dar cuenta de nuestras intenciones, que haga posible lo importante.

La consecuencia lógica de mi concepción de la intencionalidad debe aportar un punto de arranque para una revisión del paradigma cognitivo y debe hacerlo específicamente desde ese "punto de vista de ninguna parte"⁷⁵ que supone lo que denominamos psicología popular. Porque a pesar de todos los intentos cientifistas a la hora de explicar la acción humana ninguno aún ha podido evitar que sean las creencias, deseos e intenciones, la subjetividad humana, las que dominan las transacciones de la vida cotidiana. Y esto se debe, como afirma Bruner⁷⁶, porque "se encuentra enraizada en un lenguaje y en una estructura conceptual compartida que está impregnada de estados conceptuales". Que se transmite a través de las instituciones y estructuras socializadoras de las culturas, de tal manera que la psicología popular termina confundándose con la historia cultural.

También, siguiendo a Bruner, admitiremos como punto de partida de cualquier psicología de interés aquella que funciona a nivel popular con el siguiente supuesto básico:

"... la relación entre lo que se hace y lo que se dice es, en el proceder normal de la vida, interpretable... Es decir, existen relaciones canónicas establecidas por mutuo acuerdo entre el significado de lo que decimos y lo que hacemos, en determinadas circunstancias, y esas relaciones gobiernan cómo conducimos nuestras vidas unos con otros"⁷⁷.

Esquemáticamente, lo que ha de resultar de este supuesto básico y de la concepción de la intencionalidad concuerda bastante bien con el conjunto de premisas básicas de la Psicología Popular que indica Bruner:

⁷⁵ cfr. Th. Nagel. *The View from Nowhere*. New York. Oxford University Press, 1986.

⁷⁶ cfr. J. Bruner. *Acts of Meaning. The President and Fellows of Harvard College*. Harvard, Mass, 1990. Cito por la versión castellana. *Actos de Significado. Más allá de la revolución cognitiva*. Alianza, Madrid, 1991. Pág. 30.

⁷⁷ *ibid.* pág. 34.

- (1) La gente tiene creencias y deseos.
 - Creemos que el mundo está organizado de determinada manera.
 - Queremos determinadas cosas.
 - Que algunas cosas importan más que otras.
 - Las creencias no son sólo sobre el presente sino también sobre el pasado y el futuro, creencias que nos ponen en relación con el tiempo concebido de una determinada manera.
 - Nuestras creencias deben mantener algún tipo de coherencia, para merecer el nombre de "compromisos" o "formas de vida". Y esas coherencias constituyen "disposiciones" que caracterizan a las personas.
 - El concepto de persona es un componente de la psicología popular.
- (2) Se postula la existencia de un mundo fuera de nosotros que modifica la expresión de nuestros deseos y creencias. El contexto en el que se sitúan nuestros actos, y el estado en que se encuentre el mundo puede proporcionar razones para nuestros deseos y creencias.
- (3) Esta división entre mundo "interior" y mundo "exterior" crea tres dominios que exigen formas distintas de interpretación:
 - a) Sometido al control de nuestros estados intencionales. El Yo se constituye en agente y opera con conocimiento del mundo y con deseos congruentes al contexto y a sus creencias.
 - b) Mezcla de a) y c), exige interpretaciones más elaboradas para poder distribuir las responsabilidades que corresponde al agente y a la naturaleza.
 - c) Escapa a nuestro control, se produce desde fuera. Es el dominio de la "naturaleza".
- (4) La Psicología Popular es de naturaleza narrativa en lugar de lógica o categórica.
- (5) La relación recíproca entre los estados del mundo y nuestros propios deseos, que se afectan mutuamente, crea un dramatismo en torno a la acción humana, que informa a la estructura narrativa de la Psicología Popular.

Desde aquí vamos a intentar recoger el mayor número de datos, de opiniones, de alternativas imaginativas que permitan, sobre todo, identificar aquellas posiciones creativas de los seres humanos. Por pensar que siendo las de más alcance permitirán generalizar la comprensión. Pero hasta ahora sólo hemos presentado, quizá tomando partido desde el inicio, dos alternativas, optar por alguna de ellas parece aún una cuestión de gusto, lo que viene a continuación es el intento de facilitar la elección, de decantarnos ante las deficiencias de una opción por las ventajas de la otra. El único problema todavía es que la opción ventajosa, la que ha de redescubrirnos en busca de lo posible y lo importante, nos sigue siendo desconocida, estas breves notas sobre la Psicología Popular deben de orientar la búsqueda. Me servirán como un mapa no detallado de nuestro archipiélago de islas. Sin embargo, tendré que bucear, acaso muy al fondo, para comprobar si nuestras islas constituyen o constituyeron un continente.

3.- EL DESENCANTO

"Creo, veo, que el estado de las cosas es más bien un sembradío de islotes en archipiélagos sobre el ruidoso desorden mal conocido del mar, cimas de cantos desgarrados azotados por la resaca y en perpetua transformación, desgaste, roturas y encabalgamientos, emergencia de racionalidades esporádicas cuyos vínculos entre sí no son ni fáciles ni evidentes. Existen pasajes, sé de ellos, los he colocado en algunas obras, por algunos operadores."

M. Serres. El paso del Noroeste

Ante dos haces de heno perfectamente iguales, indiscernibles, ¿cuál elegiría el asno de Buridán? ¿Podemos contestar a esta pregunta? Desde el punto de vista de la libertad o de la espontaneidad del asno, nuestra respuesta no tendrá más fundamento que la fortuna y sin embargo, si intentamos reconstruir el argumento que pudiera hacer decantar al asno hacia un haz u otro, entonces podemos afirmar que el asno se moriría de hambre. Porque si los dos haces de heno son absolutamente indiscernibles, el asno no tendrá ninguna razón que le permita elegir entre los haces y sin razón el asno no actuaría, moriría de hambre.

Veamos otro caso, la probabilidad de que la tirada de un dado obtenga la jugada de un seis. Esta probabilidad está determinada por las leyes del cálculo de probabilidades, sin embargo el significado de este dato para el jugador, que requiere en un momento dado del juego este resultado, es escaso, si alguno.

Bien es cierto que ya Leibniz matiza su principio de razón suficiente apelando a la libertad del hombre (o la espontaneidad de los animales), y no como una ilusión sino como una verdad práctica que refleja de manera rigurosa e inevitable la distancia, que únicamente Dios podría recorrer, entre el ser que abarca el infinito, y nuestro conocimiento, por naturaleza finito. Lo que quiere plantearse aquí, siguiendo a Ilya Prigogine e Isabelle

Stengers, es que "el camino inventado por Leibniz podrá crear una articulación inteligible entre la experiencia de la libertad de los hombres (o el de la espontaneidad de los animales) y el mundo de la razón suficiente puede hoy ser recorrido de nuevo a propósito de objetos mucho más humildes que pertenecen al campo propio de la física, hasta llegar al problema físico de la irreversibilidad. Si sabemos que ningún conocimiento, por detallado que sea, nos permitirá predecir sobre qué cara caerá un dado, ¿vale más mantener la afirmación de que este dado sigue "a pesar de todo" una ley determinista, o bien intentar formular su descripción de un modo que respeta y hace inteligible el tipo de comportamiento al que debe su existencia en tanto instrumento de juegos de azar?. La tirada del dado rompe la simetría del tiempo y define el futuro común a él mismo y a nosotros que esperamos su resultado."⁷⁸

Por eso el Zenon de M. Serres⁷⁹ que opta por echar a los dados todo punto de decisión, finalmente comprende que "el espacio de la razón ya no decía no al espacio de la vida y de las cosas mismas. Zenon no renuncia de ningún modo a la razón en la profusión alocada de lo concreto, aprende que la razón es un caso singular en un sorteo, una singularidad entre otras."⁸⁰

Pero también, podría contestarle Prigogine al Zenon de Serres que "para que [una historia] tome sentido, hace falta que podamos imaginar que lo que ha tenido lugar podría no haberse producido; es necesario que acontecimientos solamente probables jueguen un papel irreductible. Pero una sucesión de tiradas de dados tampoco es una acción histórica. Es necesario aún que en algunos de estos acontecimientos se juegue algo, que sean susceptibles de abrirse a posibles -que ellos condicionan- sin, por supuesto, bastar para explicarlos."⁸¹

⁷⁸ Ilya Prigogine e Isabelle Stengers. *Entre el tiempo y la eternidad*. Alianza, Madrid, 1990, pág. 48.

⁷⁹ Me refiero a las magníficas páginas con las que comienza M. Serres. *El paso del Noroeste*. *Hermes V. Debate*, Madrid, 1991. Vid. especialmente *Randonnée*, pág. 11-14.

⁸⁰ *ibíd.* pág. 14

⁸¹ Ilya Prigogine. *El Redescubrimiento del tiempo*. Conferencia sobre Marc Bloch pronunciada el 10/6/87 en la Sorbona y publicada en *L'Homme* 108, oct-dic. 1988, XXVIII (4), pp. 5-26. Hay traducción en *Archipiélago* 10, 11 y 12, 1992, por la que cito, pág. 81.

Lo que quiero plantear a partir de aquí es que parece entreverse un nuevo modelo de racionalidad -un paso del Noroeste- que asuma y acoja lo peculiar de lo peculiar, la individualidad de lo singular. Una manera diferente de hacer ciencia que comprenda la vida en sus coordenadas temporales irreversibles, en su secuencia azarosa y sobre todo en su distribución en individualidades que reproducen infinitamente en infinitas variaciones, las notas más sobresalientes para una diferenciación. O más concretamente, si la historia del estudio de la mente nos coloca en la situación de desconfianza que produce el saber algo que no puede saberse, bajo los cánones metodológicos imperantes, afrontemos que sólo una aceptación de tal situación hará volver nuestra desconfianza en entusiasmo. Aprovechémonos de la situación concreta, en la historia concreta y saquemos a la luz los rasgos que han de diferenciarnos, porque desde siempre nuestro esfuerzo ha sido distinguimos de la generalidad y sólo de la comprensión de los mecanismos que elaboramos para destacarnos de la implacable tiranía de la ciencia podemos avanzar un punto de vista, que incluyendo el error, ofrezca una alternativa a aquello que no alcanza el nivel significativo en el que necesariamente debemos movernos. Si sólo un dinamismo narrativo de la conciencia me permite estructurar un medio, del que no me distingo y a la vez experimento como externo, afrontemos que por encima de nuestros procesos perceptuales e inferenciales colocamos una mirada interesada que conecta con mi pasado para proyectarme en el futuro. Poco importa ahora notas tales como objetividad o rigor, si la estrategia pretendida no las requiere. Si, en este caso, sujeto y objeto experimental coinciden cualquier elemento que los fraccione deberá necesariamente, rindiendo cuentas a la ciencia, desechar el valor concedido a la vida. Pero, como un objetivo, nada de esto queremos producir y si ello obliga a que ni dos caigan bajo un mismo caso, a sabiendas que nuestra limitación se convertirá en defecto, miremos curiosamente al que quiere ser uno por encima de todo justamente así.

Si los trabajos que iniciara Bergson o Monod parecen reproducirse cada vez más frecuentemente en la actualidad es porque como expresa Prigogine:

*"La supresión de la Memoria, la eliminación de los relatos, la reducción de la imaginación ya no pueden invocar el ideal de inteligibilidad que encarna la física y pretender que ese sea el precio "racional" a pagar por la constitución de la sociedad en objeto científico."*⁸²

⁸² *ibíd*, pág. 74.

Por eso M. Serres *"busca el paraje entre la ciencia exacta y las ciencias humanas. O, rayano, a la lengua, o, rayano al control, entre nosotros y el mundo.*

El camino no es tan sencillo como lo deja prever la clasificación del saber. Lo creo tan penoso como el famoso paso del Noroeste."⁸³

Sin duda el título con el que he iniciado este capítulo es inexacto, pues no es tanto un desencanto como un entusiasmo lo que mejor podría describir el momento del tiempo en el que nos encontramos, sólo porque de historia empezamos a hablar es por lo que, como concesión al pasado, he preferido hablar de desencanto. Desencanto por un ideal de racionalidad y por ende de vida que parece agostado y estéril. Lo que sigue y da cuerpo a esta sección son un conjunto de sugerencias, dubitativo las más de las veces, que entre la línea perfectamente recta que impone la ciencia cognitiva actual, empieza por hacerla quebrada, discontinua o curva. Acentuando la sospecha de que otro método, otra actitud y otra intención no estaría de más en este campo de investigación.

⁸³*op. cit. pág. 15.*

3.1.- EL DESENCANTO EN PSICOLOGÍA

Quizá el lugar más apropiado para detectar las significaciones y la utilidad de los métodos y las teorías científicas sean en las carencias, en las excepciones, que ineludiblemente una y otra vez se resisten a encajar en los modelos propuestos que dan cuenta de los objetos de estudio. Y no estoy en estos momentos hablando de anomalías dentro de las estructuras teóricas, sino de carencias y deficiencias de los objetos propios de estudio. Es posible que en ciencias como la Física, a la que durante algún tiempo todos volvían su mirada hasta constituirse en referencia modélica, hablar de anormalidades, déficits o carencias del objeto físico no tenga demasiado sentido. Posiblemente no proceda hablar de desviaciones anormales de las órbitas planetarias o de sorprendentes descomposiciones de la materia. De ser así, siempre es por desconocimiento o ignorancia, razones de época tal vez, por lo que nuestras observaciones parecen no coincidir con nuestras teorías.

Éstas son anomalías, pero cuando las ciencias sociales o humanas deben metódicamente explicar las realidades que constituyen su objeto de estudio, constatan frecuentemente que dentro de los grupos, constituidos socialmente, aparecen desviaciones a la norma, individuos enfermos, marginados o locos que se resisten inevitablemente a un tratamiento uniforme, a una explicación teórica. Para ellos sólo queda constituir disciplinas terapéuticas, curativas que los reintegren a la normalidad, a la salud o a la cordura, normalidad, que independientemente de innegables notas objetivas, define la ciencia básica.

El punto de reflexión que deseo abrir aquí consiste en preguntar qué nos pueden aportar las desviaciones, carencias y anormalidades para mejorar o depurar los modelos teóricos básicos de los que nos servimos en las ciencias cognitivas para intentar comprender y explicar la mente. Método, que debido a la dificultad de exploración del cerebro humano, es el que frecuentemente adoptan los neuropsicólogos y neurocientíficos en general.

Sin embargo, a esta estrategia bien conocida quiero darle un uso diferente. Normalmente el neurocientífico busca en los casos deficientes comprobaciones empíricas a sus hipótesis teóricas. Recordemos en el esquema metodológico de D. Marr como en última

instancia deben indagarse los mecanismos físicos que han de implantar los algoritmos producidos a partir de la teoría del cálculo. Recordemos el amplio escenario experimental utilizado por M.S. Gazzaniga para recabar datos que verifiquen su hipótesis modular del funcionamiento cerebral. Sin embargo, mi interés en este momento es algo perverso, supongamos que el modelo cognitivo computacional o de procesamiento de la información predominante actualmente en la ciencia cognitiva se encarna en una imagen especular y que ante ella, al otro lado del espejo -que no es sino la teoría misma- colocamos a un individuo deficiente. ¿Nos podría enseñar algo? ¿Sería capaz la imagen especular de reflejar adecuadamente al individuo desviado? ¿Podría absorber todo el abanico de recursos dispuestos para disminuir los efectos de la carencia o del exceso?.

Tal experimento perverso es el que parece llevar a cabo Oliver Sacks en sus "narraciones" de los casos clínicos con los que en su actividad de neurólogo se ha encontrado.

El interés de su trabajo para nuestros propósitos es que nos cuenta la historia de personas que no funcionan, que no funcionan por exceso o por defecto, pero que sin embargo viven, esforzándose por mitigar sus defectos funcionales, por comprender el carácter de la experiencia que parece negarles algo y que a la vez deben reconstruir y personalizar. La aproximación funcional a lo mental no ha previsto los malos funcionamientos, no los contempla porque son imposibles, pero en la vida encontramos disfunciones que pueden hacernos recapacitar que algo hemos olvidado en nuestra actividad científica. Precisamente aquello que importaba al jugador que necesitaba una jugada de un seis para ganar.

El método de Oliver Sacks⁸⁴ consiste en hacer narración o cuento los casos clínicos, constituyendo al sujeto en personaje de un mundo, su mundo, muy especial, construido a partir de la enfermedad, el mundo del desmemoriado; el mundo del que no tiene un mundo visual, de la agnosia visual; el mundo de quien no tiene un cuerpo, del que ha perdido completamente la propiocepción; afásicos, etc. Para Sacks, en los casos clínicos convencionales se pierde al sujeto, al sujeto que no sólo padece una enfermedad sino que lucha contra la enfermedad.

⁸⁴ Oliver Sacks. *The man who mistook his wife for a hat*. Summit Books, New York, 1970. Hay versión española en Muchnik Editores, Barcelona, 1987 por la que cito.

Indudablemente la colección de casos que nos narra se incluyen todos ellos en enfermedades del yo o como él lo denomina "*neurología de la identidad*". Casos que permiten precisamente salvar el abismo que impone la ciencia mecanista a la vida, la fisiología con la biografía.

Para Sacks los enfermos son los héroes de las fábulas clásicas: "*podemos decir que son viajeros que viajan por tierra inconcebibles... tierras de las que si no fuese por ellos no tendríamos idea ni concepción alguna.*"⁸⁵

Porque efectivamente la enfermedad no es sólo una pérdida o un exceso sino que con ella existe una reacción por parte del individuo para reponer, y sobre todo para preservar su identidad. En esta interacción es donde surge una trama, un argumento. Insistiremos mucho más en esto, pero toda narración tiene un paisaje dual. Un mundo real que corre paralelo a un mundo mental que ocurre en la conciencia del protagonista, cualquier discordancia entre estos ámbitos ha de generar una ocasión para la narración, una fuerza argumentativa. Por eso, el que Sacks, como antes Luria o incluso Freud, deba construir los casos en forma de cuentos es algo más que una elección, es la única manera que permite dar cuenta de que los procesos mentales de los que habla la ciencia cognitiva son procesos que ocurren en personas, y sólo cuando la diferencia es radical, incluso aterradora, es cuando la persona, el sujeto, la individualidad única resulta imprescindible.

¿No refutará nuestra posición el hecho de que el enfermo deba recurrir al neurólogo, a su universo físico, mecánico para poder preservar su mundo fenoménico, su experiencia?. Exactamente lo que quiero indicar es lo contrario. Cuando la experiencia, la vida, se rompe la causa, si además es irreparable, poco importa. Lo relevante es que un sujeto deja de encontrar sentido, deja de construir significaciones, por encima de los procesos computacionales que han de poder representar el mundo y a nosotros mismos debemos imponer otros que logren construir un mundo significativo, una historia. "*La forma final de representación cerebral debe ser "arte" o debe permitirlo: la melodía y el decorado artístico de la experiencia y de la acción.*"⁸⁶

⁸⁵ *ibíd.* 13.

⁸⁶ *ibíd.* pág. 192.

Lo importante de una pérdida no es que el proceso ya no opere o que sus resultados no se obtengan, lo significativo de las pérdidas es que ni siquiera podemos ya interpretar el mapa que ha de dirigir nuestro viaje.

El caso que da título al trabajo de Sacks es quizá el más representativo para nosotros en este momento. Según interpreta Sacks y el Doctor P. nos muestra, sólo un ordenador, una mente computacional podría confundir a su mujer con un sombrero. Los procesos mentales no son sólo abstractos y mecánicos sino y sobre todo personales, en donde intervienen sentimiento y juicios continuos. No basta con clasificar, establecer categorías, recuperar de la memoria y procesar estos datos. La realidad mental, la vida incluye algo más que la Psicología cognitiva parece haber relegado a epifenómeno.

Ya desde que Bartlett nos advirtiera de los peligros de la experimentación y del uso de la estadística en las ciencias sociales, las voces críticas contra el reduccionismo cientifista han ido incrementándose, y como hemos visto en Prigogine o Serres, también en este ámbito hay un abismo que exige una Nueva Alianza o un Paso del Noroeste: *"Hay un abismo abierto, un abismo enorme, entre lo que aprendemos de nuestros pacientes y lo que nos dicen los fisiólogos.*

*¿Hay algún medio de tender un puente que permita salvar este abismo?. O, si esto es (como pudiera ser) categóricamente imposible, ¿hay conceptos, más allá de la cibernética, con los que podamos entender mejor el carácter básicamente personal, proustiano, de la reminiscencia de la mente, de la vida?. ¿Podemos, en suma, tener una fisiología personal o proustiana, además y por encima de la mecánica, la sherringtoniana.?*⁸⁷

Contestar esta pregunta no parece tarea fácil, y es más difícil hacerla emerger súbitamente de forma revolucionaria. Por ello, teniendo como fin último, quizá lejano, una respuesta, vamos a continuar intentando depurar los conceptos claves del paradigma cognitivo, acercándolos al léxico último que ha de permitirme, al menos, mostrarme como personaje de una narración gracias a la cual he de redescubrirme a mí mismo. Cuando un concepto sea importante para este propósito y la tradición cognitiva no lo haya asumido como propio, lo introduciré en una comparación con dicha tradición, pensándolo como un defecto

⁸⁷ *op. cit. pág. 191.*

que ha de subsanarse.

Lo que hay en el fondo de esta comparación, es un rechazo a la posición filosófica implícita de la ciencia cognitiva. Por lo que finalmente deberá mostrarse la relación del método con el presupuesto filosófico y presentarse las fuentes de discordancia para poder generalizar y construir el método analítico que he seguido en esta reconstrucción y el que debe arrojar las alternativas, si ello es posible.

3.2.- LA INFORMACIÓN

Hemos visto ya como el concepto información vino a constituirse en el pilar básico de lo que he denominado paradigma cognitivo. Fue el elemento clave a través del cual pudo generalizarse la investigación de la mente en el ámbito estrictamente mecánico, lo que permitió configurar la metáfora computacional ya que por su carácter semántico e intencional, permitía afrontar explicaciones funcionales que conservaban intacto el objetivo más propio de la Psicología, explicar las conductas. La información es aquello que porta algún código simbólico y que constituye los contenidos de las representaciones simbólicas. Era también el argumento de la función con la que podría caracterizarse un sistema de procesamiento. Pero fue sobre todo el truco que permitía avanzar saltando por encima de una aclaración precisa de los procesos incomprensibles en los medios inexplorados. El mismo truco del prestidigitador wittgensteiniano, aunque el efecto mágico que producía era ahora radicalmente distinto.

Para muchos, el paso de la noción de significado al de información supuso la desviación de los intereses científicos de los orígenes de la revolución cognitiva. Por ejemplo, para J. Bruner, padre de la revolución cognitiva, en aquella tendencia teórica que se denominó *new look*.

"Algo que sucedió muy temprano fue el cambio de énfasis del "significado H" a la "información", de la construcción del significado al procesamiento de la información."⁸⁸

Evidentemente sólo tras veinte años de investigación parece que los sistemas de símbolos físicos de Newell y Simon habían descuidado algo verdaderamente importante en el concepto de información. Algo que, como vimos, fue minando cada vez más no sólo la posibilidad de construir significados, sino más básicamente la capacidad para tratar con el componente semántico que posee la noción de información. Aún sin negar este punto, pero

⁸⁸ J. Bruner, 1990. pág. 21.

reduciéndolo cada vez más a una mera condición de ocurrencia de la información -la información se codifica en ciertas condiciones semánticas e intencionales para entrar en posiciones funcionales que pueden producir conductas-. La investigación se fue moviendo cada vez más uniformemente a posiciones donde lo mental debía de quedar eliminado, por superfluo, por innecesario para la explicación de la cognición semántica. Para ello, bastaba sólo tratar los procesos sintácticos que construyen cadenas de símbolos y en otros casos, la información era un resultado de niveles no significativos de procesamiento.

Al contrario, lo que quiero destacar aquí, con el propósito de explicitar mi léxico último, es el carácter mental de la información y que sólo posiciones cercanas a lo que he denominado psicología popular serán capaces de tratar con esta información mental. Para ello me voy a servir de los agudos trabajos de Radu J. Bogdan⁸⁹ en los cuales se elabora, muy acertadamente, la noción de información.

El punto de reflexión es el siguiente: Desde el punto de vista computacional, la información es lo que permite decidir entre alternativas. Un mensaje contiene más información en tanto nos permite eliminar un mayor número de alternativas equiprobables. Eso es exacto, y debe sostenerse como la nota más significativa del concepto de información. Pero el aporte discriminativo no es sólo función de la cantidad de información recibida, sino también e inexcusablemente de la poseída. El olvido que la teoría de la computación ha tenido de la cantidad de información que posee el sistema es el dato esencial que la investigación cognitiva no ha tenido en cuenta. Veámoslo sistemáticamente y concretado en el marco de la cognición.

Siguiendo a Bogdan, el concepto clásico de la información cognitiva puede caracterizarse como una estructura o codificación producida por un organismo ante una entrada que tiene su origen en una fuente exterior.

Como hemos visto, desde Frege, la información posee dos aspectos bien diferenciados que es lo que permite al organismo o sistema construir lo que se ha denominado actitudes proposicionales.

⁸⁹ *cfr. especialmente R.J. Bogdan. Actitudes Mentales y psicología del sentido común (contra la eliminación) en P. Engel (comp.). Psicologías Ordinarias y Ciencias Cognitivas. Gedisa, Barcelona, 1993 y R.J. Bogdan. Mind, Content and Information. Synthese 70(1987). 205-227.*

En primer lugar, encontramos un aspecto interno en la medida en que la información queda codificada mediante algún código simbólico comprensible para el organismo o sistema y que le dispone en un estado concreto. Esta codificación interna de la información (la representación) en tanto que configura el estado del sistema es lo causalmente eficaz en el proceso de cognición. También internamente encontramos una dimensión intencional de la información representada, o en estructuras de datos, -conceptos, significaciones, prototipos, o patrones- guardados en la memoria, o bien como reglas y procedimientos. En segundo lugar, es destacable un aspecto externo de la información en la medida en que caracterizamos las relaciones entre nuestras codificaciones internas, nuestras representaciones y los objetos a los que refieren como semánticas. Es decir, las representaciones lo son de estados del mundo, refieren a objetos externos y poseen condiciones de verdad, de tal manera que pueden ser verdaderos o falsos.

De esta forma, según la teoría cognitiva clásica, son las actitudes proposicionales, debido a sus propiedades semánticas, y habría que decir que sólo por ellas, las que son funcionalmente eficaces, es decir, las cadenas causales que producen conductas observables son en realidad cadenas semánticas pues:

- (i) Las relaciones y leyes de las actitudes proposicionales.
- (ii) Las relaciones entre los contenidos de los conjuntos de actitudes y creencias.
- (iii) Las leyes que gobiernan las relaciones entre creencias.

son semánticamente sensibles, bien por su carácter de preservación de la verdad, por su condición lógica o por su exigencia normativa respecto a la consistencia o coherencia. De esta forma, los procesos cognitivos pueden explicarse y utilizarse teóricamente examinando exclusivamente sus propiedades semánticas y en la mayoría de la literatura éstas pueden reducirse a las relaciones sintácticas entre cadenas de símbolos. Aceptar que, a lo sumo, las condiciones semánticas son las únicas relevantes para dar cuenta de la eficacia funcional de los sistemas, es decir, de sus conductas, ha llevado casi masivamente a la investigación a posturas cada vez más antimentalistas. Lo mental es suprimible, no añade nada en la

comprensión de la cognición.

Por otro lado, adviértase también que lo mental queda reducido casi exclusivamente a las manifestaciones fenoménicas o fenomenológicas de los procesos cognitivos en la conciencia. Ya no cubre todo el ámbito que poseía en Descartes. El problema mente-cuerpo se diluye atribuyendo todas las competencias de interés de la mente al cuerpo y dejando las irrelevantes como epifenómicas.

Pero, ¿es la información caracterizada exclusivamente por sus propiedades semánticas capaz de dar cuenta de todo el ámbito de la cognición y aún de la mente?.

Para Bogdan, la respuesta a esta pregunta es negativa e incluso la pretensión de las posiciones fisicalistas, conexionistas y eliminatorias de la mente en general, constituye un paralogismo que debe eliminarse si reconsideramos adecuadamente la noción de información. Para lo cual propone una noción de información mental de naturaleza pragmática como la funcionalmente eficaz en la cognición y en la conducta. Esta información mental añade además a la información de entrada y a su forma semántica, un aspecto incremental que incide en un ámbito pragmático y es responsable de la cognición y de la conducta⁹⁰.

En este sentido el incremento informativo debe contemplarse, relativizarse, en el estado cognitivo del momento del sistema. Lo que se espera es que el contenido semántico haga una contribución al proceso cognitivo interaccionado con lo que se sabe, con lo que se ignora, lo esperado y lo proyectado sobre la situación en donde el incremento aparece.

De esta manera las entradas de información incremental se individualizan en el momento en que interactúan con el sistema. Esta individualización puede analizarse en un marco narrativo, donde Bogdan destaca principalmente dos elementos:

- **El Tema:** algo que define el área de interés o atención. Marca los límites exteriores de la incrementación potencial. Guarda el camino de incrementos anteriores y así ofrece continuidad y relevancia.
- **La Articulación Categorical:** para fijar el formato del incremento

⁹⁰ En Bogdan 1987, pág. 205 se define la idea de información incremental de la siguiente manera:

"Es información en un formato específico, información como un incremento limitado o local, estructurada por un número de parámetros subyacentes. Es en la forma de estos incrementos cómo la información produce la cognición y la conducta".

(la traducción es mía).

debemos especificar la articulación categorial de la información⁹¹.

Otros elementos de interés para este tema de individualización lo podemos ver utilizando un ejemplo del propio Bogdan. Ante una información como:

[1] *Roberto vació la botella de vino*

la información incremental que contiene se puede analizar relativizándola a los siguientes parámetros:

- (i) Tema: A lo que se atiende (un evento en casa).
- (ii) Información dada: lo que se sabe (Roberto hizo algo con la botella de vino).
- (iii) Incertidumbre: identidad de acción (¿Qué hizo Roberto a la botella de vino?).
- (iv) Proyecciones: una clase relevante de alternativas (la vació, jugo con, rompió, etc.).
- (v) Inferencia: valor para la nueva información (la vació).
- (vi) Articulación categorial: Agente-Acción-Objeto.
- (vii) Integración: nueva información (la vació) es la información dada (Roberto hizo algo con la botella), lo que produce una información terminal (Roberto vació la botella de vino).⁹²

La idea de Bogdan es que para llegar a fijar una creencia, necesitamos que aquello a creer sea temático, articulado categóricamente, que sea una alternativa a otras posibilidades, en resumen, informativo.

La fijación de la información mental es un proceso inductivo en el que diferentes estados entran en interacción con una representación objetiva y fijan una nueva información en el conocimiento atendiendo a lo que ya sabe, espera o quiere hacer.

En muchos casos, también esta nueva información puede ser mal interpretada por no ser esperada, puede no ser atendida por irrelevante en el momento en que se produce, ignorada por atentar contra creencias bien establecidas. En resumen, Bogdan coincide con

⁹¹ *cfr. R.J. Bogdan, 1987, pág. 215.*

⁹² *ibíd. pág. 215-216.*

Fodor en que es un proceso holístico, *ad hoc* y contextual, quineano e isotrópico. Podemos hacerlo coincidir con las ideas de Rorty sugeridas brevemente sobre la fijación de la creencia, en el sentido en que es un proceso altamente individualizado, que dificulta cualquier generalización porque sus condiciones no son invariantes. Caben sorpresas, caben recursos metafóricos en la conceptualización. Y se diferencian precisamente por sus condiciones no invariantes de las condiciones sintácticas e intencionales. Como Fodor, Bogdan piensa que la fijación de la información es un proceso auténticamente central y de naturaleza pragmática.

Finalmente, Bogdan reivindica el carácter mental de la información incremental y apela a la Psicología Popular, al Sentido Común -utilizando su expresión-, para tratarla correctamente en el ámbito en el que se inscribe; la pragmática de la cognición y de la conducta.

Hasta ahora quizá el hecho que más distancia a los programas de IA de un ser humano es el uso de la memoria de ambos sistemas. En general, no deberíamos olvidar que para un sistema con memoria cualquier input de información es incremental, y no sólo por el esquema que mostraba el ejemplo [1], sino que sólo como incrementos de información puede asumirse -mentalmente- la constitución de actitudes proposicionales, intencionales o explicaciones de nuestras conductas y de las ajenas. De lo contrario, y esto es el hecho, nos encontraremos con las situaciones de carencia de sentido común que caracterizan a los sistemas artificiales.

Si recordamos la caracterización que, siguiendo a Bruner, hacíamos de lo que hemos denominado Psicología Popular, podemos ahora, como un paso adelante, comprender cómo sólo en este marco teórico podemos tratar adecuadamente esta noción de información mental.

En primer lugar, sólo incluido en conceptos tales como actitudes, creencias e intenciones, que remiten a un sujeto, sistema, organismo, en resumen persona, que se encuentra en estados determinados en la secuencia temporal, puede tener sentido una noción como la vista de información.

Por su carácter narrativo, es capaz de presentar historias individuales sobre la manera en que los sistemas particulares fijan la información, la individualizan, relativizándola a su creencia, deseo o expectativas, y cómo ésta se extiende a sus actitudes cognitivas o no, que van a generar acción.

Si aceptamos la idea de Bogdan, como conclusión de otros puntos de vista ya

comentados, de que la fijación de la información mental es individual, pragmática, aumentativa pero efímera, sólo una estrategia individualista como las que utiliza la Psicología Popular puede adaptarse a esta naturaleza de la información. Y como corolario, deberemos admitir que las posiciones que intentan eliminar el aspecto mental de sus explicaciones han de estar equivocadas en este respecto. Pero, dado que nuestra intención no es polemizar sino presentar unas reflexiones liberadas de la penosa carga de un marco metodológico estricto, aún antes de atreverme a imponérmelo, lo que no dudo que será algo inevitable, revisemos otros elementos conceptuales de importancia en la construcción de modelos cognitivos de la mente. Introduzcamos otra voz en mi léxico último.

3.3.- EL SÍMBOLO

Recordemos que el principio originario de la aproximación cognitiva de la mente era la idea según la cual los organismos son capaces de representarse su medio, lo que constituye sus estados mentales, y de procesar los contenidos para generar respuestas adecuadas. Recordemos también que abstractamente esta idea básica no conlleva ningún problema práctico especial a menos que, como Fodor, supongamos un lenguaje del Pensamiento. Un conjunto de símbolos comprensibles para la mente/cerebro que pueda contener la información que fluye en nuestras tareas cognitivas. Estas ideas quedaban teóricamente formuladas en lo que Newell denominaba *sistema físico de símbolos*. Al igual que nuestro lenguaje, y analógicamente con él, para que la metodología funcionalista operara adecuadamente, debíamos proyectar nuestras nociones de símbolos lingüísticos con sus dimensiones sintáctica y semánticas, con sus aspectos extensionales e intencionales, a unos símbolos del pensamiento. Pero a diferencia de nuestro lenguaje natural, donde la propia constitución del símbolo como tal era meramente convencional⁹³, en el lenguaje del pensamiento no cabe, en primera instancia, la posibilidad de establecer convenciones sobre las relaciones entre significantes y significados mentales. Y si, por ejemplo, la línea de dentro a afuera emprendida por Chomsky en sus hipótesis de las ideas innatas, puede parecer plausible, la línea de fuera a adentro tendrá que recorrerse con mayor cautela. Ese nivel de desconocimiento, posiblemente inalcanzable, que Fodor constataba, fue sustituido por una suposición necesaria, que exigía uniformizar y universalizar, los sistemas simbólicos mentales.

Preguntemonos ahora qué hubiera pasado en el desarrollo de la ciencia cognitiva si en vez de proyectar nuestro lenguaje natural en el lenguaje del pensamiento, hubiéramos decidido proyectar universos simbólicos tan particulares como los de J. Miró o Dalí en su

⁹³ *La filosofía del lenguaje ha desarrollado desde Grice (1957) brillantemente este hecho y ha abierto numerosos aspectos en los planos pragmáticos y comunicacionales. Cfr. D. Lewis (1969), Davidson (1982).*

obra pictórica, o incluso Bretón o Rimbaud, por no mencionar los universos imaginarios de las artes de la memoria de G. Bruno. Lo que quiero indicar aquí es que la noción de símbolo que ha manejado la ciencia cognitiva ha sido únicamente una extensión lógica de los códigos binarios que manejan, y únicamente manejan, los ordenadores. Apoyado naturalmente con la posibilidad de compilación o interpretación que permite superponer códigos de más alto nivel sobre el lenguaje binario o, si se quiere, sobre los impulsos eléctricos.

Pero esta generalización parece irreflexiva y una mirada descuidada al mundo creativo, a la gran capacidad humana para simbolizar situaciones u objetos, para proyectar metáforas sobre interpretaciones convencionales, puede llevarnos a poner en cuestión el tratamiento que ha hecho la teoría del procesamiento de la información de la noción de símbolo.

Es sorprendente advertir, con Kolers y Smythe⁹⁴, que no exista entre la literatura una teoría completa de los símbolos. Pero para mis propósitos voy a utilizar, como hacen ellos, algunas de las distinciones que sobre este tema hace N. Goodman⁹⁵ para iniciar una reflexión sobre la necesidad de suponer algo semejante a símbolos mentales, en primer lugar, y después pasar a reflexionar sobre el contenido que el paradigma clásico ha dado a esta suposición.

Los símbolos son el componente físico de todo proceso representativo, referencial o denotativo y tienen como misión reunir diversos aspectos de la realidad representada bajo una única inscripción. Visto así, evidentemente la idea inicial de símbolo mental que hemos manejado en primera instancia parece desacertada. La suposición que debemos realizar tendrá que ser sobre la existencia de inscripciones o grabaciones en nuestro sistema neural que representen la realidad externa, los acontecimientos o eventos que hemos vivido, nuestro propio lenguaje y, en general, nuestro mundo. Pero nuestros símbolos, no son aislables de lo que representan. Lo clasificable, lo discutible, lo caracterizable es la relación que se establezca entre la inscripción física, el signo, y la realidad u objeto que simboliza. Mientras que en nuestros lenguajes naturales esta relación puede caracterizarse como convencional. Y desde luego, esto puede matizarse hasta un nivel de precisión arbitrario, pues, aunque, y el

⁹⁴ P.A.Kolers y W.E.Smythe. *Symbol Manipulation: Alternatives to the Computational View of Mind*. *Journal of verbal Learning and verbal Behaviour* 23, (1984), 289-314.

⁹⁵ N.Goodman. *Languages of art*. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1968. Existe traducción al castellano en Seix-Barral.

dato es que finalmente nos entendemos, las relaciones entre los símbolos de nuestro lenguaje y las representaciones que conlleva está mediatizados por largas cadena causales incluidas en nuestro aprendizaje, en nuestro uso en diversas situaciones comunicativas, en nuestra capacidad creativa o recreativa, y en general, en nuestra actividad de integrar dimensiones de lo representado dentro del símbolo. Parece, en una primera aproximación, que, como quiera que sea, esa relación simbólica mental o neural es única, personal y posiblemente irrepetible, aunque sí ampliable y reproducible. Adviértase que nuestro nivel de simbolización debe ser inmensamente más amplio del que es capaz nuestro lenguaje. De algún modo nuestra capacidad de construir oraciones sintácticamente bien formadas debe responder a la necesidad de poder expresar, si se quiere, nuestros estados mentales que a su vez deben incluir, en analogía con las palabras del lenguaje, como elementos primitivos, redes conceptuales que pueden ir desde nuestras interacciones corporales con el medio, hasta nuestros estados emocionales producidos en esas interacciones. Simplemente, para que nuestro modelo cognitivo tenga alguna posibilidad, para que nuestro cerebro pueda constituirse en mente, aquél debe ser capaz de simbolizar, casi como primitivas, cualquier interacción con nuestro medio. Desde el color o el olor del café, hasta nuestra actividad motora para coger una taza de café, el proceso será reunir nuestra información, recuperar nuestros registros simbólicos, para no quemarnos al tomar el café caliente.

Visto así, nuestro lenguaje es el resultado de nuestra actividad mental, el recurso de alto nivel que permitirá expresar nuestras experiencias en contextos convencionales y comunicativos.

Esta difusa exposición de nuestros procesos simbólicos neurales, es una interpretación de los trabajos neurofisiológicos sobre representación conceptual y lingüística llevados a cabo, entre otros, por A.R.Damasio y H.Damasio⁹⁶.

Según estos autores, el cerebro procesa el lenguaje mediante tres conjuntos de estructuras que interaccionan entre sí:

En primer lugar, una amplia colección de sistemas neurales repartidos a lo largo de ambos hemisferios representan interacciones no lingüísticas entre el cuerpo y su medio,

⁹⁶ *cfr. especialmente A.R.Damasio y H.Damasio. Brain and Language. Scientific American. Special Issue Mind and Brain, September 1992.*

producidas a través de los sistemas sensoriales y motores.

El cerebro además de categorizar estas representaciones no-lingüísticas, crea otro nivel de representación que consiste en representar los resultados de una clasificación de los elementos anteriores, creando así objetos, eventos y relaciones. Sobre esta capa construye representaciones abstractas y metafóricas.

En segundo lugar, un número más pequeño de sistemas neurales, localizados normalmente en el hemisferio izquierdo, representan objetos lingüísticos. Estos sistemas serán los encargados de generar expresiones en forma de palabras y de procesar inicialmente los signos lingüísticos. Un tercer conjunto de estructuras, también en el hemisferio izquierdo, media entre los anteriores. Pudiendo tomar un concepto para generar una palabra o recibir palabras para evocar sus conceptos correspondientes.

Sobre esta estructura lo que procede ahora es preguntarse cómo tales conceptos son representados físicamente en el cerebro. La respuesta que dan los Damasio frente a la idea clásica de que existen representaciones pictóricas de objetos o personas es, al contrario, que lo que el cerebro mantiene son grabaciones de la actividad neural producida en los córtices sensoriales y motores durante la interacción con un objeto dado. *"Estas grabaciones -afirman los autores- son patrones de conexiones sinápticas que pueden recrear los conjuntos separados de actividad que define un objeto o evento; cada grabación puede también estimular otras relacionadas."*⁹⁷

En consecuencia, el cerebro no sólo representa aspectos de la realidad externa, sino que también graba o simboliza cómo el cuerpo explora el mundo y reacciona ante él. Por eso no es de extrañar que los Damasio busquen un parecido en el comportamiento cerebral con los modelos conceptuales metafóricos de G.P.Lakoff -ya mencionados y de los que nos ocuparemos más adelante-.

Estas breves ideas neurofisiológicas deben de servir de fundamento al trabajo antes mencionado de Kolers y Smythe que utilizaremos para, ya en el estricto ámbito teórico en el que se desarrolla este trabajo, revisar el concepto de símbolo empleado por la tradición cognitiva clásica.

⁹⁷ v. *ibid.* pág. 65. (Las traducciones son mías).

Basándose en la distinción que hace Goodman entre símbolos densos y articulados van a cuestionar el uso exclusivo de símbolos articulados por parte de las teorías computacionales y a reivindicar el símbolo denso como el característico de la experiencia psicológica.

Según Goodman, los símbolos articulados son aquellos que pueden copiarse o reproducirse sin alterar su relación representativa, no son sensibles al tipo de impresión, color, tamaño, etc. Son los propios de lo que denomina *artes alográficas*, el tipo de símbolo que podemos denominar convencionales. Por el contrario los símbolos densos son incopiables, cualquier intento de reproducción ha de alterar la relación representativa o simbólica y son los que usan las artes autográficas como la pintura.

Goodman introduce esta distinción dentro del marco de su teoría de la referencia. La posición ideal de un sistema simbólico referencial, según Goodman, es que los elementos que componen este sistema sean diferenciables entre sí y que mantenga relaciones denotativas con el mundo representado, configurado por componentes disjuntos. Cuando este criterio ideal no ocurre, el sistema de símbolos pierde su capacidad de referir componencial y exactamente, aunque pueda hacerlo holística y generalmente.

Los sistemas de símbolos articulados satisfacen este criterio y en consecuencia pueden articularse en las dimensiones sintáctica y semántica que conocemos en nuestros lenguajes naturales. Por el contrario, los sistemas de símbolos densos no permiten aplicaciones de este tipo a su mundo referencial, no pueden articularse y en consecuencia la posibilidad de compartir estos sistemas disminuye notablemente.

Apoyándose en esta distinción de los sistemas de símbolos de Goodman, Kolers y Smythe entran a analizar el problema de la representación. Como bien ven la idea de representar cubre prácticamente cualquier aspecto de la actividad humana. Desde el punto de vista filosófico o lógico, según los autores, la representación de la que nos hablan estos colectivos debemos verla dentro de un sistema consensual de símbolos, que recogerían las características de los símbolos articulados de Goodman. Los lenguajes naturales y los sistemas formales, serían ejemplos de este tipo de símbolos, participados y accesibles a una comunidad, públicos, que refieren, más o menos, unívocamente a un objeto o entidad.

Sin embargo, en el ámbito de la Psicología, las representaciones que se tienen en cuenta se producen en sistemas personales de símbolos. La idea de representación mental

significaría en este contexto lo que la introspección ingenua expresaría como imágenes o una oración en la mente que actúa como sumario de la experiencia.

Más explícitamente sería el contenido de la *res cogitans* cartesiana, la experiencia interna, incorregible, de acceso privilegiado.

Los símbolos personales se corresponden con la noción de símbolo denso de Goodman, por cuanto surgen en las experiencias y realizaciones de uno y sólo un individuo y tienen el poder y la función de representar el mundo propio del individuo que los usa. Admiten que puedan realizarse traducciones o correlaciones entre estos y símbolos consensuales, pero la transición entre las relaciones representativas son sólo parciales.

Una vez asimilada la distinción goodmaniana en su división de símbolos consensuales y personales, se plantean el problema de la representación interna en la caracterización de los mecanismos que subyacen en el desarrollo y funcionamiento de los símbolos personales. y generalizando más aún, afirman:

"Hay muchas razones para construir el ámbito propio de la psicología cognitiva en el estudio de la adquisición, producción y uso... de símbolos personales".⁹⁸

Y en este punto tocan un terreno resbaladizo por cuanto cualquier intento de caracterizar más detalladamente los símbolos personales, supondrá a la vez caracterizar los procesos cognitivos que los crean.

Como tantas veces hemos advertido, cuando adoptamos actitudes analíticas ante objetos de estudio, resulta que nos obligamos a producir distinciones y separaciones no pretendidas, pero que a la postre van a marcar irremediabilmente los resultados de nuestra investigación. Si el error de los modelos basados en el procesamiento de la información ha sido pensar que puede analizarse independientemente significantes y significados, merced a eludir por completo la experiencia fenoménica, Kolers y Smythe parten de que la distinción que realizan entre símbolos consensuales y personales se funda en que aquéllos son inscripciones físicas, mientras que éstos son exclusivamente eventos fenoménicos.

Tal vez sea posible una revisión fisiológica de esta idea, tal y como hemos visto en el trabajo de los Damasio; pero hay algo que me parece completamente irreductible, y que

⁹⁸ *ibíd.* pág. 295 (las traducciones son mías)

los modelos computacionales han tenido que evitar, y es que como quiera que se produzcan los procesos representacionales en nuestra mente/cerebro, su capacidad funcional comienza a operar en el nivel fenoménico, en el nivel de la conciencia. Posteriormente nos ocuparemos más extensamente de esta idea.

Como eventos fenoménicos, los símbolos personales no pueden constar de una "materia mental" que permita examinarlos independientemente de su ser *experimentados*⁹⁹. Es decir, el símbolo no tiene un status distinto al propio proceso cognitivo que lo crea. Y esto sí concuerda con la grabación de activación sináptica a la que nos referíamos anteriormente.

El primer punto de crítica que nos encontramos en el trabajo de Kolers y Smythe es precisamente al tratar el problema, insuperable por la IA hasta el momento, que referíamos anteriormente: el aprendizaje.

Si la teoría computacional de la mente construye los aspectos de la actividad mental a partir de primitivas y procesos que utilizan estas primitivas como materia prima, semejante a cualquier teoría formal, el aprendizaje quedará caracterizado como el proceso de creación de nuevas fórmulas bien formadas a partir de las existentes.¹⁰⁰

Pero si los símbolos con los que trabaja la mente son densos, estos son históricamente dependientes, no pueden separarse de sus momentos de uso y desde luego estos momentos estarán determinados por el proceso de adquisición. Aprender entonces es crear nuevos símbolos, quizá nuevas conexiones neurales a partir de nuevos enfrentamientos sensoriales y motores con el mundo. Mientras que nuestros sistemas informáticos deleguen los procesos de adquisición de nuevos conocimientos a partir de los que ya poseen a los constructores de los mismos, la posibilidad de diseñar un aprendizaje rico y significativo seguirá quedando lejana, inocente y trivial.

El mismo error analítico conlleva la filosofía representacionista asociada a los modelos computacionales -que es en último término lo que está siendo objeto de crítica-. Este presupuesto metodológico consiste en pensar que el símbolo representa un objeto; pero, si es

⁹⁹ Utilizo aquí el neologismo introducido por Lakoff y Johnson en *op. cit.* anteriormente por razones semejantes a las suyas.

¹⁰⁰ Un magnífico ejemplo de esto es el algoritmo ID3 o cualquiera de sus descendientes, *vid. Quillian (1986, 1987)*.

así, entonces este objeto resulta ya conocido, y el símbolo sólo lo describe. Mas, y volvemos ahora de nuevo a las hipótesis de los Damasio, la creación del símbolo supone la creación del objeto para el sujeto con el que interactúa. El error de suponer la mente como un espejo de la naturaleza, como nos advirtiera Rorty, se origina al pensar los símbolos mentales como consensuales, articulados, que representan realidades, pre-fabricadas¹⁰¹ que comparten o de las que participan todos los sistemas.

La posibilidad de explicar la conducta de un sistema computacional reside exclusivamente en mostrar el programa que procesa, recordemos que la matriz de configuración de una máquina de Turing la describe completamente. Sin embargo, explicar una conducta recurriendo a la actividad de manipular símbolos debe iniciarse en los procesos de su adquisición, sólo así, por ejemplo, cabe explicar conductas que no funcionan, desviadas o enfermas. Recordemos a Oliver Sacks. Un programa que no funciona, es sólo eso, un programa que no funciona. Una conducta no esperada debe tener también la posibilidad de una explicación.

Los programas de ordenador, entendidos como símbolos consensuales, determinan el proceso, mediante reglas o instrucciones restrictivas sobre los datos igualmente restringidos. No todos los tipos de datos pueden entrar a ser procesados, pues el programa determina no sólo su tipo, sino también su estabilidad. Deparemos en el ruido que puede conllevar ciertas señales. El conceptualizar algo como ruido es precisamente determinar un tipo de señal. El programa tendrá que depurar los datos supuestamente erróneos, pero esto sólo es posible si pensamos en nuestros símbolos de una forma canónica. Ahora bien, lo que Kolers y Smythe están indicando es que los símbolos personales no poseen forma canónica, no hay forma de preparar los datos que configuran nuestra experiencia. Pues tampoco podemos distinguir el procesamiento del contenido o la interpretación de la adquisición.

No podemos, ni en el modo más imaginativo, presentar nuestra mente dividida en dos clases, por un lado los símbolos y por otro los procesos y operaciones interpretativas que hacemos con ellos. La enseñanza de la teoría de la Visión de Marr es precisamente ésta, la

¹⁰¹ Cfr. también H. Putman "Why there isn't a Ready-Made World". *Synthese* vol. 51/2(1982). pp 141-167. Traducción castellana en *Cuadernos Teorema*, Departamento de Lógica de la U.C.M. Madrid, 1985.

representación, incluida lógicamente en un sistema de símbolos, hay que construirla y es este proceso por medio del cual adquirimos nuestros símbolos, lo que constituye nuestra actividad mental. Por esto además podemos comprender que nuestras conductas pueden variar indefinidamente.

Cada, si se quiere, recuperación de datos, supone una reinención, una nueva elaboración diseñada para servir a cada propósito puntual de la mente. En nuestros sistemas computacionales no hay variación posible. Ejecútese una y otra vez un programa y obtendremos una y otra vez la misma respuesta, siempre que no variemos nada.

Uno de los errores principales de la teoría computacional es el diseño y concepción de la memoria bajo el modelo de almacén o mejor, caja fuerte. Una memoria que no olvida parece mantener siempre en un formato constante los datos que guarda, pero el proceso de recuperación, el recuerdo, igual que el olvido, son procesos concretos diferentes cada vez. Cada recuerdo es igualmente la construcción de un símbolo. Nuestro léxico no es fijo, se construye una y otra vez.

Si nuestros símbolos son personales, sus significados también lo son, la investigación en memoria autobiográfica muestra cómo nuestros recuerdos poseen un significado no compartible, pero también muestra cómo nuestros recuerdos varían en cada ocasión en que se recuerdan dependiendo de los intereses que impone el contexto concreto e incluso de las experiencias posteriores, y cómo se estructuran en la narración que de ellos hacemos cada vez.

Del mismo modo, dado que tampoco tenemos un equipaje completo de procesos es por lo que nuestras conductas se diferencian en efectividad y competencia, y no sólo cuantitativamente, sino también cualitativamente. No es sorprendente, mirando hacia atrás, que en la evolución de la IA, hayamos tenido que simplificar nuestras expectativas en la idea del experto, como aquél que maneja, y maneja personalmente, ciertas habilidades heurísticas, que ha adquirido por experiencia, comparando casos nuevos con otros precedentes y que, en consecuencia, ha recorrido, ha experimentado más que ningún otro.

Esto coincide con la idea de Kolers y Smythe de que el aprendizaje no consiste en construir abstracciones de casos para obtener representaciones canónicas y procesos que puedan describirse sintácticamente de una vez por todas, sino en habilidades para relacionar

casos y en el tiempo que nos permitirá depurar estas heurísticas al haber experimentado muchos ejemplos que se comparan entre sí.

Y esto, *"la variabilidad en la clasificación y la dependencia del aprendizaje en la categorización de casos específicos -afirman Kolers y Smythe- es consistente con el punto de vista que explica la percepción y el aprendizaje en términos de símbolos densos, e inconsistente con aquella que concibe a las percepciones o categorizaciones en términos de un conjunto de elementos articulados combinatoriamente."*¹⁰²

Para finalizar insistir que esta distinción entre símbolos densos y articulados puede ser de gran importancia para el desarrollo de la ciencia cognitiva. Pero también hacer notar que la propia evolución de la IA nos ha puesto sobre la pista de sus defectos. ¿Cómo podemos sistematizar estos puntos -información y los símbolos- en la idea de representación? ¿Pueden los fracasos en IA ofrecernos una pista que nos permita lanzarnos a un punto de vista diferente y reconocido como tal? Veámoslo.

¹⁰² *ibíd.* pág. 307.

3.4.- LA REPRESENTACIÓN

En esta nueva senda abierta que hemos empezado a construir, llegamos ahora a una nueva isla de nuestro archipiélago, que, de nuevo, queda unida por aquello que le separa del resto de islas. Si los símbolos, que hemos caracterizado de densos, personales, productos de nuestros encuentros con el mundo, portan una información, debemos preguntarnos a qué refiere, qué denota o representa. Desde luego al mundo, y como hemos indicado, esta apreciación fue el éxito que hay que atribuir a la psicología cognitiva. Nuestra actuación adaptativa, inteligente y nuestra posibilidad de comprenderla, de interpretarla, se produce en la medida en que podemos representarnos el mundo, los estados de cosas que nos rodean, e imaginar, crear o construir, otros alternativos.

A través de nuestra experiencia sensorial captamos datos del mundo, pero, ¿cómo los organizamos para que caractericen o representen los diversos medios que los producen? Esta ha sido la pregunta que ha inquietado desde Descartes a la comunidad científica, y cuanto más cuando sabíamos que éramos capaces de imaginar, recordar, reconstruir percepciones discretas o unir diversos tipos de sensaciones para producir una experiencia fenoménica que se presentaba en forma privada, indubitable, incorregible, pero a la vez resistente a un tratamiento general, incomunicable, pues, desde la duda metódica, no se aseguraba ni su exactitud, ni su naturaleza. Representaba el mundo, pero, ¿qué mundo?. El de mi experiencia fenoménica, el de la tuya. La intimidad de la experiencia fenoménica debía ser superada, si queríamos asumir como irrenunciable el hecho de que somos capaces de representarnos el mundo, de pensarnos estando en ciertos estados que reflejan ciertas actitudes proposicionales que nos integran adaptativamente en un medio.

Ya hemos indicado que la manera de evitar los procedimientos introspectivos derivados de la siempre consciente experiencia fenoménica, fue encontrar unos mecanismos representativos que asociados a unos procesos permitían reconstruir, independientemente de la declaración del sujeto, la secuencia causal que producía sus acciones y conductas. Pylyshyn lo expresa sin disimulo:

"Un modo de neutralizar el efecto cegador de esta intimidad de nuestra experiencia fenoménica es transponer el problema a un dominio ajeno. El dominio que a mí me ha parecido más útil supone considerar el problema en términos computacionales.

Es desde esta perspectiva desde la que me gustaría discutir uno de los problemas más antiguos y elusivos de la psicología cognitiva y la epistemología: la cuestión de cómo representamos nuestro conocimiento del mundo."¹⁰³

Sin embargo, estas líneas parecen poner en cuestión lo dicho anteriormente. ¿Nos representamos el mundo o el conocimiento que de él tenemos? Estas posiciones confusas que parecen haber mantenido los autores cognitivos es lo que he pretendido rechazar en los dos puntos anteriores, al intentar desplazar preguntas del tipo: ¿Qué es una representación? ¿Cuál es su naturaleza? Por preguntas que pongan mejor de manifiesto cómo nos representamos el mundo, cómo lo conocemos para que sea significativo en nuestra vida.

La línea que quiero desarrollar en este punto es intentar poner de manifiesto las consecuencias que se derivan de evitar la inútil distinción entre conocimiento y conocer, entre representación y proceso, entre esquema y contenido o entre interpretación y adquisición. Y debo adelantar que estas consecuencias son estrictamente filosóficas.

Uno de los problemas que han ido inmovilizando la capacidad explicativa de la ciencia cognitiva ha sido la de asumir sin reflexión, la ontología y la epistemología asociada que ha denominado a la ciencia durante más de tres siglos. El realismo que distingue entre objeto y sujeto, objeto y representación, representación y proceso. El realismo que utiliza como metáfora, mejor aún que la idea de máquina, la de espejo. La deconstrucción rortiana de la filosofía como espejo de la naturaleza es nuevamente relevante aquí, sobre todo cuando hacemos balance y descubrimos que la ciencia cognitiva se ha empeñado en reflexiones que no logran dar en el blanco. Cómo construimos un mundo significativo para nuestra supervivencia, cómo conceptualizamos el medio y a nosotros mismos, cómo interpretamos las acciones ajenas y propias. Finalmente, cómo nos narramos la historia en la que, como un personaje, vivimos. Son las preguntas a las que debemos dar respuesta. Preguntas que no

¹⁰³ Z. Pylyshyn. *La naturaleza simbólica de las representaciones mentales*. En M^a Victoria Sebastián (comp.). *Lecturas de psicología de la memoria*. Alianza. Madrid, 1983, pp. 367-384, pág. 367.

enfrentan sujeto y objeto y, por lo tanto contienen mayor dificultad, pues parece no quedar nadie que pueda contestarlas.

Se podrá pensar que una revisión de la ontología y epistemología subyacente en los estudios de la ciencia cognitiva es el resultado injustificado de haber elegido un posicionamiento filosófico distinto. Y si la adscripción a una ontología concreta es opcional, una revisión o crítica de estas adscripciones continúa siendo igualmente opcional.

Pretendo, sin embargo, a partir de una revisión del trabajo en IA, en particular en su faceta ingenieril, mostrar cómo puestos al trabajo de articular la teoría representacional de la inteligencia en sistemas artificiales, se ha ido traicionando cada vez más nítidamente, la posición realista en la que se funda. De esta manera, este punto tendrá un carácter de cierre, desde nuestro recorrido histórico, comprenderemos, a través de una mirada a la técnica, que la posición que caracterizó tanto a Locke como a Frege, al asociacionismo y al conductismo, se ha reproducido igualmente en la ciencia cognitiva. Y como espero mostrar, esta posición tiene un elemento imposible, la idea de que nos representamos los objetos, o los conocimientos sobre estos objetos, que ha generado un ideal de racionalidad que se vuelve contra nuestras exigencias, nuestros intereses y nuestras preocupaciones. Si alguien cree que debe justificarse una reflexión esencialmente filosófica sobre la ciencia en general, ésta debe ser. La ciencia ha ido ocultando la esperanza de comprendernos, de aportar sentido, de construir mundo mejores, porque se ha enfrentado a aquello que también nos rodea, en lo que estamos inmersos.

La investigación psicológica básica, una vez admitidas la representación como un concepto lógico exigido por el planteamiento funcional como modelo explicativo de la mente, se interesó por indagar más esta noción en un intento de definición explícita, orientando sus esfuerzos teóricos principalmente en dos direcciones que trataban de explorar la casi innegable capacidad de la mente para formar imágenes.

El problema de la imagen es que como imagen especular era insuficiente para justificar cómo organizamos una experiencia con infinidad de detalles que no podemos cubrir, pero que, no obstante, captamos en los niveles relevantes y generales para nuestra conducta y conocimiento. En rigor, una imagen especular debía ser analizada igualmente para separar lo importante de lo accesorio. Dicho de otra manera, el mundo no cabe en la cabeza. Esta

observación trivial sirvió para que el estudio de la representación se planteara la búsqueda y aclaración de su naturaleza. Así nos encontramos a algunos teóricos que manteniendo la concepción figurativa de la representación, la reconducen hacia la metáfora del dibujo o boceto (Cooper y Shepard, 1978; Kosslyn y Pomerantz, 1977; Paivio, 1976). Otros rechazan la aproximación figurativa para proponer un acercamiento proposicional que recoja en última instancia la idea de descripción que escondía el dibujo, pero de manera lingüística (Anderson y Bower, 1973; Chase y Clark, 1972; especialmente Pylyshyn, 1973 y 1983; Reid, 1974).

Y finalmente, otros teóricos apostaron por posturas de síntesis donde suponen que la representación es una mezcla de códigos figurativos y verbales o lingüísticos (J. Anderson, 1978; Kosslyn y Schwartz, 1977).

No voy a entrar en detalles, de lo dicho anteriormente puede inferirse la inutilidad, para los propósitos de este trabajo, de este tipo de investigaciones. Lo que sí quiero es poner en funcionamiento estas ideas teóricas básicas sobre la noción de representación.

Cuando, desde la Ingeniería del Conocimiento, en el intento de convertir en literal la metáfora computacional -que por otra parte, a raíz de la tesis de Church, estructuró la representación mediante símbolos articulados con funciones denotativas y estructuras sintácticas propias de códigos convencionales¹⁰⁴-, se puso a trabajar estas ideas de representación que los teóricos clásicos habían producido, se vio la necesidad, desde una revisión de los resultados obtenidos, de realizar un esfuerzo teórico, que constituyó un campo

¹⁰⁴ Pylyshyn con su disimulo ya comentado termina el artículo mencionado (pp. 382-384), después de haber repasado la distinción de Goodman entre símbolos densos y articulados, que he utilizado para proponer un paso por encima de las filosofías representacionistas, con las siguientes líneas:

"No obstante, estoy seguro de que no satisfará a los autores que piensan que es necesario algo más -algo continuo, analógico, totalista o cualquiera de una legión de nombres sintomáticos del desasosiego que sienten frente a los "computadores digitales". Tengo debilidad por estos visionarios. Desgraciadamente, hasta que alguien pueda mostrar cómo hacer productivas estas nuevas e interesantes ideas, continuaré apegado a mis símbolos discretos. Puesto que puedo ponerlos en un computador universal, al menos tengo la garantía de que, en principio, podrán resolver todos los problemas resolubles que puedan ser planteado formalmente. Por ahora, esto no parece limitar nuestro horizonte de un modo serio." (pág. 384).

Espero que de destacar el error de afrontar la inteligencia como solución de problemas formalmente planteables, de recorrer la historia de esta tradición, de expresar el problema de la mente en otros términos y con otras preocupaciones, sí pueda limitar el estrecho horizonte de Pylyshyn de manera seria.

específico, por depurar constantemente los formalismos empleados para representar el conocimiento dentro de un ordenador digital.

En un primer momento¹⁰⁵, la representación del conocimiento en una máquina fue casi exclusivamente realizado mediante reglas de producción del tipo *si-entonces*. Este formalismo, esencialmente procedural, era limitado por cuanto no era capaz de abordar todo el aspecto declarativo, de contenido, de conceptualización de realidades del mundo, que la mente humana parece poseer. Se organizaba en grandes secuencias de reglas donde los elementos que las integraban aparecían sin analizar.

Eran más bien procedimientos atentos a detectar los acontecimientos, que inmersos en los antecedentes de las reglas, pudiesen disparar sus conclusiones. El proceso de pensamiento era un proceso deductivo donde ya todo era pre-conocido y bastaba verificar ciertos hechos para desencadenar ciertas acciones que a su vez eran hechos para otras acciones y así deductivamente mediante una metaregla como el *modus ponens*. Dicho de otra manera los sistemas de producción permitían representar cierto conocimiento, aquel de tipo deductivo, procedural que no generaba nuevo conocimiento sino meramente respondía adecuadamente ante ciertos estímulos bajo un motor inferencial pre-diseñado y en funcionamiento.

Los sistemas de reglas no admitían ningún tipo de categorización, jerarquización y en consecuencia no aportaban nada a la tarea planteada de resolver cómo comprendemos el mundo.

Por otro lado, desde el punto de vista de su eficacia, los sistemas diseñados como sistemas de producción eran lentos, limitados, de aplicación restringida, difíciles de depurar por su falta de organización, y sobre todo no aportaban ningún tipo de comprensión al problema que pretendían solucionar. Eran sistemas que encajaban perfectamente bajo el nombre de mecanismo que Marr concedía a estos intentos de modelizar la mente o, si tal nombre parece excesivo, de construir máquinas inteligentes.

La precariedad tanto teórica como técnica de estos formalismos, diseñados a partir de los cálculos de primer orden, pues este era el nivel adecuado para la formalización de los problemas resolubles, hizo a los ingenieros esforzarse por intentar comprender algo mejor las

¹⁰⁵ Por ejemplo, el que recoge el artículo de Newell (1980).

nociones de representación y conocimiento que ya habían quedado asociada firmemente, evitando ya el término de mundo, hechos, en general, el referente de este conocimiento.

En esta situación apareció revolucionariamente el concepto de marco (*frame*) o esquema de la mano de Minsky¹⁰⁶.

La idea de marco o esquema, encajaba adecuadamente en toda la tradición filosófica que desde Aristóteles pensaba la actividad representativa del hombre como una suerte de categorización, jerarquización y atribución o predicación. El esquema de Minsky era una estructura jerárquica de datos que se articulaban en pares de atributo-valor.

El esquema abría una ventana a la posibilidad de integrar en una máquina los elementos del mundo que constituirían su ámbito. De jerarquizarlos y caracterizarlos. Asociado con los procedimientos ya conocidos permitía la creación de mundos, al estilo goodmaniano, en donde podían simularse situaciones, y estudiarse comportamientos. Los sistemas de producción no abrían alternativas, eran comportamientos determinados por los estímulos al mejor estilo del conductismo de Skinner. Sin embargo, el *frame* permitía representar objetos.

No obstante, carecían del componente dinámico que las reglas sí tenían, ¿bajo qué criterios podían caracterizarse estos objetos, componerse, estructurarse, comportarse? Eran estructuras organizadas de datos cuyo contenido se desconocía, pero a la vez determinaba de forma rígida. Los objetos, acontecimientos o realidades eran efectivamente esquematizados en sus propiedades relevantes según los problemas a resolver, pero eran inamovibles una vez construidos por su diseñador, constituían efectivamente reflejos de un espejo, la conceptualización de los diseñadores. Reflejaban un mundo predefinido estáticamente propio de la mente-caja-fuerte en donde se tomaban y aportaban valores según procedimientos externos.

Cubrían adecuadamente el supuesto aspecto declarativo de la experiencia, pero adolecían del proceso y del control. De aquí que no fuera extraño que el curso de la investigación se desplazara hacia formalismos mixtos que cubrieran los elementos descritos en la explicación funcionalista. Programación lógica, redes semánticas, diseños mixtos de esquemas y reglas, etc., fueron alternativas dentro del mismo enfoque representacional.

¹⁰⁶

M. Minsky. *A framework by representing knowledge*. Mimeo, M.I.T. (1973).

En cualquier caso, se mantenían siempre los mismos problemas de fondo, al no poder abordar la creación activa de conocimiento, imposibilitaban el aprendizaje, y por otro lado al cubrir solamente un ámbito especializado, éste quedaba desligado del transfondo que le sustenta, carecían de sentido común. Respetaban la tradición representacionista que prefijaba el mundo y sus relaciones, pero olvidaba el sujeto que se mueve, elabora y resuelve los problemas.

El segundo hito revolucionario de esta subdisciplina apareció con la obra de R.C. Schank¹⁰⁷ y colaboradores. Supuso desplazar el foco de atención del mundo estático de los objetos al mundo dinámico de los eventos. El conocimiento quedaba definido ahora como el reconocimiento y ajuste de experiencias típicas del pasado.

Son estas experiencias, finalmente estereotipadas, las que determinan la estructura y relaciones de los componentes y sobre todo el comportamiento a producir ante tales eventos.

Los eventos entraban en relaciones con otros eventos u otras instancias de eventos según pudieran desarrollarse los acontecimientos y se fundamentaban firme y esencialmente en el recuerdo.

Los MOPs (*Memory Organizations Packets*) y derivados, guiones, planes, metas intentaban recoger de forma natural la conducta humana ante la resolución de problemas. Según Schank y colaboradores ésta consistía fundamentalmente en tratar casos anteriores, cotejar similitudes y diferencias, revisar líneas de actuación ante fallos, reconstruir a partir del prototipo construido los datos no presentes, etc. Era una apuesta fuerte que conforme se acercaba al tipo de tareas cognitivas que realizan los hombres, se distanciaba del realismo ingenuo que caracterizaba al funcionalismo.

Efectivamente, con el trabajo de Schank se inició la tendencia antirepresentacionista que he creído observar, cuando en el trabajo técnico se es consciente de las deficiencias teóricas y prácticas que contiene.

La representación dentro de la necesidad a la que se veían sometidos los técnicos de la IA de depurarla para abordar más exactamente y adecuadamente la información, corrió un

¹⁰⁷

cfr. R. C. Schank, 1972, R. C. Schank y R. Abelson, 1977, obra fundamental que ha tenido gran trascendencia no sólo dentro del ámbito técnico de la IA sino en el marco global de la ciencia cognitiva. También J.L. Kolodner, 1984, agradezco a Jaime Sarabia la referencia de esta obra que significó la semilla que dio origen a este trabajo.

riesgo innecesario y esta vez, curiosamente, se debió tal vez a una deficiente reflexión ontológica o más simplemente se evitó pensar por qué los sujetos hacen representaciones del mundo para de nuevo atenerse a cómo hacen sus representaciones. Incluso menos, si afrontamos tal reflexión filosófica, para quedar simplemente en cómo podemos organizar nuestra información que optimice el rendimiento de nuestra máquina.

El conflicto es cuando al esquema le dotamos de un contenido y pensamos que a tal esquema le corresponde necesariamente tal contenido porque tal contenido necesariamente representa cómo son las cosas. Si el experto hace bien sus tareas sería porque:

- (1) Representa adecuadamente a la realidad. Es decir, su conocimiento es verdadero.
- (2) Dispone de recursos que le permiten manejar sus representaciones óptimamente.

Es indudable que sobre (1) la IA no tenía, ni pretendía decir nada, solamente le interesaba poder reproducir adecuadamente aquellos otros recursos, bien presuponiendo (1) o bien obviándolo para generar un proceso inteligente dirigido a solucionar una tarea inteligente.

El problema surgió naturalmente en el ámbito práctico, cuando los sistemas así contruidos se introdujeron en medios sociales establecidos: entre expertos para su evaluación, entre usuarios para su explotación o entre consumidores para su compra. Se encontraron curiosamente que la representación del mundo prototipado en esquemas o experiencias constituía a lo sumo una realidad. De esta manera, como uno más, su credibilidad, su validez y su eficacia entraron en conflicto con la de aquellos que a su vez venía a poner en duda. ¿Por qué? Sencillamente (1) había sido supuesto por el constructor sin cuestionarse si el conocimiento representado estaba más allá de toda duda.

Al contrario, si hubiéramos adoptado una posición antirrepresentacionista y parece que consecuentemente antirrealista¹⁰⁸, no habríamos elaborado o depurado formalismos de

¹⁰⁸

Al menos en las definiciones que ofrece, por ejemplo, Papineau:

"Antirrealistas son los filósofos que niegan que tenga sentido pensar la realidad como si en ella abstractamente estuviera la manera en que es representada por el juicio humano".

En David Papineau. Reality and Representation. Oxford. Blackwell, 1987, pág. 2.

Para un enfrentamiento interesante cfr. Rorty. Philosophical Papers I, Introduction.

representación del conocimiento ni nos hubiéramos interesado por el concepto de conocimiento declarativo, sino que en primer lugar, hubiéramos concebido nuestros sistemas interesándonos por el medio social en el que deberían trabajar, pero sobre todo trazando una línea bidireccional que uniera sistema y medio.

De la posibilidad de que esto último tenga alguna corrección quiero señalar en primer lugar, la linealidad de los sistemas de procesamiento de la información, -los únicos manejables-, que se enfrenta con las conclusiones que hemos obtenido del trabajo de Bogdan sobre la información. Y del empleo de procesos recursivos para paliar esta deficiencia¹⁰⁹. Pero, en segundo lugar, de la evolución que brevemente hemos trazado en los formalismos de representación y también en sus alternativas y sus herederos.

Los herederos informáticos de los formalismos de representación evolucionan conforme se constata la necesidad de introducir dentro de los esquemas estáticos mecanismos de actuación que permitieran construir *realidades virtuales*, es decir, mundos alternativos, es decir, secuencias de historias.

Si se está de acuerdo en que la reutilización de las creaciones técnicas originarias, ha dado lugar, como sus descendientes, metodologías tan potentes, informáticamente hablando, como la programación orientada a objetos, arquitecturas cliente-servidor, caracterizado precisamente por la existencia de relaciones comunicativas entre los elementos que componen y construyen los programas, entonces una breve reflexión nos alerta sobre la constante pérdida de la representación realista en favor de una interacción dirigida por las necesidades informativas o de cooperación entre realidades simuladas que quedan, a su vez, construidas en esas interacciones.

Si admitimos también otra definición de anti-realismo de Papineau:

"Anti-realismo es la tesis de que el análisis de la representación produce un

Cambridge. University Press, Cambridge, 1991.

A la base de estos autores, o al menos de la de Rorty, se encuentra la distinción davidsoniana entre esquema-contenido que implícitamente vengo utilizando.

¹⁰⁹ *La recursividad es consecuencia de la no linealidad. Todo proceso recursivo parece una llamada que se produce de un ámbito determinado a otro distinto. Más adelante, Cap. 4, La Estructura Modal de la Narración, desarrollamos más esta idea.*

*argumento a priori para sostener que en algún nivel juicio y realidad deben ajustarse uno al otro.*¹¹⁰

Encontramos precisamente esta tendencia anti-realista cuando ponemos a trabajar las teorías representacionistas dentro del ámbito cognitivo. Pero esto no significa que tengamos que perder la idea básica, el éxito teórico cognitivo. Seguimos representándonos el mundo, para comprenderlo, para categorizarlo y una vez aprehendido, para actuar en él. Interaccionar con lo inevitable de una realidad que se resiste a nuestra experiencia fenoménica, y comunicarnos con ella en los mundos sociales en los que deben vivir los sistemas.

No es ya sólo que esta actitud, realista, objetivista y representacionista, no logre penetrar en los intereses humanos en lo que respecta a la comprensión humana; sino que esta concepción dividida entre representación y proceso no funciona. No hay un mundo objetivo, externo, preconocido de donde surgen los datos para nuestras representaciones, ni procesos que mediante operaciones de composición, análisis o pensamiento produzcan conocimiento. Como mostró Marr, la representación es una construcción lo suficientemente compleja para generarnos problemas, mucho más cualquier actividad sobre ellas.

No es extraño pues, ahora que el paradigma cognitivo parece haber entrado en crisis, al menos en su brazo armado, la IA, que sean modelos conexionistas los que intenten aportar una mejor comprensión de los procesos cognitivos. Modelos que evitan el nivel simbólico que exige cualquier aproximación representacionista.

Sin embargo, tampoco creo que estos modelos aporten algo que permitan resolver problemas relativos a la comprensión, el significado y el conocimiento. En esta misma línea se encuentran también una serie de autores, -con los que coincido en el análisis-, que apuestan imaginativamente por otras alternativas.

Winograd, Maturana, Varela o Flores¹¹¹ parten igualmente de la crítica a la tradición

¹¹⁰ *ibíd.* pág. XII.

¹¹¹ *cfr. Flores y Winograd. Hacia la Comprensión de la Información y la Cognición. Editorial Hispano-Europea. Barcelona, 1989.*
Francisco J. Varela. Cognitive Science. A Cartography of Current Ideas. Edición castellana en Gedisa, Barcelona, 1990.
T. Winograd. Máquinas pensantes: ¿son posibles?, ¿lo son?. Revista de Occidente. Nº 119, Abril 1991, pp. 113-150.

realista, representacionalista y objetivista. Intentando sustituir la pieza clave de la cognición trasladándola desde la representación a la acción, o si se quiere a la representación entendida como representar un papel; la acción es igualmente actuar, hacer emerger. Retoman el trabajo de filósofos tan poco realistas como Heidegger o el propio Wittgenstein y asumen la cognición como una acción efectiva:

*"Precisamente la mayor capacidad de la cognición viviente consisten en gran medida en plantear las cuestiones relevantes que van surgiendo en cada momento de nuestra vida. No son predefinidas sino enactuadas: se les hace emerger desde un transfondo y lo relevante es aquello que nuestro sentido común juzga como tal, siempre dentro de un contexto."*¹¹²

Constantemente debemos hacer emerger significados, pero sobre un transfondo dado, sobre el sentido común que el paradigma clásico no ha podido asimilar. Como vimos en Bogdan, para estos autores, que inician su reflexión partiendo de los conceptos heideggerianos tales como *estar-en-el-mundo*, *el ser lanzado* o *el disponibles-a-mano*, la información no está preestablecida, no constituye un orden dado, sino que implica regularidades que emergen de las actividades cognitivas mismas.

Estos autores van más allá de los intentos conexionistas, aún cuando caracterizan a los sistemas inteligentes como autoorganizativos o autopoyéticos, según su terminología, es decir, sistemas que producen constantemente sus componentes logrando así diferenciarse de los medios externos con los que interactúan. Esta producción constante permite a la vez definir la organización interna y sus fronteras. Pero a diferencia de las posiciones emergentes de los conexionistas, la red de procesos, de transformaciones evoluciona y se organiza desde interacciones con el medio exterior, relaciones que la metodología conexionista no contempla, sino que mantiene la posición representacionalista aún cuando evite tematizar la relación refleja entre sistema y mundo.

Comienza, a raíz de esta breve reflexión, a rondarme la idea de que tanto la aproximación cognitiva o simbólica de la mente como los modelos conexionistas, emergentes o sociedad de la mente son los dos elementos reflejados en un espejo carolltiano. Es decir,

¹¹² F.J. Varela. *op. cit.* pág. 89.

en un espejo que proyecta su imagen hacia delante y a través de él. Lo particular es además que el espejo es el objeto que se pretende explicar. ¿Qué significa esto?

Una red neuronal, o cualquier aproximación subsimbólica es interesante cuando sabemos que en un estado concreto del sistema se está produciendo una función, aunque no la conozcamos. Nos explica, quizá muy adecuadamente, como se produce, por ejemplo, el reconocimiento de un patrón. Pero si no supiéramos que tal configuración está realizando precisamente tal actividad, la utilidad emergente quedaría bastante disminuida.

Pero, en cualquier caso, ni en el nivel simbólico, ni en el nivel subsimbólico se nos explica los orígenes de los procesos que han de determinar la configuración del sistema como una unidad concreta. Una configuración determina por completo un sistema, pero cómo ha progresado, ha evolucionado hacia tal configuración, inicial si se quiere, es algo que se le concede al mundo pre-establecido. Como afirma Varela:

*"La operación del cerebro se interesa centralmente en la enactuación de mundos a través de la historia de linajes viables: es un órgano que construye mundos en vez de reflejarlos."*¹¹³

Aunque desde una perspectiva radicalmente distinta, podemos comprender ahora mejor la intuición científica, o romántica, que Oliver Sacks, cogiendo el relevo a Luria, afronta en su trabajo neurológico.

El interés que abre Luria en el estudio del hemisferio derecho exige no sólo modificar el método de trabajo sino la concepción misma del modo y del tipo de actividad que desarrolla el cerebro.

*"El hemisferio izquierdo es como un "ordenador adosado al cerebro básico del ser humano, está dotado de programas y esquemas"*¹¹⁴. Al contrario el hemisferio derecho, que en su proceso evolutivo es anterior y consiguientemente más "primitivo", es el que controla las facultades cruciales de reconocimiento de la realidad, necesarias para sobrevivir.

Un déficit en el hemisferio izquierdo es fácilmente asumible por la neurología computacional clásica, son disfunciones fácilmente localizables en la cartografía cerebral,

¹¹³ *op. cit.* pág. 108.

¹¹⁴ *Oliver Sacks, ibíd,* pág. 23.

predecibles por cuanto en el programa que determina la función a realizar si quitamos un elemento y su contribución, podemos fácilmente determinar lo que ocurre. Sin embargo, por déficit o exceso, las lesiones en el hemisferio derecho son inabordables desde la neurología computacional clásica. No sólo en muchos casos las lesiones del hemisferio derecho son irreconocibles por el propio enfermo, que ha tenido que construir su mundo con sus recursos menguados, pero originales, y consecuentemente no encuentra disfunciones en los procesos mentales. Un afásico o un amnésico se reconocen incapaces de realizar ciertos procesos; nombrar, recordar, pero un hipermnésico o un hipergnósico no tienen dificultades aparentes, simplemente son diferentes. La tentación, o el único recurso explicativo, es la narración. Narrar el mundo y la vida de ese extraño personaje que nos muestra un territorio ignoto, el territorio del yo que reacciona ante el mundo para *"restaurar, reponer, compensar y para preservar su identidad."*¹¹⁵

Son estos casos los que le llevan a Sacks, como anteriormente a Luria, a pasar de una neurología de la función a una neurología de la acción, de la vida y más concretamente de la vida de la mente, que debe disponerse personalmente para poder evitar el caos y la desintegración. Normalmente luchamos contra el olvido, no para olvidar como nos muestra Sch en la mente del mnemónico de Luria¹¹⁶.

Lo que inquieta es si esta actitud y método debe generalizarse a la normalidad. Evidentemente mi respuesta es sí, pues de otra manera perdemos el sujeto, comprenderemos bien una serie, más bien corta, de procesos, la percepción, la resolución de problemas, incluso la memoria, o algo más general como el conocimiento, pero no nos introducimos en el espejo que construye nuestra identidad, que organiza nuestra experiencia y que la aprovecha incluso para potenciar o debilitar aquellos otros procesos descritos computacionalmente.

Un nivel de explicación más es lo que se está proponiendo, un nivel que curiosamente con un fuerte hiato se inicia en los procesos iniciales, en nuestras formas de categorización y de comprensión, no en la representación del mundo, sino en la construcción del mundo

¹¹⁵ *Ibíd. pág. 24.*

¹¹⁶ *cfr. A.R.Luria. La Mente del Mnemónico. Trillas, México, 1983.*

produciendo representaciones del mismo y termina, creo que de forma inevitable, en la narración de mi historia, en contar el mundo que se construye en mi acción con el medio para hacerlo significativo, no sólo en sí mismo, sino junto a mi pasado y verlo plausible, alternativo, un mundo goodmaniano nuevo hacia donde he de dirigirme.

Por eso, creo ahora justificado, trazar otra nueva línea forzada. Una que se inicia en el trabajo de Lakoff y Johnson y que termina, cerrando el círculo indicado, en Rorty y Davidson.

Parecerá una línea imposible, pero si la afrontamos, como le interesaba a Maturana, buscando los orígenes de todos los fenómenos de la ontogenia del ser vivo y después variamos el punto de vista a otro interpretativo de alto nivel, quizá podamos reunir, para mi interés, estas posturas que parecen a simple vista contrarias.

El interés de Lakoff y Johnson¹¹⁷ y toda la línea de trabajo en semántica cognitiva que han inaugurado, se funda principalmente en la comprensión, en cómo un ser humano comprende el mundo en el que se mueve, casi desde esa perspectiva ontogenética de la que hablaba Maturana.

Si comparamos el trabajo de Lakoff y Johnson, 1980b, y el más reciente de Johnson, 1987, parece bastante claro que éste comienza allí donde termina aquél. *El cuerpo en la Mente* es la construcción teórica de todo el despliegue "experimentalista" que producían previamente. Visto así, dejaremos para más adelante el aporte que estos autores hacen al tema de la metáfora y nos ocuparemos ahora del trabajo teórico sobre comprensión, imaginación y significado que hace Johnson. Revisando su trabajo, no será difícil advertir que el comienzo de nuestra reflexión iniciada sobre el concepto cognitivo de representación ha ido variando poco a poco hacia el origen de nuestras construcciones representativas del mundo para llegar ahora a darnos cuenta que ambos procesos, la construcción de representaciones y la comprensión del mundo, coinciden, que al representarnos el mundo lo comprendemos y que nuestra comprensión supone además nuestro acto de identificación y de distinción. Si como

¹¹⁷ Cfr. principalmente, G. Lakoff y M. Johnson. *The Metaphorical Structure of the Human Conceptual Systems*. *Cognitive Science* 4 (1980). pág. 195-208. Lakoff y Johnson. *Metaphors we live by*. University of Chicago. 1980. Traducción española en *Cátedra*. 1991. M. Johnson. *The Body in the mind*. The University of Chicago. 1987. Traducción española en *Debate*, 1991.

vimos en el trabajo en IA sobre representación del conocimiento, la postura objetivista, representacionalista y, si cabe, realista, debía de apartarse en aras de la eficiencia. Ahora debemos apartarla también si todavía queremos mantenerla de alguna manera.

Para Johnson, *"la comprensión no sólo es una cuestión de reflexión, de uso de proposiciones finitas en alguna experiencia preexistente y ya determinada. La comprensión es el modo en que "tenemos un mundo", el modo en que experimentamos nuestro mundo como una realidad comprensible. Por tanto, dicha comprensión supone la totalidad de nuestro ser: nuestras aptitudes y actitudes. Toda nuestra tradición cultural, el modo en que estamos ligados a una comunidad lingüística, nuestras sensibilidades estéticas. En síntesis, nuestra comprensión es nuestro modo de "estar en el mundo."*¹¹⁸

La comprensión no consiste en efectuar una reflexión sobre experiencias previas, sino en el modo en que tenemos dichas experiencias, los contactos con el mundo, con los otros y con nosotros mismos. Y eso supone una fusión de todo ese bagaje social, cultural, corporal y personal que hace al mundo ser lo que es. Para Johnson esa fusión se produce merced a lo que denomina esquemas de las imágenes, esquema corporeizado o simplemente esquema y a sus proyecciones metafóricas, que con Lakoff expone en 1980b.

El esquema Johnsoniano es un paso adelante en el recorrido que hemos venido trazando desde la revisión de la investigación en representación del conocimiento en el intento de, como afirma Johnson, realizar *"una suerte de geografía de la experiencia humana. Dicha geografía pretende identificar los contornos principales (las estructuras) y las conexiones que presentan nuestra experiencia y nuestra comprensión"*¹¹⁹.

Johnson en la definición y explicación de su concepto de esquema corporeizado vuelve la vista hasta Kant, el cual presentaba su confusa noción de esquema como estructura de la imaginación que conecta los conceptos y las percepciones, es decir, "procedimientos para construir imágenes". Y en este sentido se destaca con facilidad de las polémicas cognitivas que veíamos anteriormente entre Pylyshyn, Anderson, Klossyn, etc., ya que rechaza tanto las versiones figurativas de las imágenes ricas como las proposicionales.

¹¹⁸ *ibíd.* pág. 174. cito por la edición española.

¹¹⁹ *ibíd.* pág. 45. *Adviértase la metáfora geográfica o cartográfica que venimos seleccionando en diferentes autores y que tendrá un peso específico al final de este trabajo.*

En otra línea de aproximación más contemporánea, Johnson también considera imprescindible enriquecer y complementar la noción de esquema, guión o plan de Schank y Abelson, progresando desde las estructuras de los acontecimientos hacia estructuras organizadoras de nuestra experiencia.

En este mismo sentido encontramos ya sugerencias en Neisser, que afirma que "el esquema no sólo es el plan, sino también el ejecutor del plan. Es un patrón de acción además de un patrón para la acción"¹²⁰.

También, dentro del contexto de la memoria autobiográfica, encontramos en los trabajos de J.M. Fitzgerald¹²¹ una versión transaccional del concepto de script de Schank y Abelson. Para Fitzgerald, que está interesado en un modelo evolutivo de la memoria, al script de Schank y Abelson hay que dotarle de una posibilidad para el cambio, de una evolución adaptativa, resultado de transacciones del individuo con su medio y consigo mismo, con lo que rescata el dinamismo mental y su variación a lo largo del tiempo en lo que normalmente no se había deparado.

Sin embargo, la versión de Johnson es más esclarecedora del origen de nuestros mecanismos de comprensión y del dinamismo de la mente. Hasta Johnson parecía que todos los otros autores o bien diseñaban una línea de actuación, haciendo deseable integrar esos componentes dinámicos, o bien realizaban meras descripciones de estos procesos no considerados previamente. Johnson y Lakoff, por el contrario abren una vía explicativa, nos muestran, creo que con bastante acierto, cómo en última instancia operan las estructuras organizadoras de la experiencia.

Johnson define su idea de esquema de la imagen en los siguientes términos:

"Un esquema es un patrón recurrente, una forma y una regularidad en o de esas actividades de ordenamiento en curso. Estos patrones surgen como estructuras significativas principalmente a nivel de nuestros movimientos corporales en el espacio, nuestras manipulaciones de objetos y nuestras interacciones".¹²²

¹²⁰ V. Neisser. *Cognition and Reality*. W.H. Freeman. San Francisco, 1976, pág. 56.

¹²¹ J.M. Fitzgerald. *Autobiographical memory: a developmental perspective* en D. C. Rubin (Ed.). *Autobiographical Memory*. Cambridge University Press. 1986, pp. 122-136.

¹²² *op. cit.* pág. 85.

Son dinámicos en dos sentidos:

- (1) Los esquemas son estructuras de una actividad mediante la cual organizamos nuestra experiencia de manera que podamos comprender.
- (2) Pueden incorporar cualquier cantidad de ejemplos específicos en diversos contextos.

Como consecuencia de su dinamicidad alteran el concepto realista de significado y racionalidad. Haciendo el primero algo variable, que depende de nuestra experiencia corporal y de nuestra imaginación en cada contexto y no al estilo fregeano o popperiano como elementos independientes, fijos y externos de una realidad establecida. Y respecto a la racionalidad e incluso la lógica deductiva limitando su capacidad de producción y acercando sus mecanismos, hasta ahora estrictamente formales y universales, a la experiencia humana concreta e individual pero participable y universalizable sobre la base de la similitud de nuestro "estar en contacto con la realidad", además del efecto que las redes de significados y mecanismos de razonamiento producen al quedar constituidos convencionalmente.

Para Johnson, la estructura interna de los esquemas tiene características *gestálticas*, es decir:

"Son todos coherentes, significativos y unificados en el seno de nuestra experiencia y cognición. Configuran un principio mediante el cual alcanzamos una estructura significativa. Generan coherencia, establecen unidad y limitan nuestra red de significados".¹²³

Ahora bien, cómo ampliamos nuestras experiencias, nuestros sistemas conceptuales, nuestros mecanismos de categorización de la realidad a partir de nuestros contactos corporales básicos con el mundo y también, como no, cómo cambiamos el mundo mediante nuestros pensamientos y acciones creativas.

Mediante proyecciones metafóricas de los esquemas de las imágenes comprendemos experiencias peor conocidas por no estar claramente delineadas (emociones, ideas, el tiempo) en función de otros conceptos que entendemos con mayor claridad por estar más cercanos a

¹²³ *ibíd. pág. 101.*

nuestra experiencia corporal y en consecuencia categorizarlos más adecuadamente mediante nuestros esquemas corporeizados (orientaciones espaciales, objetos, etc.).

Nuestra red de significaciones si es una red es porque proyectamos metáforas de unos contextos a otros, de unos conceptos a otros. De ahí que:

"... la afirmación según la cual a veces las metáforas son creativas porque dan lugar a la estructura de nuestra experiencia... contribuyen al proceso mediante el cual nuestra experiencia y nuestra comprensión (en tanto nuestro modo de "tener un mundo") se estructura de una manera coherente y significativa."¹²⁴

Pero también, ante la obviedad del mundo cambiante:

"Muchas de nuestras actividades son de naturaleza metafórica. Los conceptos metafóricos que caracterizan estas actividades estructuran nuestra realidad presente. Las metáforas nuevas tienen la capacidad de crear nueva realidad".¹²⁵

Esquemas de las imágenes y proyecciones metafóricas son, según Johnson, cuestiones de la imaginación. *"La imaginación es nuestra capacidad de organizar representaciones mentales (sobre todo percepciones, imágenes y esquemas de las imágenes) en unidades significativas y coherentes. De esta forma incluye nuestra capacidad de generar un orden innovador"¹²⁶.*

Es decir, la creatividad es posible porque la imaginación es quien proporciona las estructuras de esquemas y patrones metafóricos y metonímicos que permiten a la vez extenderlos y elaborarlos.

Por eso, hay una clara reivindicación del papel de la imaginación, entendida no tanto en el sentido empirista clásico ni en el sentido romántico, sino a lo sumo en una actualización de la imaginación kantiana. Para Johnson se hace ahora completamente imprescindible elaborar una teoría de la imaginación, pues sólo mediante una teoría tal podemos dar una adecuada *explicación* del significado, la racionalidad, la comprensión e incluso la

¹²⁴ *ibíd. pág. 169.*

¹²⁵ *Lakoff y Johnson, op. cit. pág. 187.*

¹²⁶ *Johnson, op. cit. p.222.*

comunicación.

Según Johnson una teoría adecuada de la imaginación debe abarcar, como mínimo, los siguientes componentes:

- (1) Categorización: Teoría de la categorización prototípica.
- (2) Esquemas: Esquemas de las imágenes.
- (3) Proyecciones Metafóricas: Indagar orígenes a proyectar y límites en esta proyección.
- (4) Metonimia: Ya sean metonimias propiamente dichas o sinécdoques.
- (5) Estructura Narrativa: Desarrollar el concepto de "unidad narrativa".

Por fin llegamos ahora a lo que nos va a permitir trazar el arco que había anunciado. La exigencia (5) de su proyectada teoría de la imaginación no permite hacer consciente nuestra actividad mental y en consecuencia empeñarnos en empresas proyectivas, a redescubrirnos, en construir un mundo mejor. Parecía que nuestra comprensión del mundo mediante el despliegue metafórico de nuestra actividad corporal debía quedar en la oscuridad, que toda nuestra capacidad, también, de construir redes conceptuales abstractas, proposicionales, de elaborar realidades que han de sobrepasarnos y hasta sepultarnos, debía correr una evolución irremediable, la que fuera, pero sin vuelta atrás, sin la posibilidad de renunciar a ella.

Que nuestros conflictos, falta de consenso, nuestra variabilidad cultural y personal, nuestro deseo de diferenciarnos y destacarnos como yo único y mejorable, quedaba atrapado en nuestra limitada gama de posibles modelos de comprensión y razonamiento. Y en la mayoría de los casos es así, pero si ha de quedar alguna esperanza, es porque podemos contarnos las experiencias que vivimos:

*"No sólo nacemos en complejos narrativos comunales, sino que experimentamos, comprendemos y organizamos nuestras vidas como relatos que vivimos."*¹²⁷

De alguna manera, debemos oír nuestras metáforas que se han producido en el relato de nuestras experiencias.

¹²⁷ *ibíd. pág. 260.*

Nadie mejor que un narrador expresa esta idea:

*"Cuando cuentes tu historia entenderás lo que has conocido. Y eso, el conocimiento comprendido, es la mejor sensación posible."*¹²⁸

Utilizando un ejemplo de Lakoff y Johnson, si la metáfora *"el amor es una obra de arte en colaboración"*, ha de servirme para estructurar mis experiencias amorosas dotándolas de coherencia y ofreciendo un significado nuevo y una nueva comprensión, de tal manera que pueda adquirir un status de verdad que vendrá a realimentar mis actividades futuras de acuerdo con esta nueva descripción e independientemente de que para otro, si su experiencia del amor ha sido radicalmente distinta, tal metáfora sea inapropiada; será porque tal proyección metafórica debe integrarse en un marco narrativo en donde se destaquen ciertas características de mis experiencias mientras se supriman otras, en donde el significado asignado va a depender de toda una red de significados ante los que me siento personaje, por cuanto el tiempo y su reconstrucción, por la imaginación si se quiere, ha venido a unir teniéndome como protagonista. En donde, en definitiva, se interprete el propio proceso de comprensión conforme se produce.

Por eso, aunque los puntos de vista de Johnson y Lakoff y los de Davidson o Rorty respecto a la metáfora parecen distanciarse profundamente, teniendo en cuenta un marco narrativo como la manera de estructurar en el tiempo nuestras experiencias en el mundo, y como la manera de "tener un mundo", del cual soy en alguna medida propietario, como dos puntos de un segmento arbitrariamente separados por la propia longitud de la línea, encuentro un camino relativamente sencillo de recorrer para afirmar que ahora tenemos alguna idea más y mejor para lograr aquel propósito que exponía, a través de palabras de Rorty, en la introducción de estas páginas: hacernos el mejor yo que podamos, mediante la redescipción continua. Ser capaz de llevar a cabo "lo posible y lo importante".

Por eso, cuando Davidson afirma que *"lo que intentamos al "parafrasear" una metáfora no puede ser dar su significado, pues eso se encuentra en su superficie; más bien*

¹²⁸ Tom Spanbauer. *El hombre que se enamoró de la luna*. Muchnik Editor, Barcelona, 1992. pág. 159.

*intentamos evocar aquello que la metáfora nos lleva a atender.*¹²⁹, parece que los puntos de vista se encuentran, independientemente de la polémica sobre el significado metafórico o el contenido cognitivo, lo cierto es que esa evocación remite a un tiempo pasado, a unas experiencias pasadas que permiten proyectar una significación nueva, creativa o no, pero en cualquier caso capaz de producir un nivel de comprensión precisamente en el momento de la evocación.

Una paráfrasis de la metáfora es una suerte de explicación de cómo hemos, proyectando metafóricamente algún esquema al estilo Johnsoniano, comprendido una experiencia en función de otras más cercanas. Pero curiosamente, hacemos metáforas para evocar aquello que resultaría de una paráfrasis, pero sin paráfrasis. Este dato debe llevarnos a aceptar el marco narrativo, frente a otro teórico, por ejemplo, al estilo representacionista, en el que nos integramos y con el que unificamos nuestras experiencias según una trama.

Por eso también, de nuestra capacidad de generar metáforas dependerá nuestro desempeño de papeles. Y por eso también, el proyecto nietzscheano, que retomara Rorty, cobra sentido de una manera nítida.

Observemos la cercanía del siguiente fragmento de Nietzsche con el trabajo de Johnson:

*"Toda la regularidad de las órbitas de los astros y de los procesos químicos, regularidad que tanto respeto nos infunde, coincide en el fondo con aquellas propiedades que nosotros introducimos en las cosas, de modo que, con esto, nos infundimos respeto a nosotros mismos. En efecto, de aquí resulta que esta producción artística de metáforas con la que comienza en nosotros toda percepción, supone ya esas formas y, por tanto, se realizarán en ellas; sólo por la sólida persistencia de esas formas primigenias resulta posible explicar el que más tarde haya podido construirse sobre las metáforas mismas el edificio de los conceptos. Este edificio es, efectivamente, una imitación, sobre la base de las metáforas, de las relaciones de espacio, tiempo y número."*¹³⁰

¹²⁹ D. Davidson. *What Metaphors Mean*, en *Inquiries into truth and Interpretation*, Oxford, Clarendon Press. Edición española en Gedisa, Barcelona, 1990. pág. 260.

¹³⁰ F. Nietzsche. *Sobre verdad y mentira en Sentido extramoral*. Tecnos, Madrid, 1990. pág. 32-33.

Ese "*infundirnos respecto a nosotros mismos*" preferiría que se leyera como otra forma de llevar a cabo "lo posible y lo importante", como otra forma de afrontar la mente humana como el recurso para construir un mundo, y para tenerlo. Pero tenerlo exige también mantenerlo, porque se quiera y porque se pueda (un amnésico no podría mantenerlo, por ejemplo).

Así, a partir de ahora mi interés se va a centrar en tratar de dar algo de luz a cómo logramos mantener ese mundo. Antes aún deberemos concretar el medio en donde se produce este mantenimiento; el medio en donde pasamos de "tener un mundo" a tener mi mundo. Esta reflexión todavía tendrá un aspecto crítico importante respecto al paradigma computacional de donde venimos. Después, digo, como una metodología alternativa, deberemos esbozar cómo podemos mantener mi mundo, intentando desarrollar el punto (5) de la teoría de la imaginación de Johnson. Con él podremos unificar la semántica cognitiva, con la psicología popular, los intentos cartográficos de Serres con la voluntad de poder, la identidad del hombre que busca llevar a cabo lo posible y lo importante con la ciencia romántica de Luria y Sacks. En definitiva, apostar por la posibilidad de dar respuesta a las preocupaciones humanas en su medio cotidiano.

3.4.- LA CONCIENCIA

En la tarea que me había propuesto de definir mi "léxico último", nos encontramos ahora con el término conciencia. El último paso antes de iniciar la andadura final que permitirá arrojar alguna luz sobre nuestros procesos de mantenimiento del mundo.

La conciencia se va a convertir en un elemento esencial en la evolución teórica que pretendo realizar, por cuanto se va a constituir en el medio, en el único medio que alcanzo a ver, que, por una parte, contiene un enfrentamiento serio, radical, con la metodología funcionalista y de procesamiento de la información, y por otra parte, abre la posibilidad no sólo de afrontar un método alternativo, sino a la vez de fundamentarlo. De alguna manera, todas las anomalías teóricas y técnicas, que contenía la ciencia cognitiva clásica y que hemos ido destacando en las páginas anteriores, pueden superarse con un tratamiento adecuado de la conciencia. Y esto, a primera vista, puede parecer razonable en la medida en que es un hecho que la ciencia cognitiva ha marginado cualquier acercamiento a este concepto.

La intención de este apartado es, pues, revisar el olvido cognitivo de la conciencia, presentar una definición de la misma que permita dar uniformidad al conjunto de ideas críticas de este capítulo y abrir un camino a una revisión metodológica de la ciencia psicológica y de la concepción de los sistemas con los que trata.

Como en otras ocasiones el trabajo que ha de servirme de referencia y análisis va a ser el de A.J. Marcel¹³¹, no tanto en el ámbito concreto y experimental en el que se ha movido, sino en las conclusiones teóricas y metodológicas obtenibles de aquel.

Las conclusiones que se siguen del hecho de incluir esta nueva voz pueden adivinarse

¹³¹

A.J. Marcel.

Conscious and unconscious perception: experiments on visual masking and word recognition. Cognitive Psychology 15, 197-237, 1983.

Conscious and unconscious perception: an approach to the relations between phenomenal experience and perceptual processes. Cognitive Psychology, 15, 238-300, 1983.

Phenomenal experience and functionalism en Marcel y Bisiach (ed.). Consciousness in Contemporary Science. Clarendon Press. Oxford. 1988 121-158.

fácilmente de lo visto anteriormente y asimismo la oportunidad de su inclusión.

La Ciencia Cognitiva clásica que opera en el marco teórico general del funcionalismo y que explica los procesos mentales mediante modelos de procesamiento de la información había considerado la conciencia como un mero epifenómeno, al igual que el conductismo lo había hecho anteriormente con la mente. La "ocurrencia" cartesiana, que colocó en el mundo un ámbito de subjetividad del que, supongo, ya nunca podremos salir y que nos destacó del resto de criaturas que componen el universo, aquello que debía dar "dignidad" al hombre, ha sido olvidada *conscientementè* por considerarse que no se precisaba a la hora de explicar la mente, porque no tenía ningún proceso causal sustantivo en los procesos que ocurrían en ella. Era a lo sumo un estado asociado al flujo de acontecimientos mentales, una característica de algunos de estos eventos, que no añadía nada esencial ni en su producción ni en su consideración. José Antonio Marina, en unas muy interesantes páginas que dedica a este tema en su Teoría de la Inteligencia Creadora¹³², resume adecuadamente esta situación:

*"Para la Psicología cognitiva, lo real son los procesos computacionales, que se desarrollan en terrenos inaccesibles, mientras que la conciencia es un mero espectáculo, una visión a distancia que no influye en los acontecimientos. No hay razón, pues, para considerar libre a un sujeto que se limita a tomar conciencia de lo que se decide fuera de los límites de su control. El argumento cognitivista parece impecable."*¹³³

Efectivamente, en las primeras realizaciones teóricas, la conciencia no jugaba ningún papel y su ineludible presencia y su innegable realidad en la mente humana, una vez descubierta por Descartes, no provocaba ninguna inquietud. Sin embargo, con el desarrollo teórico y técnico de la IA y al comprobar que la conciencia no era un atributo que caracterizara a ninguna máquina o programa de manera inmediata, y que además no era trivial incluirlo como un rasgo más de los programas inteligentes construidos, desde el ámbito de la filosofía de la IA, comenzó a generarse numerosas críticas que apoyándose en los

¹³² J.A. Marina. *Teoría de la Inteligencia Creadora*. Anagrama, Barcelona, 1993. cfr. especialmente pp. 210-236 y 361-374.

¹³³ *ibíd*, pág. 366.

descuidos semánticos que la eficiencia técnica tuvo que realizar para hacer real la metáfora computacional, pero, sobre todo, en la carencia de conciencia de las máquinas que incluían una diferencia radical e insalvable con la mente humana, venían a debilitar o cuestionar la viabilidad de la metáfora computacional, en su capacidad de simulación y por ende en su fundamento lógico.

Los investigadores más sensibles a la reflexión filosófica y a la vez *conscientes* de que una teoría psicológica que se pretenda progresiva debe responder de este fenómeno tan incuestionable, se plantearon abordar una teoría de la conciencia dentro del marco cognitivo en el que se estaban moviendo. Desde luego, en la mayoría de los casos cualquier aproximación teórica debía ser compatible con el marco computacional que dominaba el estudio de la mente.

Uno de los intentos más explícitos de acallar las críticas hacia el reduccionismo de la ciencia cognitiva, además de un sincero reconocimiento de esta necesidad teórica, la encontramos, con la habilidad que le caracteriza, en un trabajo de D. Dennett¹³⁴. En este ensayo, Dennett afronta "*la empresa poco prometedora*" que desde diversas posiciones le han encomendado como una obligación que debe asumir para salvar la teoría funcionalista de la mente que defendía por aquel entonces. Y es que:

*"La conciencia parece ser el último bastión de las propiedades ocultas, de los epifenómenos, los estados subjetivos inconmesurables, en suma, el área de la mente que se estima más conveniente dejar a los filósofos, quienes son bien acogidos en ella. Que ellos hagan el ridículo tratando de acorralar el azogue de la "fenomenología" dentro de una teoría respetable."*¹³⁵

Es indudable que en este fragmento de D. Dennett se recoge un sentir general a la hora de hacer ciencia psicológica que efectivamente dejó a la reflexión especulativa que continuara el núcleo fundamental de la tradición cartesiana. Sin embargo, la pequeña trampa retórica de Dennett que declara recoger el desafío de hacer una teoría de la conciencia en el

¹³⁴ D. Dennett. *Toward a Cognitive Theory of Consciousness, en Brainstorms. The Harvester Press. Hassocks, Sussex, 1979. El interés de Dennett por la conciencia se prolonga a lo largo de todo su trabajo.*

¹³⁵ *ibíd, cito por la traducción castellana en crítica, México, 1989, pág. 5.*

mencionado artículo, no debe llevarnos a pensar que efectivamente lo lleva a cabo. Dennett, intenta construir una idea del yo basándose en una distinción de los tipos de acceso, computacional y público que posee el sujeto, pero en el momento en que esperamos un tratamiento novedoso reduce el segundo al primero y evita la noción de conciencia. Algo parecido encontramos también en la reflexión sobre la conciencia que hace Marina en su obra antes mencionada. Marina distingue entre un Yo ocurrente y un Yo ejecutivo y convierte a éste en una ocurrencia de aquél, de tal manera que nos vuelve a remitir al proceso computacional de la mente.

Y es que la ciencia cognitiva clásica ha otorgado a la conciencia frecuentemente el papel de control y de decisión que daba lugar a una idea de sujeto, que sobre ese extraño dinamismo entre lo que me ocurre sin evitarlo y lo que produzco premeditadamente, intentaba imponerse. Ese sujeto, también tenía la posibilidad de reconocerse y autoconocerse, lo que a la vez le permitía un metanivel interpretativo propio y privado. Como tal, todo proceso introspectivo era sospechoso, por el mero hecho de resultar inaccesible y además era lógicamente intratable pues nos remitía a un proceso al infinito.

La idea del ojo de la mente o del homúnculo situado en el centro de nuestra mente en una sala de mando de coordinación y control exigía a su vez u otro ojo dentro del ojo de la mente u otro homúnculo dentro del homúnculo. Sin embargo, una distinción entre las nociones de conciencia y las del Yo podrían permitirnos en primer lugar afrontar el hecho de que la psicología no puede sino trabajar sobre la conciencia, pero también comprender el dinamismo mental que lleva a la ejecución de ciertas tareas para la vida, entre las que se encuentran, por ejemplo, la construcción del Yo. Por eso, la primera actividad que debemos realizar es ofrecer una adecuada caracterización de la noción de conciencia.

El homúnculo clásico, el hombrecillo que sentado en el centro de la mente pilota la máquina no es sino la narración constante que nos hacemos de nuestra experiencia fenoménica, por eso debemos distinguir el concepto de conciencia, como flujo consciente de sensaciones, planes o respuestas de aquel otro que destaca mejor la idea de sujeto que siente, proyecta y actúa. La conciencia es nuestro escenario, donde venimos a actuar en el mundo.

La conciencia no es algo sustantivo, nuestra experiencia es normalmente consciente y desde ahí podemos bucear las profundidades de los procesos computacionales o sobrevolar

el mundo como si no perteneciéramos a él. Como cualquier acontecimiento que nos pasa, la conciencia lo es de sensaciones/inputs que provienen vía externa o interna y también de acciones/outputs, en donde podemos incluir los deseos de producirlas, los planes, los proyectos y los objetivos. En muchos casos, porque muchas sensaciones aparecen en la conciencia sin haber sido previamente planificadas, esperadas o incluso autorizadas es por lo que tendemos a distinguir, con la fuerza de un conflicto con trama narrativa, diferentes yoes o sujetos, y si cabe hablamos de libertad, instinto, destino, biología, etc.

Conflicto que ha sido utilizado ideológicamente por muchas esferas sociales y científicas y que ha derivado en mecanismos de control, en extrañas valoraciones que primaban la razón contra el sentimiento o la pasión, que demarcaban al enfermo o al loco y que ha construido una psicología sospechosa de los intentos cotidianos de asignar significados a nuestras vidas. Esta errónea tendencia a evitar la experiencia mental consciente, porque no cubre todo el ámbito de actividad de los organismos, ha provocado una ciencia que se usa sobre los individuos, pero que éstos no pueden usar. Ahora bien esto es peligroso, pues toda nuestra vida mental -aunque no nuestra actividad- es consciente. Hay un dinamismo mental-cerebral, pero sólo en su carácter consciente forma parte de nuestras vidas en el mundo. En muchos casos no sólo un mundo exterior que nos condiciona, nos incómoda o nos sobrepasa sino también un mundo interior que nos sorprende y nos invade da argumentos para nuestra vida mental, para nuestras construcciones narrativas que nos muestran como sujetos, personajes, que se sienten en unas circunstancias dadas.

Si la conciencia debe tenerse en cuenta debe serlo como experiencia fenoménica. Como el modo en que aparecen o generamos los significados sobre los que realizamos nuestras tareas de interpretación, traducción, proyección metafórica o reelaboración. Y debe ser desde allí desde donde debe iniciarse el estudio de la mente humana que propugno. ¿Debemos en aquella tradición diferenciadora que adoptó la psicología para legitimar su segregación como ciencia autónoma, afirmar que el objeto de estudio propio de la psicología es la conciencia? No exactamente, es el espacio, el medio en el que se encuentra el objeto de estudio, cualquiera que se decida.

En la colección de artículos que aparecen en Marcel y Bisiach, 1988, es ilustrativo revisar cómo ciertas concepciones de la conciencia conducen a ciertas aproximaciones

teóricas. Por ejemplo, P.N. Johnson-Laird o Carlo Umiltá¹³⁶ que destacan la conciencia como lo que desempeña la función de control de la conducta, proponen traducir el nivel fenoménico al funcionalismo. Efectivamente, desde el funcionalismo la conciencia, como experiencia consciente, sólo es asumible en su función de control. Dennett en su contribución¹³⁷ y en el artículo antes comentado, propone abandonar el nivel fenoménico.

En general, dependiendo de la tradición intelectual desde donde se asoman al tema de la conciencia, se intentará evitar igualar conciencia con experiencia fenoménica y reducirla a un nivel explicativo ya sea funcionalista o neurobiológico, pues como ya advertía Dennett, los estados subjetivos son inconmesurables y la experiencia fenoménica, reducto de filósofos. Por ese motivo, no deja de asombrar por su valentía el trabajo de Marcel sobre la conciencia y la propuesta metodológica tan seria que elabora, una vez que -me parece- logra una adecuada caracterización de la idea de conciencia o experiencia fenoménica.

Independientemente de lo acertado de su trabajo experimental¹³⁸ sobre enmascaramiento y preparación, lo más interesante del trabajo de Marcel es su sutil distanciamiento de la metodología funcionalista mediante la indicación de que el contenido semántico de lo que se procesa sí añade diferencia, a saber, la diferencia que hay entre procesar información y realizar tareas.

Analicemos brevemente su propuesta metodológica ya que la línea de este trabajo se ajusta muy adecuadamente al marco presentado por Marcel.

Su punto de partida es el rechazo de lo que denomina *suposición de identidad* entre las representaciones que constituyen la experiencia consciente y las derivadas y usadas en el procesamiento sensorial y cognitivo. Los datos (cfr. Marcel, 1983a) sugieren una separación funcional entre:

¹³⁶ P.N. Johnson-Laird. *A computational analysis of consciousness*, en op. cit, pp. 357-368.
C. Umiltá. *The control operations of consciousness*, en op. cit, pp. 334-356.

¹³⁷ D.C. Dennett. *Quining Qualia*. pp. 42-77.

¹³⁸ Una revisión y discusión del trabajo experimental en este tema puede encontrarse en D. Dagenbach, J.H. Carr y A. Wilhelmsen. *Task-Induced Strategies and Near-Threshold Priming: Conscious Influences on Unconscious Perception*. *Journal of Memory and Language*. 28,4,1989. pp. 412-443.

- a) Las representaciones que resultan del análisis o procesamiento de datos sensoriales y que pueden influenciar la conducta.
- b) Representaciones fenomenológicas que pueden reflejarse o informarse o que sirven de base a las acciones intencionales.

Esto le lleva a plantear tres consideraciones metodológicas, o mejor, advertencias para todos aquellos que se interesan en preguntarse por las relaciones entre procesos y representaciones inconscientes y conscientes:

- (1) Los lenguajes de representación derivados en un nivel no consciente y consciente pueden ser completamente diferentes.
- (2) Los informes, incluso de estímulos taquistoscópicos, de las propias sensaciones nos dicen probablemente más sobre las creencias de la gente sobre sensación y cognición que sobre aquellos procesos mismos.
- (3) La gente intenta basar sus conductas sobre la noción de racionalidad por lo que muchos estudios experimentales pueden estar presentando sus objetivos de forma inadecuada.

Teniendo presente estas advertencias, Marcel trata de ofrecer una teoría de las relaciones entre representaciones fruto de procesos inconscientes y la experiencia consciente que le permitirá una caracterización de la experiencia fenoménica a partir de la cual podrá revisar la actividad mental desde un punto de vista no funcionalista.

Si recordamos el trabajo de Marr y sus colaboradores del M.I.T. en el proceso de visión producíamos tres tipos de representaciones hasta alcanzar una representación tridimensional consciente, es decir, el tipo de experiencia que tenemos cotidianamente a través del sentido de la vista. Estas representaciones previas (esbozo primitivo en crudo, esbozo primitivo, representación 2½-D) se encadenaban linealmente, así el esbozo primitivo era la entrada para una serie de procesos que finalmente conducían a la representación 2½-D, que a su vez era la entrada para la elaboración del modelo 3D cuya representación coincidía con aquella experiencia visual a la que tenemos acceso.

Al contrario, la tesis de Marcel es que los perceptos fenoménicos dependen del análisis sensorial no consciente (o de la actividad en tales mecanismos), pero también de ciertas operaciones adicionales que convierten a la forma de las representaciones fenoménicas diferentes cualitativamente. Y son precisamente estas operaciones adicionales las que producen los aspectos intencionales de la experiencia fenoménica.

Como para Marr, la experiencia fenoménica consciente es un curso de proceso desde:

- i) Representaciones no conscientes a
- ii) hipótesis perceptuales a
- iii) recuperación a
- iv) verificación de hipótesis a
- v) síntesis de información en un percepto consciente.

Pero lo que les diferencia es que Marr concibe el proceso visual lineal hasta la construcción del percepto (posiblemente ya consciente), mientras que el trabajo de formulación y verificación de hipótesis se hace después.

Marcel, al contrario, presenta escalones progresivos donde se realiza todo el proceso de representación, grabación y formulación de hipótesis y sólo después en un acto de síntesis se recupera la información que verifica alguna hipótesis y mediante esa síntesis se construye como una nueva y distinta representación el percepto consciente. Por eso, para Marcel la experiencia fenoménica consiste en la imposición de una segmentación particular y de una estructura sobre lo que está no segmentado, y en consecuencia no es intencional, y en la imposición de una interpretación particular de lo que de otra manera sería un múltiple de interpretaciones. O dicho con un lenguaje más acorde a la línea de este trabajo:

*"La experiencia fenoménica es un intento de dar sentido a tantos datos como sea posible en el nivel más útil, de acuerdo a presuposiciones culturalmente dadas, y por lo tanto envuelve un paso inferencial adicional."*¹³⁹

Nuestra experiencia y sus objetos o perceptos están posiblemente sujetos a nuestros sistemas de creencias tácitas y a suposiciones transmitidas culturalmente. La experiencia consciente es un informe de evidencia en términos de las hipótesis perceptuales disponibles

¹³⁹ A.J. Marcel, 1983b, pág. 250 (la traducción es mía).

y en este sentido es cierto que la experiencia fenoménica es una atribución, aunque debe tener una base para la inferencia en un conjunto de reglas y creencias.

Una vez que Marcel identifica conciencia con experiencia fenoménica y concede a ésta un papel causal fundamental en la construcción de los elementos de la vida mental, queda abierta claramente la posibilidad de hacer una psicología que respete el hecho de que las decisiones personales que hace la gente se basan en puntos de vista sobre los mundos personales y sociales que se construyen significativamente. Es decir, caracterizar la conciencia como el medio en donde ocurre nuestra vida mental. Pero este punto de vista no difiere significativamente del trabajo psicológico clásico.

Cuando la ciencia cognitiva clásica habla de vida mental habla de vida mental consciente, cuando plantean sus experimentos lo que examinan son los informes de sus sujetos de experimentación. Lo que la psicología ha pretendido explicar son siempre aspectos de la conciencia: perceptos, recuerdos, emociones, propósitos, dolores, relaciones personales o sentimientos. Todo ello aparece siempre con características conscientes y es en este nivel en el que basamos nuestras interacciones intencionales con el mundo y nuestra acción en él. Negar este nivel de existencia porque es personal e inaccesible es alejarse de los objetivos explicativos de la psicología para remitirse a una investigación de procedimientos inacabada.

Asumir que la experiencia fenoménica tiene un status causal, precisamente el último de la cadena causal que originará nuestras conductas, es proponer una ciencia inteligible para la gente, una psicología que no hace diferencia con aquellas posiciones del sentido común que constantemente utilizamos para dar sentido a nuestros encuentros con el mundo, con nosotros mismos y con los otros.

Es decir, una psicología aplicada que la gente puede usar y no una psicología que se usa sobre la gente. La polémica que abrió Fodor sobre si la psicología cognitiva debe ser capaz de integrar los conceptos de una psicología popular, podemos retomarla ahora pero con alguna posibilidad de acierto. Porque las fuertes críticas que esta idea había tenido en el seno de los modelos computacionales eran más bien resultado de la incompatibilidad existente entre método y objetivo final de la investigación¹⁴⁰.

¹⁴⁰*Esto ha sido desarrollado más explícitamente en 2.6. La Actitud Intencional.*

Ahora podemos dar un paso más. La conciencia, entendida como experiencia fenoménica, como nuestras experiencias de la que informamos reconociéndolas como las verdaderas descripciones de nuestra vida mental y que tiene un papel causal esencial en la construcción de dicha experiencia, puede constituirse en el medio que unifica la explicación científica y popular de las conductas humanas.

Pero eso, cuando Marcel presenta el *principio de identidad* como incorrecto, debe plantearse inmediatamente dos cuestiones de cuya respuesta dependerá la posibilidad de comprender la vida mental:

- a) El rol causal de la conciencia en la conducta.
- b) El tipo de aproximación teórica que puede hacerse a la relación entre la conciencia y la no-conciencia.

Respecto al primer punto, Marcel piensa que el rol causal de la conciencia lo es de la experiencia fenoménica. La conciencia interviene en la creación de la experiencia fenoménica posiblemente a través de nuestros sistemas de creencias y es, cuando la experiencia fenoménica así constituida, toma un papel causal que habilita ciertas conductas que sólo desde ella son posibles. Marcel llega incluso a afirmar que si la experiencia fenoménica (lo que siente como percibe, piensa, etc.) no es directamente causal, podría adquirir este papel a través de creencias tácitas sobre ella.

Las conductas que permite la experiencia fenoménica son básicamente aquellas que podríamos denominar inteligentes. Son las siguientes:

- (1) Auto-seguimiento: Es necesario para modelar nuestros estados propios y nuestra relación con el medio monitorizar y modificar la información recogida por nuestros receptores sensoriales y relacionarla con nuestras grabaciones sobre nuestra posición y nuestros planes. Son estas operaciones las que nos va a permitir una existencia ordenada. Son precisamente estas operaciones relacionales en lo que consiste nuestra vida mental.

- (2) **Metacognición y aprendizaje:** La metacognición la emplea aquí Marcel para expresar el conocimiento de lo que se sabe o se percibe. Pero esto que se sabe o se percibe, es decir, el objeto del metaconocimiento es la experiencia fenoménica. Asociado al metaconocimiento coloca Marcel ciertos tipos de aprendizaje. Para ciertos tipos de aprendizaje es necesario poder prestar atención a las propias sensaciones o acciones.
- (3) **Tareas:** El comprender lo que es y lo que supone una tarea va a permitir a Marcel, en este punto, distanciarse de los modelos de procesamiento de la información que no han considerado el papel causal de la conciencia en la construcción de la experiencia fenoménica. Efectivamente, si dejamos de considerar a los organismos como sistemas que procesan información para empezar a considerarlos sistemas que llevan a cabo tareas, además de permitir mantener la relación que se establece entre el objetivo de la tarea, la intención, y cómo se lleva a cabo, lo que mantenemos significativo, de lo que damos respuesta, es de la relación semántica que los modelos computacionales han relegado, por no poder integrar los contenidos dentro de las funciones.

Efectivamente, como critica Marcel, los modelos computacionales no son modelos de nada ya que pueden hacer de todo. Un modelo de procesamiento de información es un diseño de mando y control que viene a utilizar ciertos recursos en una estructura y un orden específico y contingente. En el diseño de tales modelos se intenta que valgan para el mayor número posibles de tareas. Pero esto es un error. Una tarea es el uso de recursos de tal modo que el resultado final (el objetivo) tiene una relación lógica con el punto de partida. Ello no implica que no se establezca igualmente una relación entre procesos y representaciones, pero estas relaciones vienen determinadas por los recursos y esto a su vez por la tarea a realizar, es decir, la intención

concreta.

La inteligencia es realizar tareas con éxito, y en la mayor parte de los casos eso exige un uso (creativo) de ciertos recursos que no tienen por qué estar disponibles (disponibles-a-mano). Sin embargo, la inclusión de los recursos en modelos de flujo de la información viene determinada por la representación a conseguir como una función o proceso sobre otra previa. Esta abstracción pierde eficacia, como hemos visto en los casos deficientes de Oliver Sacks, cuando el recurso debe materializarse o cuando debemos proyectar metafóricamente la función a algún objeto o estructura que, en esencia, no posee la función requerida. Esto es indiferente a los modelos de flujo de información porque es igualmente indiferente a la intención, al contenido de lo que se procesa.

Un modelo de actuación real debe combinar y explicar la interacción de recursos y control de flujo y añadir la fuente de tal organización selectiva.

Pero indudablemente combinar estos elementos, las acciones adecuadamente representadas en estructuras adecuadas, depende en parte de la conciencia: *"una organización consciente original, una intención consciente temporal y situacional apropiada y un cierto grado de seguimiento consciente."*¹⁴¹. Marcel, indica al menos tres casos en los que se necesita la conciencia:

- (i) Cuando las tareas, que no son dadas biológicamente, se realizan por primera vez, la organización -la descripción de alto nivel- necesita ser consciente.
- (ii) La intención de realizar tareas no habituales o no guiadas por estímulos necesita ser consciente.

¹⁴¹ Marcel, 1988, pág. 145.

- (iii) También debemos ser conscientes de la tarea misma, es decir, del resultado deseado y de su relación con el punto de partida.
- (4) Acciones voluntarias sobre el medio: En muchos casos esto resulta trivial. Sólo porque somos conscientes, por ejemplo, de algún segmento del medio iniciamos voluntariamente acciones sobre ese segmento. De lo contrario, porque la intención es consciente no podrá formarse si una parte de ella no está en el estado adecuado. Es decir, aunque tengo la intención de recoger un billete de cinco mil del suelo, no voy a emprender esta acción si no soy consciente de que está a mi alcance. Porque, además, no sería razonable y normalmente no realizamos acciones sin razón. Y como afirma Marcel: "*Si no estamos preparados a llevar a cabo acciones sobre cosas de las que no somos conscientes, entonces incluso si dependen de nuestras creencias, la conciencia tiene un efecto, es causal.*"¹⁴²

El segundo tema al que tiene que responder Marcel cuando rechaza el *principio de identidad* es qué aproximación teórica podemos hacer para relacionar la experiencia consciente y el procesamiento no-consciente. Esta tarea podemos desglosarla en dos más concretas. La primera consiste en comprender esta relación, en darse cuenta cómo funcionamos para integrar nuestros resultados inconscientes en experiencias significativas de nuestro medio que van a activar intenciones, actitudes intencionales que permiten, como hemos visto, trazar una línea cognitiva entre medio, sujeto y sus conductas. Pero, admitiendo que el tratamiento de los procesos cognitivos no-conscientes más adecuado es el funcionalismo, queda un trabajo de compatibilizar el funcionalismo con el método capaz de abordar la experiencia fenoménica consciente. En este mismo propósito es en el que me encuentro, por eso, el trabajo de Marcel nos sirve ahora como recapitulación y síntesis de los puntos anteriores de este capítulo. Efectivamente, al abordar la primera tarea de comprender

¹⁴² *ibíd.* pág. 147.

la relación entre experiencia consciente y procesamiento no-consciente de lo que volvemos a hablar es de los procesos representativos que configuran nuestra experiencia. Como hemos visto en Lakoff y Johnson, en Valera y Maturana, se produce en gran medida mediante una categorización conceptual que no parece aplicarse directamente sobre nuestras representaciones producto de nuestro procesamiento no consciente, sino que en esta aplicación median creencias tácitas y actitudes adquiridas a lo largo de nuestra vida. Pero entonces, en este momento en que por la aplicación de tales creencias y actitudes, una representación se convierte en experiencia consciente, se encuentra implicado un modelo del mundo y del yo. Y en este modelo están incluidos numerosos elementos adquiridos y transmitidos social y culturalmente, experiencias físicas de nuestro cuerpo con el medio, creencias no sólo de lo que es y cómo sino de lo que será y cómo será.

Sólo en la medida en que somos conscientes, en que podemos reflexivamente realizar un autoseguimiento, podemos configurar una experiencia fenoménica. Pero de igual manera sólo en la medida en que nuestro autoseguimiento exige previamente un modelo de aquello que reflexivamente estamos siguiendo; un modelo que como decimos ha sido, al menos parcialmente, construido socialmente, nuestra experiencia fenoménica es una construcción social. Y esto deja abierta la posibilidad de redescibirnos y de recrear el mundo. El modelo del yo, que en muchos casos es meramente tácito, condiciona nuestra conciencia, y en la medida en que nuestros sistemas de creencias cambien, se actualicen o se transformen, alterarán nuestra conciencia que, dado que influye decisivamente en la construcción de nuestra experiencia fenoménica, determinará el modelo del mundo a construir. Nuestros viajes, nuestras relaciones, nuestras lecturas, y nuestros recuerdos de todo esto en nuevos viajes, relaciones o lecturas van incorporando creencias al modelo del yo de las que depende nuestra conciencia, nuestro seguimiento reflexivo y nuestro propio conocimiento y conforme nuestra conciencia se redescriba, nuestro mundo cambiará.

Si ese trabajo de proyección metafórica: si nuestra capacidad de creación de nuevos casos del lenguaje; si, como decía Rorty comentando el trabajo de H. Bloom:

"La necesidad consciente que el poeta vigoroso experimenta de demostrar que no es una copia o una réplica, meramente como una forma especial de la necesidad inconsciente que todos tenemos: la necesidad de componérselas con la ciega marca que el azar le ha dado a uno, de hacerse un yo para uno mismo redescubriendo esa

*marca en términos que son, aunque sólo sea marginalmente, los propios.*¹⁴³

no quedaba claramente comprendido, si parecía irrelevante, espero que el trabajo de Marcel haya servido de alguna ayuda. Si Johnson hizo una magnífica actualización de la concepción kantiana de la imaginación, espero que Marcel haya ayudado a actualizar aquella idea también de Kant de que el "yo debe acompañar mis representaciones".

Finalmente, en el intento de compatibilizar funcionalismo y experiencia fenoménica, que Marcel se planteaba como una obligación, espero que podamos abrir una nueva vía de comprensión de cómo producir el "mejor yo que podamos" o de por qué sería conveniente cambiar la certeza por esperanza. También, de por dónde debemos buscar el paso de Noroeste o la Nueva Alianza.

Como hemos ya insistido en numerosas ocasiones, el funcionalismo es indiferente a sobre lo que opera la función, el contenido. Pero la propuesta de Marcel, de todo este trabajo, es que el contenido y el significado son aspectos centrales de nuestra vida mental, y que, en consecuencia, escapan al análisis funcionalista.

Como insistentemente hemos indicado, el significado sólo puede definirse completamente en un nivel personal de discurso, y en este sentido se enfrenta a ese nivel subpersonal del proceso o la función del discurso computacional.

Recapitulando también, el significado parece depender, en primer lugar, de un modelo del yo y del mundo en el que se representan objetivos y valoraciones, y también de un conjunto de categorías que relacionan estos dos modelos en conjuntos ordenados que dependen en muchos casos de la definición o clasificación imperante social o culturalmente.

Así, una descripción adecuada del problema del significado o del contenido exige un nivel personal propio de las ciencias social o incluso de las humanidades. Como bien dice Marcel, la Hermenéutica no es parte de la ciencia natural. Pero antes de indagar por las causas de las conductas, que obviamente no es lo mismo, y aunque es indudable que siempre mediarán conexiones causales, que explicará adecuadamente la ciencia natural, sólo una comprensión del significado permitirá una explicación relevante.

¹⁴³ R. Rorty, 1989, pág. 62. El trabajo de H. Bloom que cita Rorty es *The Anxiety of Influence, a theory of poetry*. Oxford University Press, 1973.

El problema, aquel mismo problema que se planteó Bergson, Serres o Prigogine, que eludió Nietzsche o el pragmatismo, es:

*"Si queremos informar qué hacen o experimentan las personas mejor que cómo lo hacen y vienen a experimentarlo(...). El problema es encontrar un lenguaje o paradigma común a la vez a proceso y contenido, y a los niveles personales y subpersonales que no entren en conflicto."*¹⁴⁴

Efectivamente, la hegemonía ideológica que parecía imponer la ciencia es reaccionaria cuando elementos importantes de nuestra experiencia deben quedar fuera de su ámbito o deben ser reducidos a algo que sí puede tratar. Como finaliza Marcel, demos la bienvenida a estos elementos inmanejables y si es necesario apelemos a nuestra imaginación *"para hallar alternativas interesantes a nuestras creencias presentes"*.¹⁴⁵

Este nuevo lenguaje o paradigma es lo que me propongo construir en las páginas siguientes. Sabiendo que tal vez mis esfuerzos no tengan éxito, porque es esta tarea no sólo la más difícil sino también la que mayor riesgo entraña. Aun, si mi objetivo fracasa, me daré por satisfecho si esta síntesis de voces disidentes ha sido agrupada y estructurada de tal manera que alumbrase a otros nuevas ideas más imaginativas que permitan construir una ciencia, y por ende, un mundo mejor.

¹⁴⁴ Marcel, 1988, pág. 154.

¹⁴⁵ R. Rorty. Norteamericanos y Pragmatismo. *Isegoría* n° 8. Octubre, 1993, pág. 13.

4.- UN MODELO NARRATIVO DE LA MENTE

4.1.- DEL PROCESO AL RELATO

Recordemos, en nuestro intento de reconstruir la historia del estudio de la mente, habíamos dispuesto un vector que orientaba nuestro camino. La transformación de la idea del conocimiento desde 'conocimiento de' a 'conocimiento de que'. Cuando al conocimiento se le vio como una relación concreta entre personas y proposiciones se pudo asimismo afrontar el abismo que la filosofía cartesiana había abierto entre mente y mundo.

El conocimiento como conocimiento proposicional evitó el error que había supuesto pensar que lo que se conocía eran los objetos mismos, o dicho de manera más tenue, que nuestras impresiones, sensaciones o ideas eran los objetos en nuestra mente. Al contrario, cuando se comprendió que la mente lo que construye son representaciones de la realidad exterior, se dio el primer paso para comprender cómo el hombre interacciona con su medio y con sus semejantes. Sin embargo, situados ahora en el ámbito de lo fenoménico, de la subjetividad, lo que se requería era una teoría capaz de aclarar esa interacción. Si el hombre podía moverse en su medio era porque de algún modo podía representárselo, pero también porque esa representación poseía alguna dimensión o propiedad mediante la cual la mente podía, mediante algún proceso, producir conductas que afectarían al medio. En consecuencia, dos fueron los problemas que una teoría de la mente o del hombre tenía que resolver: ¿cómo se producen las representaciones mentales? y ¿cómo esas representaciones adquieren un papel causal capaz de organizar las conductas humanas de acuerdo con sus intereses?

Mientras, como hemos visto, el modelo explicativo seleccionado por la ciencia cognitiva parecía bastante adecuado para responder a la primera pregunta, la generalización que se hizo para abordar la segunda tuvo que dejar olvidado por el camino la pieza clave de

la explicación. Construimos representaciones mediante un procesamiento de los estímulos recibidos, pero sólo ese procesamiento termina cuando su resultado final adquiere una dimensión semántica capaz de configurar un estado en la mente que, generalizando, mediante procesos diversos van a iniciar una cadena que ha de desembocar en las conductas manifiestas de los organismos en su medio.

El principal problema del modelo cognitivo, según he intentado exponer en el capítulo anterior, fue que el papel que habría de cumplir esa dimensión semántica de nuestra actividad mental en la vida, no se ajustaba a las exigencias teóricas impuestas por el modelo, o al revés. Efectivamente, el significado que adquirirían para cada uno de nosotros cada uno de nuestros movimientos o encuentros en el mundo, tuvo que transformarse en la secuencia del proceso que la información había sufrido desde un estado inicial previo a nuestro movimiento o encuentro. Pero, como hemos visto, esta transformación, que era la exigida por el modelo funcionalista, suponía una colección de puntos de partida que a la larga ha resultado inadecuada y, por otro lado, ofrecía una relación de los organismos con el medio que era incapaz de producir, o si se quiere, reproducir o simular.

Por esta colección de razones, que han quedado, espero, expuestas adecuadamente en el capítulo anterior, quizá debamos plantearnos que es preciso realizar otra transformación más a nuestro concepto de conocimiento. Una que lo haga apto a la vida y a la teoría que ha de explicarla, una que recoja el uso que hacemos de tal relación cotidianamente y que, en consecuencia, permita construir una ciencia que pueda usarse para solucionar los problemas que el mundo nos plantea. Una, en definitiva, que permita, ese paso de Noroeste, esa nueva alianza entre ciencia y vida, entre proceso y contenido, entre azar y determinación.

¿De qué tipo ha de ser tal transformación? ¿Hacia dónde debemos mover la noción de conocimiento? Se han ofrecido ya algunas claves que han dejado entrever:

- (1) La propiedad semántica que caracteriza a nuestros estados mentales se produce cuando se les dota de una actitud intencional. El contenido informativo que configura a los estados mentales, no es suficiente para abordar una explicación de las conductas humanas. Sino que el concepto de información ha de elaborarse a la luz del efecto que produce en el sistema dependiendo de su estado actual y de todo su pasado.

Efectivamente, vimos al revisar el concepto de intencionalidad que la información debe integrarse en los sistemas de creencias existentes, evaluarse conforme los deseos, objetivos e intenciones. Y que es este nivel el que verdaderamente asume el papel causal para la realización de ciertas conductas.

La ciencia cognitiva, aun cuando en mayor o menor medida admitía la operatividad de estos conceptos, ha intentado evitarlos en sus construcciones teóricas. Bien integrándolos en las dinámicas de procedimientos o bien sustrayéndoles claramente su papel causal y su valor teórico. Pero como quiera que sea siguen funcionando exclusivamente en el mundo cotidiano, porque estos conceptos -creencias, deseos, intenciones- son el resultado de poner en relación el mundo real con mundos virtuales, alternativos, posibilidades elaboradas en la visión prospectiva de los seres humanos. Por eso, las posiciones de la psicología popular, que alargan la información hasta la noción de significado, no deben entrar en conflicto con la psicología científica. Al contrario, si hemos de crear una psicología que la gente pueda usar, ésta debe ser el punto de vista adecuado para el estudio y comprensión de los sistemas inteligentes. En consecuencia, más que conocimiento proposicional, es decir, una relación entre personas y proposiciones, debería ser una relación de significados entre sistemas de códigos, posiblemente caracterizados como personales o densos. El conocimiento debe desempeñar básicamente un papel interpretativo, pero con una línea activa que condicione el mundo de alternativas que nos abre.

Por ello, nuestra primera transformación debe suponer pasar del 'conocimiento de que' a 'lo que significa que'.

- (2) La idea del conocimiento como representación parte de unos presupuestos al menos cuestionables y desde luego poco propicios incluso para la teoría que los sustenta. Como vimos las posiciones representacionistas del modelo cognitivo clásico generaban estructuras miméticas en donde no había lugar para el ámbito de la virtualidad que se ha revelado de suma importancia en la actividad cognitiva. Conocer un mundo no es enfrentarse a una realidad externa, definida y fija sino una creación constante hasta lograr *tener un mundo*. El conocimiento es un proceso comprensivo. Conocer es *experienciar* y esto exige una estructura no mimética sino *poiética*,

constructiva, que organice una dimensión temporal hasta dotarla de sentido. Conocer es mediar entre lo real y lo posible, y en esta dimensión modal debe desarrollarse una trama, una experiencia significativa.

Por esto, esta connotación estática que conlleva el conocimiento proposicional, debe transformarse en otra dinámica que permita no tan sólo familiarizarse con un medio, sino también construir una experiencia en dicho medio.

- (3) Finalmente, la problemática que abría la revisión del concepto de conciencia, nos permitía reunir las observaciones anteriores en un medio común que aportaba la característica causal a la dimensión semántica de nuestros contenidos y estados mentales. Efectivamente, los contenidos -entendidos como las experiencias fenoménicas de tener un mundo-, sí establecen una diferencia, en particular, aquella que nos determina a modificar el mundo por 'mi mundo'. De esta manera, el conocimiento tiene que encarnarse en un personaje, en el sujeto de experiencia, que mantiene dos vías intercomunicadas en constante movimiento, aquella interna de sus creencias e intenciones, de sus creaciones metafóricas y su diseño de posibilidades, y aquella otra externa producto de su acción y de su experiencia, que debe armonizar en un dinamismo temporal construyendo poco a poco una trama de la que es personaje.

Por ello, el conocimiento entendido como procesamiento de representaciones, debe sustituirse por la construcción de un relato, una narración que pueda contarse comprensivamente.

Efectivamente, tras nuestra revisión del paradigma cognitivo y de toda la tradición que lo originó, la única estructura que encuentro capaz de integrar estos nuevos elementos, que han de transformar el marco general de reflexión en psicología, es la narración.

La narración entendida como un marco contextual amplio con el que la mente no sólo se constituye en personaje de un mundo, sino como lo que dicho personaje ha de contarse: su experiencia, su historia en dicho mundo.

Narración no sólo en el sentido del producto elaborado por un creador, por el que logramos construir el mundo mediante construcciones simbólicas, sino también como lo

contable, lo expresable explícita y recurrentemente, por lo que nos representamos o, quizá nos centramos -nos colocamos como centro- en el mundo, nuestro medio que exige y posibilita una historia, una vida.

La idea que subyace en el fondo de todo este intento transformador de la noción del conocimiento consiste en suponer que sólo aquello que somos capaces de contar puede ser comprendido y secuenciado en la línea del tiempo a lo largo de la cual debemos, no sólo organizar nuestra experiencia, sino sencillamente vivir.

Para poder contar algo, primero debe elaborarse, pero también debe poder ser contable. La idea de conocimiento que pretendo promocionar reúne estos tres elementos. En primer lugar, la suposición de que la experiencia, el mundo si se quiere, tiene o se construye mediante una estructura narrativa. O si este presupuesto ontológico resulta demasiado extraño, organizamos nuestra experiencia en el mundo, la comprendemos y diseñamos, mediante la elaboración de tramas narrativas centradas en los sujetos que se convierten así en personajes. Esta trama resulta siempre del conflicto entre algún elemento del mundo interior con el mundo exterior, o también dentro del propio mundo interior o entre mundos interiores de diferentes personajes. Cuando hablo de mundo interior me refiero a los sistemas de creencias, deseos, intenciones, planes o metas. Los contenidos que apuntan por un lado a una realidad representada y por otro a una realidad proyectada, y en consecuencia meramente posible y virtual.

Si aún el modelo narrativo no parece convincente como modelo teórico explicativo, si el conocimiento no es meramente la construcción de historias, podemos permanecer en el tercer elemento del conocimiento, quedando indiferentes a los dos niveles anteriores, pero aceptando el conocimiento como lo que puede contarse de nuestra experiencia en el mundo.

Y esto parece innegable, el conocimiento, entendido en ese papel de la cultura material requiere su expresión y transmisión y en este acto constitutivo se funda inevitablemente la comunicación.

Ahora bien, si este último nivel de caracterización del conocimiento existe y funciona, ¿por qué no aceptar los dos anteriores en los mismo términos?.

Conocer es construir y contar una narración, porque:

- (1) Nuestra acción en el mundo es el argumento para una trama narrativa.
- (2) Nuestra comprensión, nuestro *tener un mundo* se produce narrándonos nuestras acciones e intenciones y estructurándolas en un complejo de mundos unidos por una secuencia narrativa.
- (3) Nuestra comunicación, exige disponer de una narración que contar, que nos introduce en mundos sociales caracterizados por redes de tramas que se cruzan, encadenan y solapan poniendo nuevos elementos argumentales a nuestras narraciones.

Es en este nivel de relato donde se recoge la exigencia que impone la conciencia como experiencia fenoménica, en donde se coloca a un personaje como sujeto, aunque dividido en los planos de narrador y personaje. En el nivel de construcción de la narración podemos integrar básicamente la noción de intencionalidad, de contenido y de significado que echábamos de menos, y delimitar un marco en donde acción y representación se entrelazan en la construcción de un mundo, en la definición de una experiencia en el medio y en la interpretación y comprensión de la misma.

Por último, como estructura narrativa podemos aproximarnos, con otro punto de vista, al estudio de los procesos cognitivos con los cuales organizamos nuestra experiencia, llevamos a cabo nuestras tareas, construimos nuestras identidades.

Avanzar del modelo del procesamiento de la información a otro modelo cognitivo más amplio donde se destaque la dinámica mental como la tarea de dar sentido a la experiencia.

El esquema argumentativo que intenta tratar esta diversidad de elementos que posee nuestra nueva noción de conocimiento, o dicho de otra manera narración, seguirá la siguiente secuencia:

En primer lugar, intentaré delimitar teóricamente el concepto de narración como prueba de la capacidad explicativa que posee este concepto en este contexto. Aunque el punto de partida va a ser ciertos trabajos teóricos realizados en el ámbito de la literatura o de la crítica literaria, la idea es lograr un modelo de estructura narrativa capaz de hacer progresar el modelo computacional como modelo explicativo de la mente. Tras ello volveremos a la noción de metáfora igualmente para mostrar que las proyecciones que hemos realizado en las páginas anteriores conviven perfectamente en el modelo diseñado. Así iremos introduciendo

los mecanismos cognitivos que funcionan en nuestra actividad. Esta reflexión deberá poner de manifiesto la importancia estratégica de la memoria, en particular la memoria autobiográfica, en esta actividad mental.

Veremos un posible punto de vista del estudio de los procesos cognitivos centrado en la memoria coherente con el marco metodológico diseñado. A partir de aquí una reflexión sobre la autobiografía pretenderá ofrecer fundamentos de prueba y evolución al modelo teórico.

Finalmente, encarnaremos la noción de personaje en un sujeto para poner un desenlace a nuestra trama. Esto supondrá una consideración de la identidad personal que realzará la capacidad del hombre de adquirir el papel de narrador externo de su propia historia. La idea de identidad personal tratará de responder a ciertas preguntas sobre el sentido de nuestro procesos significativos y comprensivos, aunque en este punto la especulación deberá ir poco a poco remitiéndonos a la exposición de intenciones que expresamos en la introducción, que se cerrará en una reflexión final sobre el conocimiento mostrando que éste ha sido el blanco principal no sólo de este trabajo, sino de la historia de la mente.

4.2.- LA NARRACIÓN

*"Nosotros tenemos, todos y cada uno, una historia biográfica, una narración interna, cuya continuidad, cuyo sentido, es nuestra vida. Podría decirse que cada uno de nosotros edifica y vive una **narración** y que esta narración es nosotros, nuestra identidad."*

Oliver Sacks

Una de las conclusiones más importantes que hemos alcanzado en las páginas anteriores, aunque explícitamente no ha sido mencionada, consiste en constituir a la acción humana en el objeto de la psicología. Esta idea, proveniente del ámbito de la psicología popular, se pone en convivencia con nuestros intentos de transformación de la noción de conocimiento y se une también a aquella tradición que pretendía decantar a la Psicología del resto de las otras ciencias mediante el establecimiento de un objeto definido de estudio. De la misma manera que con cada variación del objeto de estudio en el pasado se producía también una variación del método, de los hábitos científicos y de los marcos expositivos, ésta otra traerá consigo igualmente, al menos, la exigencia de otra metodología, de otros hábitos de trabajo, de otro ámbito de estudio.

La acción es el equivalente intencional de la conducta. Deja traslucir, por lo tanto, el sistema de creencias, los deseos e intenciones de un agente, que movido por intereses concretos despliega conductas en un medio. Así, es más, la psicología debe ocuparse de la acción situada en un escenario, en un medio donde se ponen en comunicación los estados intencionales de los diversos participantes que interactúan social y culturalmente. Para cada individuo, decíamos, ese escenario ha de ser el nivel consciente, la experiencia fenoménica que hace presente -como quiera que sea- precisamente estos estados mentales. Pero las acciones si han de estar situadas exigen un estrelazamiento, aquel que impone la línea temporal en que se producen, que permitan precisamente atrapar el sentido que han de tener como experiencias en un mundo.

Ahora bien, la posible reconstrucción inteligible de las acciones de un agente exige una articulación narrativa, una línea argumental que contemple el pasado desde el presente y lo proyecte hacia el futuro. El escenario de la acción es contingentemente espacial, pero ineludiblemente temporal. Y no sólo la temporalidad normal de su proceso, sino principalmente la de su diseño. Porque las acciones se diseñan en un ámbito de posibilidad, en una virtualidad de los sistemas mentales intencionales que se enfrentan con medio externos previamente diseñados y producidos, es decir, narrados.

Cecilia Fernández Prieto en un artículo sobre la autobiografía, de lo que tendremos oportunidad de hablar más cuidadosamente, expone magníficamente estas ideas y además implícitamente nos pone en relación con el pasado que también lo advirtió:

*"Las acciones humanas se hacen inteligibles en la medida en que se articulan en una trama narrativa en la que se integra toda la serie de motivaciones, consecuencias, valoraciones del hacer, y se significa la temporalidad... La narración no refleja ni copia la realidad humana, sino que la vuelve inteligible, la significa."*¹⁴⁶

Y es que ya Aristóteles en su Poética, cifraba el trabajo de las obras, bien fueran tragedias o epopeyas, "... en la imitación (mímesis) de una acción, y, por tanto y básicamente, de personas que actúan."¹⁴⁷

Y anteriormente había perfectamente delimitado el concepto de argumento o trama.

*"La imitación de la acción es, por consiguiente, el argumento, pues llamo argumentos a la composición misma de las acciones."*¹⁴⁸

Estas ideas iniciales de Aristóteles sobre la narración han constituido el punto de partida de toda la investigación teórica sobre la literatura, pero resultan particularmente interesantes una vez que advertimos que los objetos de la investigación psicológica y de la

¹⁴⁶ Cecilia Fernández Prieto. *La Verdad de la Autobiografía*. Revista de Occidente. 154 / Marzo (1994), pág. 125.

¹⁴⁷ Aristóteles. *Poética*. Cito por la edición de José Alsina Clota en *Icaria Literaria*, Bosch, Barcelona, 1987, pág. 31

¹⁴⁸ *ibid.* pág. 30.

creación literaria coinciden. Y no es para menos, pues hay una cercanía completa entre las actividades de narrar una historia y vivir una vida en un mundo. Esta hipótesis que constituye el fundamento del trabajo¹⁴⁹ de Paul Ricoeur, constituye para nosotros la apuesta fuerte que da inteligibilidad a esta exposición en los tres niveles que advertíamos en el punto anterior.

La hipótesis de Ricoeur se funda en la noción aristotélica de mimesis y aunque tengo la intención de hacerla progresar o matizar en, quizá, otros términos diferentes a como Ricoeur interpreta el concepto Aristotélico, es indudable que la noción de mimesis es la que permite la aproximación narrativa a la mente o a la inteligencia humana.

Ricoeur expone su hipótesis en los siguientes términos:

"Entre la actividad de narrar una historia y el carácter temporal de la existencia humana, existe una correlación que no es puramente accidental, sino que presenta la forma de una necesidad transcultural.

El tiempo se hace tiempo humano en la medida en que se articula en un modo narrativo, y la narración alcanza su plena significación cuando se convierte en una condición de la existencia temporal."¹⁵⁰

Y más adelante concreta más esta hipótesis: *"... el argumento del libro consiste en construir la mediación entre tiempo y narración demostrando el papel mediador de la construcción de la trama en el proceso mimético."¹⁵¹*

Coincido con Ricoeur, en que la narración se produce en tres niveles, como mencioné en el punto anterior, o como Ricoeur lo expresa, explotando el concepto de mimesis aristotélico, en tres modos miméticos:

- Mimesis I: El antes de la composición poética. O dicho de otra manera, la comprensión del mundo de la acción. O dicho en mis términos, nuestra acción en el mundo es el argumento para una trama narrativa.

¹⁴⁹ Paul Ricoeur. *Tempo et Récit. Editions du Sevil. Paris. Edición castellana en Ediciones Cristiandad, por la que cito.*

¹⁵⁰ *ibid. pág. 117.*

¹⁵¹ *ibid. pág. 119.*

- Mímesis II: La creación, la función mediadora de la trama. O como lo expresé anteriormente, nuestro "*tener un mundo*" se produce narrándonos nuestras acciones.
- Mímesis III: El *después* de la composición poética, el acto de lectura, que yo circunscribía a la posibilidad de contarnos nuestro relato.

Sin embargo, el principio argumentativo que he escogido para ofrecer un modelo narrativo de la mente consiste en hacer progresar la idea de mímesis hacia otra más activa o *poiética*, mediante la posibilidad de generalizar el marco modal de la narración y constituirlo en herramienta de análisis. Con ello, podré unificar estos tres niveles distintos que asume la narración, pues como hemos visto los procesos y mecanismos mentales -la actividad mental de *tener mundo*- no ha de hacer diferencia, sino que permite un acercamiento radial, y sobre todo permite justificar el deseo de *hacernos el mejor que podamos*.

Este paso de *mimesis* a *poiesis* es natural en cuanto nos centramos sobre todo en el acto de creación, y está justificado indudablemente desde la misma Poética de Aristóteles. Aristóteles, aun cuando habla de imitación de la acción, entiende que:

*"De lo dicho resulta evidente también que no es función del poeta contar hechos que han sucedido, sino aquello que puede suceder, es decir, aquello que es posible según la verosimilitud o la necesidad."*¹⁵²

El poder de la narración como concepto teórico reside precisamente en que puede articular el ámbito de lo posible y de lo real, lo virtual y lo concreto, lo interior y lo exterior, porque, aunque sea en algún momento preciso una valoración veritativa-funcional, lo que determina su trama es una secuencia de episodios que ofrecen un mundo posible. O como dice Ricoeur: "*la propuesta de un mundo en el que yo pudiera vivir y proyectar mis poderes más propios*"¹⁵³, es el valor que ha de sustituir a la verdad de las oraciones cuando me ponga a interpretar mis encuentros con el mundo.

Por eso, es ahora cuando se hace evidente la voluntad de creación de Nietzsche, la

¹⁵² *op. cit.* pág. 35.

¹⁵³ *op. cit.* pág. 158.

constante redescrición continua que, para Rorty, transformaba la certeza en esperanza, o como el propio Ricoeur expresa:

*"Veo en las tramas que inventamos el medio privilegiado por el que re-configuramos nuestra experiencia temporal confusa, informe y, en el límite, muda... La función referencial de la trama reside precisamente en la capacidad que tiene la ficción de re-figurar esta experiencia temporal víctima de las aporías de la especulación filosófica."*¹⁵⁴

La acción del hombre no requiere un enfrentamiento con la verdad o la certeza, quizá ni siquiera la ciencia, pero sí exige que sea capaz de producir un mundo habitable o en todo caso, capaz de hacerse mediante una narración un mundo habitable. Y en ese trabajo constante no sólo lograremos *hacernos el mejor yo que podamos* sino ser lo suficientemente imaginativos para llevar a cabo lo que pensemos como *posible e importante*.

El conocimiento ha de pensarse, pues, como la capacidad del hombre de hacer significativa su experiencia y ello será posible si somos capaces de articularla en una trama narrativa.

¿Qué es entonces una narración para que parezca la estructura adecuada por medio de la cual podamos comprender e interpretar, también justificar, nuestra acción y nuestra actividad cognitiva en el mundo?

Retomemos ahora dos conclusiones que obteníamos en la revisión del trabajo de Bruner cuando caracterizaba a la psicología popular y del trabajo de Johnson cuando ofrecía los puntos para el desarrollo de una teoría de la imaginación.

La Psicología Popular -decía Bruner- es de naturaleza narrativa y Johnson advertía en la imaginación, como la facultad que ha de permitirnos nuestra comprensión del mundo, una estructura narrativa. Bien, ¿qué es una narración? ¿De qué consta? ¿Cómo se estructura y desarrolla?

Realicemos ahora un análisis intuitivo de la narración como una primera aproximación a un modelo más estructurado que pueda abrirnos las puertas que habíamos cerrado, pues si la narración ha de ser un modelo teórico progresivo, debe también poder mantener las

¹⁵⁴ *ibid.* pág. 36.

expectativas que la ciencia cognitiva o la IA abrieron en su momento.

Voy a servirme de la línea expositiva que Bruner realiza en sus *Actos de Significado* para esta primera aproximación del concepto de narración. Según Bruner, la primera característica destacable del concepto de narración, en lo que coincide también con Ricoeur, es que:

- Son inherentemente secuenciales. Es decir, una narración es una secuencia singular de sucesos, eventos y estados mentales en los que participan como agentes seres humanos. Ahora bien, existe una extraña relación entre la secuencialidad de los acontecimientos y el todo que se construye mediante la elaboración de una trama o argumento.

Gérard Genette¹⁵⁵, asumiendo la imposibilidad de distinguir entre un relato de ficción o factual -como él lo denomina- constata la falta de seguimiento riguroso de la cronología de los acontecimientos por parte de cualquier narrador. Esto significa que la mera secuenciación de los acontecimientos narrados no otorga unidad a la narración, sino, como advertía Ricoeur, una trama que medie entre los acontecimientos individuales y una historia tomada como un todo es quien lo realiza. La trama integra todos los elementos de la narración y es ella la que dota de significado a estos componentes por el lugar que ocupan en una secuencia.

Ricoeur¹⁵⁶, expone esta dualidad afirmando que la construcción de la trama combina dos dimensiones cronológicas. Una es la dimensión episódica de la narración, que presenta el relato como una secuencia de acontecimientos. La segunda es lo que denomina dimensión configurante por medio de la cual la trama transforma los acontecimientos en historia, es decir, encuentra el sentido en su mutua interrelación. Esta dimensión es la que permite traducir a la trama en *pensamiento* o *tema*.¹⁵⁷

¹⁵⁵ Gérard Genette. *Fiction et diction*. Editions du Seuil, 1991. Hay versión en castellano en Lumen, Barcelona, 1993.

¹⁵⁶ *op. cit.* pág. 137.

¹⁵⁷ Quiero destacar en el análisis del acto configurante que hace Ricoeur, que ya lo había relacionado con el juicio kantiano, la invocación que hace de la imaginación creadora y del esquematismo en unos términos muy cercanos a los que exponíamos atrás de los empleados por Johnson. La similitud es esclarecedora pues es notorio la diferente tradición intelectual

También Goodman insiste en el papel configurador de la trama, o de la versión en su terminología, distinguiendo entre el orden de acontecimientos absoluto y el que impone la versión:

*"La distorsión no es en relación con un orden de los acontecimientos absoluto e independiente de todas las versiones, sino con relación a lo que esta versión misma dice ser el orden de los acontecimientos."*¹⁵⁸

Es la trama, que distingue -como luego veremos- una variedad de mundos referenciales, la que determina la secuencia temporal de los eventos y sus distorsiones, analepsis, prolepsis o el concepto goodmaniano de anacronía.

Si es la trama, el argumento, quien dota de sentido a la narración como un todo, la comprensión de una narración exige captar la trama para dar sentido a los acontecimientos y a sus dependencias causales. Y, sin embargo, la trama debe reconstruirse -en el acto mismo de ser narrada- a partir de la secuencia de acontecimientos. Esta dualidad de la comprensión es sumamente importante para mostrar la capacidad de las narraciones para modelizar la experiencia.

El acto de narrar -leer, oír- debe mostrar la cualidad de la trama en el aspecto de su capacidad de dar sentido a la experiencia. Es en la capacidad de contarnos nuestras narraciones cuando recobramos y concluimos el acto poético, permitiéndonos redescubrir y revalorar el ámbito de las alternativas argumentales, de las perspectivas sobre la experiencia que la trama reelabora en el acto de contarnos la historia creada. Desde esta perspectiva la narración abre las puertas al mundo comunicativo interpersonal conforme las narraciones se proyectan. Pero es evidente, como ya

que ambos poseen.

El texto relevante de esta invocación dice lo siguiente:

"La construcción de la trama engendra igualmente la construcción mixta entre lo que hemos llamado la punta, el tema. El "pensamiento" de la historia narrada, y la presentación intuitiva de las circunstancias, de los caracteres, de los episodios y de los cambios de fortuna que crean el desenlace. Así, se puede hablar -alertar, diría yo, sobre alternativas formales de estudio- del esquematismo de la función narrativa." (140)

¹⁵⁸

Nelson Goodman. The Telling and the told. Critical Inquiry, verano de 1981, pág. 799.

advirtiera Ricoeur¹⁵⁹, que lo que se proyecta no es el mundo referencial ofrecido en la narración, sino el sentido del mundo como horizonte para el que recibe la narración. Bruner expresa esta idea en los siguientes términos:

*"Lo que se encuentra en la médula de la narración literaria como acto de habla: un enunciado o un texto cuya intención es iniciar y guiar una búsqueda de significados dentro de un espectro de significados posibles."*¹⁶⁰

- Este acto confuso de comprensión, que nos devuelve a la idea del esquema de Johnson, explica lo que poco antes indicaba sobre que la valoración, pero también la configuración de la trama no se produce mediante valoraciones veritativo-funcionales de las oraciones que componen la narración sino por la viabilidad, la deseabilidad y la posibilidad de apropiarnos del mundo mostrado en la narración. Esto no implica la pérdida de referencialidad de las narraciones, pero ésta habrá que matizarla o al menos jerarquizarla. Ricoeur nos habla de una referencialidad metafórica incluida ya en el acto mimético de la construcción de la trama y de la que ya hemos hablado extensamente a partir de la revisión de los trabajos de Rorty o de Lakoff y Johnson. Otra posibilidad de análisis es establecer una jerarquía referencial entre los mundos distinguibles dentro de una narración y analizar las relaciones que se establecen entre ellos. Esta posibilidad la trataremos más adelante.

Lo que me interesa destacar es, primero, la exigencia de proyecciones metafóricas para la construcción, comprensión y valoración de las narraciones, y por ende, de la experiencia. Y en segundo lugar, lo que aludíamos sobre el trabajo de Genette de que la ficción o lo factual no diferencia en nada a las narraciones.

Al carecer de la necesidad de remitirnos referencialmente a un mundo externo y realista, la acción humana salta entre la ficción y lo factual, o con menor implicación filosófica entre lo posible y lo actual. Por eso, el mundo del hombre, de la acción humana desde esa perspectiva que propone la Psicología Popular, está abierto, debe

¹⁵⁹ *op. cit.* 144.

¹⁶⁰ J. Bruner. *Actual Minds, Possible Worlds*. Harvard University Press, Cambridge, Mass, 1986. Hay versión castellana en Gedisa, Barcelona, 1988, por la que cito, pág. 36.

construirse, no desde la nada desde luego, sino, como decía Goodman, a partir de otros mundos ya creados, de otras versiones. Mejor aún, el mundo debe constantemente reconstruirse.

¿Significa esto, que la Psicología, como ciencia experimental, debe abandonar sus pretensiones teóricas? Sí y no. Como hemos visto en el trabajo de Johnson, admitir la idea de la constante recreación del mundo es el único paso para mantener una posición realista, pues lo primero que hay que considerar para el establecimiento del mundo consiste en conocer en qué consiste ser un objeto y el proceso por el cual elaboramos su significado. Desde luego, la suposición de Johnson sobre la similitud de nuestra manera de *experienciar* el mundo resulta quizá demasiado pobre, pero ello no significa que no funcione.

Una de las características de las narraciones que destaca Kenneth Burke¹⁶¹ es que:

- Tienen un carácter dramático. Las historias constan de cinco elementos: un actor, una acción, una meta, un escenario y un instrumento junto con un problema. El problema surge del desequilibrio entre cualquiera de los cinco elementos mencionados, según Burke, el dramatismo consiste en desviarse respecto de lo canónico, lo que conlleva consecuencias morales. Las historias son exploraciones de los límites de la legitimidad. Aún cuando parece evidente que las historias son exploraciones, parece reduccionista centrarlo exclusivamente en el ámbito moral. Posteriormente al analizar la estructura modal de las narraciones veremos que es posible ampliar la zona de exploración a otros ámbitos. Lo que parece correcto es que nuestra exploración es el intento de solucionar los problemas que presenta nuestra experiencia cuando ésta entra en contradicción o en desequilibrio con nuestro mundo interior, sea este moral, epistémico, axiológico, etc. Por eso, parece acertado la descripción que hace Bruner de las narraciones como un *paisaje dual*. Uno que transcurre en un mundo aceptado como real o actual, donde encontramos los argumentos de la acción que mencionábamos, y otro que paralelamente ocurre en la conciencia de los personajes:

¹⁶¹

K. Burke. *A Grammar of Motives*, New York, Prentice Hall, 1945.

lo que saben, quieren, piensan o sienten.

Lo narrable es precisamente los cursos de acción en los que necesitamos un pensamiento consciente, aquellos que exigen el esfuerzo de llevar a cabo lo planeado, aquellos que se enfrentan a nuestros sistemas de creencias o valores o simplemente, los que encuentran dificultades para su realización. Pero no son acaso estas acciones narrables las que constituyen principalmente nuestra vida como sujetos, como posibles personajes de una historia. Nosotros adoptamos el papel activo de personajes de narraciones o narradores mismos cuando lo corriente, para lo que la Psicología Popular dispone de importantes y potentes mecanismos explicativos, se rompe. La aparición de algo excepcional, inusual, exige una inmediata intervención por nuestra parte. Nos convertimos así en constructores de historias donde lo excepcional se constituye en argumento de las mismas. Si nos encontramos directamente involucrados, la narración construida desempeñará un papel de justificación, si no, en cualquier caso, tenderá a justificar las acciones de otros o los acontecimientos anormales. Justificar es una forma de explicación a posteriori, una manera de dotar de sentido a la experiencia novedosa que se nos presenta.

Como justificación encontramos otra acepción de nuestra constante redescrición del mundo. Lo que es ahora estable, no lo era la primera vez, pero el mundo se redefinió para integrar nuestras nuevas experiencias y así a lo largo de la línea temporal que construimos mediante nuestra memoria. El acto mimético o poiético es precisamente la constante reconstrucción del mundo para poder integrar en él lo excepcional, lo nuevo o simplemente lo que hasta el presente no había ocurrido. Pero para poder realizar una nueva redescrición, una nueva versión más adecuada del mundo, como lo expresaría Goodman, tenemos que partir de lo que tenemos. Por eso, quizá la única forma de hacerlo sea mediante proyecciones metafóricas de nuestros esquemas de conocimiento y comprensión.

Es en este sentido que Ricoeur habla de *referencialidad mimética*, pues el acto mimético refiere a la realidad, a la acción, no para copiarla, sino para otorgarla una nueva lectura.

Entendemos ahora porqué Oliver Sacks tiene que recurrir a la narración como única

forma de comprensión de la experiencia dramática que viven sus pacientes. Esto permite invertir la exposición y afirmar como hace Ricoeur, en su *Mímesis I*, que es la acción humana la que posee ese carácter dramático, o al menos, que para la elaboración de una trama debemos pre-comprender las dimensiones semánticas, simbólicas y temporales de la acción humana. Comprender los recursos conceptuales, con los que integramos el actor, la acción, la meta, el escenario, los instrumentos en una historia coherente y significativa mediante nuestra competencia semántica y sintáctica aprendida a lo largo de una tradición cultural que establece las tipologías de las tramas. Pero también disponer de los recursos simbólicos en los que se articula la acción. Como hemos venido insistiendo, para Ricoeur también, la acción está mediatizada simbólicamente¹⁶². Si algo es contable es porque ya está articulado en signos, reglas, normas. Pero además, si algo merece la pena ser contado es porque extraña a las reglas, a las normas, a la convencionalidad cultural de los procesos simbólicos de la acción. Finalmente los rasgos temporales de la acción van a determinar las composiciones argumentales. Sin duda, es esta dimensión temporal el factor principal no sólo del carácter dramático de la experiencia y de la narración, sino también de las necesarias reconstrucciones miméticas, de nuestras redescrpciones.

Miro al pasado y proyecto hacia el futuro. Sólo la posibilidad de una temporalidad abre la puerta al conflicto, al problema que mencionábamos como factor desencadenante de la narración.

*"Lo que le da unidad al relato es el modo en que interactúan el conflicto, los personajes y la conciencia, para producir una estructura que tenga un comienzo, un desarrollo y un 'sentido de final'."*¹⁶³

¹⁶² Quiero aquí reparar en que la concepción del símbolo de Ricoeur -procesos culturales que articulan toda la experiencia- está claramente influida, y así lo reconoce, por el trabajo de Cassirer. Igualmente, Goodman reconoce la influencia de Cassirer en su *Teoría de los símbolos y de los mundos*.

¹⁶³ J. Bruner. *Actual Minds and Possible Worlds*, pág. 32-33. 'Sentido de final' es un concepto que Bruner toma de F. Kermode.

- Otra característica esencial de la narración es que posee una voz narrativa: los acontecimientos se contemplan a través de un conjunto peculiar de prismas personales. Influidos por el contexto general en el que el narrador se encuentra en cada momento y enfrentados a la de otros posibles narradores o personajes. Martín Gaité en el seno de una novela escribe:

*"Una novela tiene muchos personajes. Y es cuestión de armonizar la versión de cada uno con la de los demás. Que no suele casar, claro. Porque no todo el mundo vive los acontecimientos de la misma manera. Ni todos los personajes dicen la verdad, o por lo menos no dicen lo mismo en circunstancias diferentes. La memoria es tornadiza. Y luego que se cambia, cambiamos todos sin saber cómo."*¹⁶⁴

Aquí encontramos igualmente los dos temas que indicábamos como propio de la narración: la diversidad de voces narrativas, la variación inevitable de la narración dependiendo de las circunstancias del presente.

Cada narración es una recreación y en este sentido ni las narraciones se escapan a los propios procesos miméticos que las componen. La Memoria es tornadiza. En un histórico artículo, Neisser¹⁶⁵ nos presenta el caso de John Dean, un asesor de Nixon en la época en la que surgió el escándalo del Watergate. Neisser compara las grabaciones que se realizaron de conversaciones entre el presidente y otras personas y la testificación que el propio Dean realiza al Comité de Investigación del Senado sobre el Watergate. Entre las grabaciones y la testificación existen numerosas distorsiones. En rigor, el contenido de las conversaciones, salvo momentos frecuentemente recordados, expresado en la testificación, era sumamente pobre e inexacto. Sin embargo, no cabe atribuirle intención de faltar a la verdad, pues el testimonio era básicamente correcto respecto a los acontecimientos que ocurrieron y cómo se produjeron. Sus errores evidenciaban que su percepción de los hechos estaba centrada en su autoimagen. En realidad, lo que Dean parece describir en su testimonio

¹⁶⁴ Carmen Martín Gaité. *Nubosidad Variable*. Anagrama, Barcelona, 1992, pág. 158.

¹⁶⁵ U. Neisser. *John Dean's Memory: A case study*. *Cognition* 9 (1981) 1-22.

no es cómo ocurrieron las conversaciones sino cómo deberían haber ocurrido.

Recuerda cómo se había sentido, lo que deseaba, además del marco general del estado de hechos.

Posiblemente si hubiera habido otra oportunidad, posterior en el tiempo a su declaración, de poder acceder a la narración de Dean de las conversaciones, sus recuerdos estarían distorsionados en relación a las dos narraciones previas. De este caso de estudio, además de constituirse en apoyo del marco conceptual de la psicología de la memoria autobiográfico que propone Neisser, el autor realiza un nivel de análisis que no es ni semántico ni episódico sino *repisódico*.

Para Neisser un repisodio es algo que parece un episodio recordado pero que en verdad es una serie repetida de eventos que lo que refleja es un estado de hechos existente, es decir, una repetición o reconstrucción. O dicho en los términos que aquí estamos empleando, una redescipción a partir de una antigua narración.

Este artículo de Neisser, pionero en memoria autobiográfica, constató a nivel teórico la voz narrativa que se asume al construir representaciones de la experiencia y abrió un campo rebelde al paradigma cognitivo imperante.

Sin entrar en más detalles, que dejaremos para más adelante, esta propiedad de la narración, como dice Bruner, la convierte en un instrumento indicado para la negociación social. El perspectivismo que arrojan las narraciones propias de todos aquellos que intervienen en un episodio común, exige una negociación social por cuanto efectivamente *no suele casar* y si esto ofrece un aspecto conflictivo, no por ello pierde realidad. Sin embargo, esta confrontación, que es reconocida en todos los ámbitos de la vida, asegura que *la humanidad siempre irá "más allá" de las versiones recibidas de la realidad*¹⁶⁶.

La narración entendida como nuestra manera de organizar y comprender la experiencia como mundos que nos han contado, versiones de mundos, legitiman nuestra pretensión de hacernos el 'mejor yo que podamos' y que lo hagamos en conversación con nuestro pasado, no sólo social, sino también personal. Ese sentimiento de que en cada acto

¹⁶⁶ J. Bruner. *Acts of Meaning*. pág. 66.

de contar se recrea la narración, nos permite el optimismo de creer poder llevar a cabo *lo posible y lo importante*, y como decía Rorty, todo consiste en ser lo suficientemente imaginativos para construir narraciones que nos hagan mejores.

- Finalmente las narraciones son formas de usar el lenguaje y especialmente dependen del poder de los tropos: metáforas, metonimias, sinécdoques. Esto es así, pues de lo contrario la narración perdería el poder de *ampliar el horizonte de posibilidades*, de exploración de límites, de comprensión de lo extraño y lo nuevo a través de lo conocido y lo antiguo, que hemos estado apostando como lo característico de las narraciones.

Advirtamos también que sólo la posibilidad de las proyecciones metafóricas de los contenidos concretos y particulares es lo que permite de algún modo, si no tanto como generalizar, sí al menos convertir las narraciones en modelos, en tipos de historias que recogen tipos de experiencia.

Si las narraciones provocan algún sentimiento, emoción, información concreta o incluso conocimiento es porque están construidas principalmente mediante recursos metafóricos que exigen una interpretación para establecer su significado. Ahora bien, cada interpretación quedará mediatizada por nuevas proyecciones metafóricas a la luz del conjunto de normas, reglas y del aparato conceptual presentes o disponibles al intérprete en ese momento. Así, el interprete reconstruirá la narración acercándola a las necesidades que le imponga su experiencia. Y lo hará nuevamente mediante una proyección metafórica, si esto no se produjera evidentemente es porque la narración no ha conectado con el intérprete por inverosímil, irrelevante o inadecuada, porque el curso de experiencia del intérprete es completamente distante, o porque las reglas morales o valores de la narración y del intérprete entran en conflicto. En último término, una narración gusta o no, pero el gusto es analizable atendiendo a este proceso proyectivo, a las interpretaciones posibles, y principalmente al valor de la narración para abrir nuevos horizontes, nuevas alternativas.

Una narración o presenta un punto de vista atractivo una vez proyectada o interpretada o es rechazada, no formará parte de nuestra experiencia acumulada, no integrará ni modificará la versión de nuestro mundo.

Las narraciones encubren bajo la secuencia de acontecimientos y personajes una trama, que funcionando como un esquema al estilo kantiano, permite las diversas proyecciones. La constitución de los géneros atiende precisamente a una tipología de las tramas.

Quizá, y esta es la propuesta, las narraciones, en tanto pueden generalizar lo singular en una unidad, no sólo en el momento de la composición, sino también en el de la proyección o interpretación, puedan ofrecernos el lenguaje que medie entre el contenido y el proceso, la Nueva Alianza de Prigogine, o el paso de Noroeste entre las ciencias y las humanidades.

Las descripciones del mundo que operan cotidianamente, no son precisamente las que produce la ciencia, éstas quedan silenciadas y aunque no vamos a entrar en las causas de este silencio, es, por supuesto, asunto de reflexión.

Sin embargo, el mundo de cada uno se construye en un diálogo con las narraciones con las que nos encontramos, que interpretamos y relaboramos, el mundo es la cadena de narraciones en la que nos vemos inmersos. De nuevo, brillantemente Ricoeur expresa esta idea en los siguientes términos:

"... para mí, el mundo es el conjunto de referencias abiertas por todo tipo de textos descriptivos o poéticos que he leído, interpretado y que me han gustado. Comprender estos textos es interpolar entre los predicados de nuestra situación todas las significaciones que, de un simple entorno (Umwelt), hacen un mundo (Welt)."¹⁶⁷

Esta es la alternativa que se propone, encontrar un modelo manejable que permita trabajar con el mínimo de rigor deseable estos procesos por los que *tenemos un mundo*. Volver a tomar el **significado** como el concepto esencial de la mente y estudiarlo en el contexto en el que se crea y se transmite. Lo que sigue es un análisis de las estructuras narrativas desde un punto de vista modal. Tiene de característico el hecho de emplear métodos bien conocidos de análisis y constituye un ejemplo interesante de cómo podemos redescubrir lo que tenemos para producir alternativas imaginativas.

¹⁶⁷ P. Ricoeur. *op. cit.* pág. 157.

4.3.- LA ESTRUCTURA MODAL DE LA NARRACIÓN

De nuestro análisis sobre las narraciones y de nuestra insistencia en pensarlas como modelos de la dinámica mental, hemos obtenido una serie de conclusiones que parecen exigir mejor escribir novelas que hacer ciencia o construir teorías¹⁶⁸.

Esta idea que, si recordamos parecía sugerir Fodor, se genera quizá desde esa sensación de fracaso que produce la inabarcabilidad de lo individual, de lo concreto y particular desde una aproximación teórica estricta. Pero, si tenemos en cuenta el entusiasmo que desprendían los trabajos de Prigogine, Serres, Sacks o Marcel, parece que podemos aún emprender trabajos teóricos con cierta utilidad. Tal vez con el único interés de producir mejores novelas, mejores vidas...

Lo que sigue a continuación es el intento de presentar una herramienta, en alguna medida formalizable, que respetando el carácter intensional y modal de la realidad mental humana, pueda servir para trazar un marco de reflexión en donde colocar contenidos concretos e individuos particulares, en donde pueda relacionarse lo posible con lo actual y en donde, ya con otro punto de vista, las acciones humanas se contemplen como tareas de las cuales podamos seleccionar aquellas que tengan mayor interés o relevancia para la teoría psicológica.

De nuestro intento de constituir a las tramas narrativas en modelos de la mente, parece concluirse que nuestra herramienta debe ser algo semejante a ofrecer una semántica de la narración, con el objeto, en primer lugar, de poder comparar interpretaciones e incluso valorarlas y en segundo lugar, de poder circunscribir lo que pueda ser una buena narración.

Marie-Laure Ryan¹⁶⁹ en *Possible Worlds, Artificial Intelligence and Narrative Theory*,

¹⁶⁸ Una interesante exposición de esta idea la encontramos en R. Rorty, Heidegger, Kunder y Dickens en *Philosophical Papers II*, Cambridge University Press, 1991, págs. 79-100 de la versión castellana.

¹⁶⁹ Marie-Laure Ryan. *Possible Worlds, Artificial Intelligence and Narrative Theory*. Indiana University Press, Bloomington & Indianápolis, 1991.

Theory, diseña una estructura modal de la narración basándose en la noción lógica de mundo posible¹⁷⁰, que permite producir modelos de análisis de las narraciones bastante consistentes. Para Marie-Laure Ryan, como hemos ya señalado intuitivamente, una narración es una representación de un número de eventos en una secuencia temporal, entendiendo por evento algo que le ocurre a un existente, sea personaje u objeto, y que produce cambios en el estado global del mundo. Esta secuencia temporal de ocurrencias determina un mundo actual textual que se constituye en el dominio factual en donde queda centrado el existente que de alguna manera dota de un índice -indiza- a ese mundo, tal y como David Lewis¹⁷¹ expone en su teoría de los mundos posibles.

Sin embargo alrededor de este mundo debemos colocar un Universo Narrativo más amplio, no olvidemos que no sólo pueden existir eventos o estados actuales, sino principalmente que lo narrativo tiene que ver con la acción humana y la acción humana se determina con la involucración de la mente con la realidad externa.

Este mundo actual textual, MAT como lo abrevia Ryan, que no es sino la historia de aquel que mediante un proceso de recentramiento lo configura absolutamente en su mundo actual¹⁷², mantiene relaciones de accesibilidad¹⁷³, definidas por un conjunto de leyes, con

¹⁷⁰ *La noción de mundo posible surge como intento de dar una semántica a la lógica modal y ha tenido gran trascendencia en lógica y filosofía del lenguaje. Inspirado lejanamente en ciertas ideas de Leibniz. Kripke presentó la noción de M-modelo para dar una semántica al sistema modal proposicional M. cfr. S. Kripke. Semantical Considerations on Modal Logic. Acta Philosophica Fennica, 16 (1963), 83-94. Una serie de trabajos representativos de la reflexión ontológica asociada a la noción de mundo posible lo encontramos en Michael J. Loux (ed.). The Possible and the Actual. Cornell University Press, Ithaca & Londres, 1979.*

¹⁷¹ *cfr. D. Lewis. Counterpart Theory and Quantified Modal Logic. Journal of Philosophy, 65 (1968), 113-126. También Counterfactuals Harvard University Press, Cambridge Mass. 1973.*

¹⁷² *cfr. R. Stalnaker. Possible Worlds. Nous 10 (1976), 65-75. Stalnaker hace algunas matizaciones a la teoría de los mundos de Lewis que pueden resultar en este contexto bastante oportuno. Frente al realismo extremo de Lewis, Stalnaker propone un mundo actual absoluto según el sujeto que lo indiza. Este mundo actual absoluto organizaría semánticamente -no metafísicamente- el resto de los mundos.*

¹⁷³ *Según Kripke un M-modelo es una triplete ordenada $\langle G, K, R \rangle$ donde K es un conjunto de objetos (el conjunto de todos los mundos posibles). G es un objeto que pertenece a K (el mundo actual) y R una relación definida sobre los miembros de K (la relación de accesibilidad). Intuitivamente, un mundo W es accesible a un mundo W' cuando toda situación que ocurre en W es posible en W' .*

un mundo actual o real, MA, en donde se sitúa el narrador y desde donde se proyecta el MAT, pero además este mundo actual textual queda dividido en un dominio factual por un lado, compuesto por la sucesión de eventos y estados, y un dominio actualizable, es decir, mundos posibles accesibles desde el MAT y que le ofrecen líneas de futuro.

Pero además de esta línea más o menos histórica y que ofrece la cronología de la narración, existe un Universo Narrativo poblado de mundos producidos por actos mentales que configuran una serie de hechos establecidos para la diversidad de mundos del sistema.

Dentro de la actividad mental podemos encontrarnos con actitudes proposicionales, proposiciones veritativo-funcionales referidas a los objetos del mundo y que proyectan los mundos posibles del dominio de un personaje. Además nos encontramos con emociones, juicios subjetivos, sentimientos, etc., de los que aún no tenemos una idea muy clara de cómo intervienen en las acciones humanas y, en consecuencia, de cómo tratarlos, aunque parece evidente que pueden constituirse en modificadores de muy diversa índole de estas actitudes proposicionales.

Para poder constituir una imagen del mundo, deben agruparse estas proposiciones mediante operadores modales. Según Ryan podemos encontrarnos con al menos cuatro:

- (1) El Sistema Alético: configurado mediante los operadores de posibilidad, imposibilidad y necesidad que abren una relación entre el MAT y el MA. Es decir, este sistema construye el dominio actualizable del dominio factual.
- (2) El Sistema Epistémico (K-mundo): configurado mediante los operadores de conocimiento, creencia e ignorancia¹⁷⁴. Y que pone en relación el MA/T con los mundos privados del personaje. De algún modo esta relación es representativa y consiste básicamente en traducir los operadores de necesidad, posibilidad e imposibilidad en conocimiento, creencia e ignorancia.

Este sistema puede contemplarse desde una perspectiva en primera persona, que lo hace incorregible, aunque pueda ser completo o no respecto al mundo de referencia. O desde una perspectiva en tercera persona que presenta como objeto a comparar los

¹⁷⁴

Una investigación lógica de interés para la comprensión de este sistema puede encontrarse en J. Hintikka. Knowledge and Belief. Cornell University Press, 1962. Hay traducción en Tecnos, Madrid, 1979.

valores de verdad del objeto con unos pretendidos valores de verdad objetivos del mundo. Esto convierte a los operadores en operadores de acuerdo, desacuerdo o indeterminación.

- (3) Sistema Deónico (O-mundo)¹⁷⁵: construido mediante los operadores de permiso, obligación y prohibición. Igualmente relaciona el MAT con los mundos privados del personaje. El O-mundo de los personajes es un sistema de obligaciones y prohibiciones definido por reglas sociales y principios morales. Aquí la traducción se vierte creando acciones permitidas desde posibles, obligatorias desde necesarias y prohibidas desde imposibles.

Este es uno de los mundos privados de los personajes que generan más conflictos, dando pie naturalmente a numerosas tramas narrativas. Si el O-mundo de un personaje se satisface en el MA/T, todas las obligaciones se han cumplido y no se ha quebrantado ninguna de las prohibiciones, entonces existirá un equilibrio y el personaje será recompensado, si no se satisface es cuando se producen los conflictos.

- (4) Sistema Axiológico (W-mundo): constituido por los operadores de bondad, maldad e indiferencia. Relaciona también el MAT con los mundos privados del personaje. El mundo deseado de los personajes se define sobre lo que estos consideran como bueno o malo. Un W-mundo se satisface en MA/T si todas las proposiciones marcadas como buena son verdaderas en MA/T; entran en conflicto si alguno de los estados o acciones no se actualiza y quedan indiferentes si al menos la no realización de un deseo no lleva a situaciones inadmisibles.

Los valores de bueno o malo no son binarios sino que configuran un continuo estratificado en capas que en donde se integra las diversas situaciones. De esta forma es normal que, como el O-mundo, el W-mundo no sea un mundo consistente, puede desearse p en una situación o nivel y no-p en otra distinta.

Además de estos mundos, que se relacionan directamente con el mundo actual sea textual o no, el universo narrativo se nutre con otras esferas privadas que remiten igualmente a

¹⁷⁵ *Un esclarecimiento desde el punto de vista lógico puede encontrarse en castellano en el trabajo de G. H. Von Wright. Lógica Deónica, recogido en Cuadernos Teorema. Valencia, 1979.*

narraciones privadas, que quedan encajadas dentro de la narración que orientan y dan significado a sus acciones. Dentro de estas esferas, Ryan destaca:

- (5) Los mundos Pretendidos: que incluyen creencias y deseos simulados, obligaciones falsas o intenciones pretendidas. Normalmente estos mundos generan narraciones que proyectan estrategias o planes.
- (6) F-Universos: es una esfera privada formada por creaciones de la mente, sueños, alucinaciones, fantasías e historias ficticias. Estas creaciones no son únicamente satélites del MAT, sino universos completos accesibles al personaje mediante una operación de recentramiento que hace cambiar los índices de actualidad.

"La Narratividad reside -entonces- en la habilidad de la narración de traer un mundo a la vida de poblarlo con individuos mediante oraciones existenciales individuales, colocar este mundo en la historia mediante oraciones de eventos que afectan a sus miembros y transmitir el sentimiento de su actualidad, oponiéndolo así explícita o implícitamente a un conjunto de mundos meramente posibles."¹⁷⁶

Es efectivamente la producción de un hecho (su afirmación si se quiere) para el mundo actual lo que produce un significado simbólico para el dominio semántico global en el que se integra las narraciones.

Considero que el no haber distinguido la composición estratificada del dominio semántico de la vida, dominio que acepta todo tipo de significados: afirmaciones de hechos, generalizaciones, interpretaciones, juicios subjetivos, o que pueden o no pertenecer al dominio factual del universo narrativo, es lo que ha impedido un tratamiento más adecuado del significado en la ciencia cognitiva, lo que ha provocado el rechazado, por ejemplo, a tratar con la conciencia o lo que repudió a la introspección como método válido de estudio. Este dato, sin embargo, que es lo que produce una estratificación modal del Universo Narrativo, puede -creo- esclarecer la relevancia que tienen los informes o las observaciones personales o introspectivos.

A partir de aquí podemos volver a la definición que hacía Ryan sobre el discurso mimético, para después afrontar una semántica de la narración que debe incluir entonces una

¹⁷⁶ Marie-Laure Ryan. *op. cit.* pág. 112 (las traducciones son mías).

dinámica del argumento.

Son las relaciones entre mundos las que han de determinar las tramas argumentales, el discurso mimético es el encargado de representar narrativamente las acciones humanas. Manteniendo intacta la idea originaria aristotélica, Ryan caracteriza el discurso mimético mediante cuatro puntos¹⁷⁷:

- (1) Un acto de proferencia mimética pretende afirmar una existencia singular. ('Hay un x' mejor que 'para todo x').
- (2) Describe hechos particulares y entidades individuales.
- (3) Se propone (realmente o en la construcción de creencias) como una versión de un mundo que existe independientemente del discurso que lo describe.
- (4) Tendrá un valor de verdad, verdadero o falso, en ese mundo.

La novedad que añade el análisis modal de Ryan respecto a otros autores que hemos revisado en el punto anterior reside en la concesión de valores veritativos-funcionales a las oraciones miméticas que conforman las narraciones. Sin embargo, esto no significa que pueda establecerse aún una diferencia entre lo factual y lo ficticio, entre lo posible o lo actual. La narración ha de ser capaz de dar vida a un universo en cuyo centro reside un mundo actual, que es donde existen individuos y donde ocurren los eventos. Las posibles valoraciones se establecen en la capacidad de dar vida, de traer a la vida en el mundo actual, el ámbito de posibilidades deseado, pretendido o requerido. Los valores de verdad de las oraciones miméticas se encuentran en las relaciones entre mundos, exactamente igual a como se configura una semántica para la lógica modal.

La aplicación de la teoría de los mundos posibles a las narraciones, una vez caracterizadas mediante estructuras modales, abre la posibilidad de diseñar una semántica de la narración que, por una parte integre el significado como concepto esencial de la dinámica narrativa, y por otra abra las puertas a la elaboración de modelos de todo tipo; pues dicha semántica puede convertirse en una herramienta de análisis.

Esta semántica narrativa debe contemplarse desde dos puntos de vista, desde el punto de vista del creador de la narración es, como hemos dicho, una exploración de la actividad

¹⁷⁷ *cfr. op. cit. pág. 24-25*

de hacer mundos . Desde esta perspectiva el objetivo es centrar lo narrable en un mundo actual, o a la inversa lograr hacer actual algo narrable. Pero al mismo tiempo, desde la perspectiva del lector, del receptor de las narraciones, es una descripción de las categorías cognitivas en las que los lectores clasifican la información ofrecida por el texto en su esfuerzo de dar sentido a los eventos representados en las narraciones.

Una semántica narrativa debe sobre todo establecer el argumento que convierte a todos los mundos posibles en un Universo Narrativo. Efectivamente, el argumento es el rastro dejado por los movimientos de los mundos dentro del universo textual. Las relaciones entre mundos del sistema actual no son estáticas, sino dinámicas, cambian de estado a estado.

¿Cómo ocurren estos movimientos? ¿Son capaces de iniciar un argumento que a la postre les da unidad y que pueda recorrerse entre mundos?:

*"Desde el punto de vista de sus participantes, el objetivo del juego narrativo - que es para ellos el juego de la vida- es hacer coincidir al MAT tanto como sea posible con sus mundos privados (exceptuados los F-Universos). Los movimientos del juego son las acciones mediante las cuales el personaje intenta alterar las relaciones entre mundos."*¹⁷⁸

Como ya advertimos en el capítulo anterior, para que un movimiento ocurra y se inicie una trama debe darse un conflicto. Decíamos que aunque, muy importantes, los conflictos no son solamente de tipo moral, como había señalado Burke, también Kundera. Ryan ofrece aquí una ampliación de los conflictos dentro del universo textual. La diversidad de conflictos genera una tipología de los argumentos. Ryan señala los siguientes conflictos posibles:

- Conflictos MAT/Mundos Privados.
- Conflictos dentro del dominio del personaje.
- Conflictos dentro del mundo privado.
- Conflictos entre los mundos privados de diferentes personajes.
- Conflictos Subjetivos vs. Objetivos.

Internarse en el estudio de los conflictos que dan lugar a tramas narrativas es internarse en los mundos intensionales de los personajes y estrictamente en los objetivos y planes de los mismos.

¹⁷⁸ *op. cit. pp. 119-120*

Ryan en este punto presenta las narraciones como un diagrama de transición de estados, representables mediante proposiciones de estados y proposiciones de eventos. El argumento progresa, adquiere funcionalidad narrativa, cuando se expresa un evento que afecta directa o indirectamente a las relaciones entre mundos del universo textual. Dado el carácter intensional de las transiciones entre estados, Ryan considera que cualquier análisis de los movimientos entre mundos debe realizarse mediante la evaluación estratégica de cuatro categorías: el estado origen, el estado a evitar, el estado resultante y el estado objetivo.

Mediante esta estructura teórica Ryan pasa a analizar los diversos tipos de transiciones que pueden darse: movimientos pasivos, acciones, planes, ocurrencias, etc. Este análisis de las narraciones puede entonces convertirse en una potente herramienta modelizadora de la mente humana -Ryan en páginas posteriores revisa modelos informáticos de generación de argumentos a la luz de su estudio-. Pero el fundamento que permite proyectar las narraciones a los constructos mentales se basa en una especie de movimiento recursivo que Ryan denomina **Narraciones Privadas**.

Por una parte la acción humana pone en funcionamiento complejos constructos mentales, pero dado que la narración lo es de la acción humana, la actividad mental cae particularmente dentro del ámbito de la narración. Como la actividad mental de los personajes de las narraciones se refleja en la historia de los universos narrativos, sea pasada o futura; esta actividad, según comprobamos en la dinámica del argumento, encadena estados y eventos en una secuencia temporal, y entonces parece evidente que la actividad mental presenta la misma estructura que la narración, de la que a su vez es parte. Más explícitamente:

*"El I-Mundo¹⁷⁹ y el K-Mundo de los personajes sostienen colecciones de narraciones privadas que determinan su conducta y dan significado a sus acciones. Si se verifican por los eventos actuales o permanecen meramente virtuales, estas narraciones privadas encajadas (*embedded*) entrelazan sus cabos en la textura de una trama y la convierte en una estructura estratificada, un cúmulo de historias posibles."¹⁸⁰*

¹⁷⁹ *El I-Mundo es el mundo posible construido a partir de los objetivos y planes de los personajes. (La aclaración es mía)*

¹⁸⁰ *op. cit. pág. 147*

El acto mental en el que se origina esta narración privada la incluye además en uno de los mundos privados del sistema textual de la realidad. Como tal es un evento del MAT y en consecuencia mantendrá relaciones de accesibilidad entre el MAT y el mundo proyectado por la narración. Esta condición es independiente de su actualización o de su virtualidad, en cualquier caso quedan encajadas en la narración y forman así una parte objetiva del argumento.

En resumen, el análisis que hace Ryan ofrece una perspectiva que permite establecer una línea continua entre la manera de trabajar de la mente y sus productos. O dicho en los términos empleados en este trabajo, la narración puede servir como modelo de la mente por cuanto su dinámica es asimismo narrativa. Ryan utiliza la teoría de los mundos posibles para diseñar una estructura modal de la narración que permite afrontar el estudio de la mente sin perder ninguno de los recursos que utilizaba la teoría del procesamiento de la información, al contrario en páginas posteriores utiliza recursos típicos procedentes de este paradigma, integrándolos en el marco conceptual más amplio que ella ofrece. Incluso presenta posibles usos computacionales que desarrollan trabajos clásicos¹⁸¹ en este campo. No obstante, el interés de este trabajo no es explorar estas líneas de investigación sino abrir un marco conceptual donde puedan desarrollarse, por eso el trabajo de Ryan, tan extensamente comentado, parece una alternativa imaginativa que recoge el ámbito crítico que se presentaba páginas atrás y además, prolongado en líneas concretas, puede producir en el futuro investigaciones de sumo interés.

Debemos ahora progresivamente abandonar el dominio teórico de la narración para ir acercándonos, ya con ideas más sólidas, al dominio de la mente. Intentar encontrar el modo en que la mente construye narraciones de sus encuentros con el mundo. Eso implicará en primer lugar, investigar cómo los individuos interpretan narrativamente sus encuentros y acciones, lo que, dadas las circunstancias, nos exigirá unas reflexiones finales sobre la metáfora, para después recorrer el camino que hace que el individuo se convierta en protagonista, personaje de una narración y como desde la noción de sujeto, mediante un uso central de la memoria, logra, conforme su vida avanza, dar sentido a su experiencia.

¹⁸¹ Por ejemplo, Rumelhart, 1975; Mandler y Johnson, 1977; W. Lehnert, 1981

4.4.- LA METÁFORA

*¿Qué podemos hacer con esos términos que no podemos precisar sin recrearlos? **Pensamiento, la propia mente, razón, inteligencia, comprensión, intuición o inspiración?**... Cada uno de estos nombres es a un tiempo un medio y un fin, un problema y una solución, un estado y una idea; y cada uno de ellos es, en cada uno de nosotros, suficiente o insuficiente, según la función que le otorgue la circunstancia. Ustedes saben que entonces el filósofo se hace poeta, a menudo gran poeta; recurre a la metáfora y, mediante imágenes magníficas que hemos de enviárselo, convoca a toda la naturaleza para la expresión de su profundo pensamiento."*

Paul Valery

A lo largo de estas páginas las metáforas han ido adquiriendo un papel fundamental. La idea de metáfora se ha convertido en el hilo configurador que nos ha permitido constituir nuestras islas en archipiélago, más incluso, en atolones ocultos bajo las aguas. Sin embargo aun no hemos definido explícitamente qué tipo de idea tenemos sobre la metáfora, qué concepción de la metáfora estamos utilizando.

Parecería que este ha de ser el lugar para el esclarecimiento de la noción empleada y parecería también que este esclarecimiento debería realizarse a través de un diálogo con la tradición teórica que desde Aristóteles se ha enfrentado una y otra vez con este escurridizo concepto. Mucho más cuando, conforme la metáfora ha pasado de ser un elemento perteneciente al dominio de la retórica al de la semántica y cuyo interés ha abandonado los meros usos ornamentales para constituirse en clave de comprensión del significado e incluso irrumpir, con no muy buenos modos, en el problema de la referencia. La metáfora ha cobrado una especial importancia y ha sido un tema frecuente de discusión y debate, no sólo en los círculos de la teoría literaria, sino también en el de la filosofía, las ciencias cognitivas e incluso las ciencias duras.

Sin embargo, no se si la pereza o la renuncia a colocarme con más o menos comodidad dentro de la tradición aludida me insinúa no adentrarme en esos terrenos -que por otro lado superarían la línea de esta investigación-. No obstante y dado que como se está

sugiriendo a lo largo de estas páginas quizá sea la justificación la única forma de conocimiento, me justificaré diciendo que una exposición ordenada conforme a la tradición es precisamente lo que quiero evitar, y quiero evitarlo por razones teóricas.

Desde que Aristóteles definiera la metáfora como:

*"La metáfora consiste en trasladar a una cosa un nombre que designa otra, en una translación de género a especie, o de especie a género, o de especie a especie, o según una analogía".*¹⁸²

Y la adjudicara al ámbito de la *lexis*, es decir la palabra, la elocución, el discurso, la dicción o como creamos más conveniente traducir esta palabra, la tarea quedaba abierta: Construir una teoría del lenguaje coherente con las translaciones, proyecciones o desplazamientos que las metáforas producían a costa de nuestra convencional manera de pensar el significado como lo que portan las expresiones lingüísticas que configuran un lenguaje como medio de expresión o representación de una realidad eternamente reproducible por dicho lenguaje.

Así, las fuentes de reflexión originales sobre la metáfora han girado alrededor del propósito de contextualizarlas adecuadamente: ¿Es un asunto de palabras, de enunciados, de discursos? En segundo lugar, ¿cómo captamos y explicamos el significado de las expresiones metafóricas? Interpretamos, reducimos a un significado literal, comparamos significados, relacionamos dos focos y, si es así, de qué forma; al contrario, carecen de significado. Paralelo al análisis del significado de las metáforas, además de una teoría coherente del lenguaje, se plantea naturalmente la cuestión de la verdad de los enunciados metafóricos: ¿Son verdaderos, falsos, carecen de contenido de verdad?

Finalmente la cuestión que ha permitido llevar más allá del mero ámbito lingüístico-literario a la metáfora: ¿Portan o no un contenido cognitivo? Si lo portan, la psicología tendrá algo que decir respecto a su comprensión/creación, respecto a si son razones para la creencia, justificaciones para la creencia o causas de ella. Tampoco los lógicos ni los filósofos de la Ciencia pueden evitar el placer de entrar en la discusión por cuanto las pruebas de la creencia exigen una lógica y por cuanto las creencias configuran imágenes del mundo certificadas por

¹⁸² Aristóteles, *Poética*, 1457b

teorías científicas.

No, no es en estos límites como he estado empleando la noción de metáfora, aunque estos límites evidentemente no están claros, ni delimitan parcelas concretas. Y no son estos límites con los que pretendo circunscribir el uso que estoy haciendo del concepto de metáfora. Aunque será ya necesario admitir algo sobre el significado de las metáforas, algo sobre si portan o no contenidos cognitivos y algo también que intente explicar cómo se producen y se comprenden. Pero, como toda esta investigación, el marco en donde me he de mover para esclarecer esta noción será más amplio, más global, un marco que evite una teoría del significado, de la verdad o de la referencia porque estas teorías concretas desvirtúan de algún modo el alcance que pretendo dar, no sólo a la metáfora, sino a la actividad mental y naturalmente a la vida.

Hasta ahora se han expresado las siguientes ideas sobre las metáforas:

- (1) La metáfora como fuente de construcción de creencias, como ampliación de nuestras experiencias o incluso como el proceso responsable de nuestro *tener un mundo*.
- (2) Las creaciones metafóricas portan una historia que no expresan.
- (3) Esa historia, evocada en la metáfora, incluso establecida en nuestras conexiones cerebrales, se integra en tramas narrativas.
- (4) Las metáforas nuevas crean nueva realidad.
- (5) La metáfora como fundamento de la interpretaciones, del análisis del gusto y de las tipologías establecidas entre las narraciones.
- (6) La metáfora como clave de la comunicación narrativa.

Esta colección de ideas sólo pueden encontrar un vínculo común si transcendemos el ámbito lingüístico y cognitivo en el que operan y presentamos la metáfora como lo hicieran Nietzsche, Derrida o Rorty, es decir, bajo la idea general de que la historia intelectual es, o debe concebirse, como una historia de la metáfora; aceptando la definición que daba

Nietzsche de la verdad como un "móvil ejército de metáforas"¹⁸³.

Esta idea nietzscheana, que coloca el énfasis en el paso de la metáfora viva a la metáfora muerta, gastada (Derrida) o lexicalizada (Le Guern), es la única idea capaz de unir bajo un proceso o actividad general todas las ideas que hemos ido recogiendo sobre la mente y su función. La inteligencia, resumidamente, es la capacidad de crear nuevas metáforas y de convertirlas, al tiempo, en significaciones literales. Sólo este marco -creo- puede convenir al trabajo cognitivo de la mente que hemos descrito a lo largo de estas páginas.

Es verdad que tal aseveración no puede escapar a la paradoja que advertía Derrida en la *Mythologie Blanche*¹⁸⁴ de que no hay lugar no metafórico desde donde se pudiera considerar la metáfora, pero, aunque esta paradoja exigiría una sutil reflexión, no ha de impedirnos al menos pensar en la posibilidad de empeñarnos en la construcción de una *metafórica* -en expresión acuñada por Gadamer-, es decir en el análisis de cómo las metáforas vivas se lexicalizan y de cómo ésta es la característica fundamental de la actividad cognitiva humana.

Como afirma Ricoeur: "La idea de una metafórica inicial destruye toda clase de oposición entre lenguaje propio y lenguaje figurado, entre ordinario y extraño, entre el orden y su transgresión; y sugiere la idea de que el orden mismo procede de la constitución metafórica de campos que son los que dan origen a los géneros y a las especies."¹⁸⁵

Sin embargo, este marco general metafórico en el que inscribimos la historia intelectual no parece convenir con algunas de las ideas que todavía no estoy dispuesto a

¹⁸³ Cfr. F. Nietzsche. *Sobre Verdad y Mentira en Sentido Extramoral*. Madrid, Tecnos, 1990. Más extensamente el fragmento relevante dice:

"¿Qué es entonces la verdad? Una Hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropofomismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realzadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes; las verdades son ilusiones de las que se han olvidado que lo son; metáforas que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su troquelado y no son ahora ya consideradas como monedas, sino como metal". (pág. 25)

¹⁸⁴ J. Derrida. *Mythologie Blanche, Poétique 5* (1971). Traducción al castellano en *Márgenes de la Filosofía*, Madrid, Cátedra, 1989.

¹⁸⁵ P. Ricoeur. *La Métafore Vive*. Editions Du Seuil, Paris, 1975. Edición castellana en ediciones Cristiandad, Madrid, 1980, por la que cito, pág. 38.

abandonar. Como bien interpreta Rorty¹⁸⁶, esta explicación de la historia intelectual que cubre todo el aspecto de la actividad mental dirigida a una redescrición constante en busca del *mejor yo que podamos* -que, recordemos, habíamos cifrado siguiendo al propio Rorty, como el objetivo fundamental que la capacidad intelectual del hombre permitfa- parece exigir una explicación de la metáfora y, en consecuencia, del lenguaje en los términos en los que lo hace Davidson. Fundamentalmente negando la posibilidad de una verdad metafórica y de que las expresiones metafóricas porten un contenido cognitivo.

Sin embargo, estas son ideas que aún me cuesta admitir y que me esforzaré en aproximar pues de lo contrario la relación entre los mecanismos de comprensión, que permite *tener un mundo*, y los de creación, que permite que esa posesión sea un logro de la acción humana, quedarán indefinidamente segregados. Más concretamente:

Si no estamos dispuestos a renunciar a la descripción que hacían M. Johnson y G. Lakoff de *tener un mundo* mediante la puesta en movimiento de esquemas de la imaginación y de proyecciones metafóricas de estos esquemas, tampoco estaríamos dispuestos a renunciar al contenido cognitivo que dichos esquemas y sus proyecciones metafóricas portan. Pero si es así, y el mundo se construye conforme interacciones con él, y nuestra interacción se fundamenta en translaciones metafóricas, en representaciones miméticas, tampoco podemos renunciar a la idea de Ricoeur de que la metáfora viva, en tanto que es capaz de redescibir la realidad, deba poseer una verdad metafórica, bien sea fundada en una referencialidad mimética -como afirma Ricoeur- o analizable en relaciones de accesibilidad entre mundos - como veíamos al analizar el trabajo de M-L. Ryan-.

E incluso más, como ya hemos aludido, si parece muy razonable igualar los discursos factuales y ficticios, si la metáfora puede extenderse hasta la noción de arquetipo o modelo, en los términos en que lo hace M. Black¹⁸⁷ y que ha descrito admirablemente M. Hesse¹⁸⁸

¹⁸⁶ Las referencias a Rorty en este momento se concretan principalmente en el capítulo I "La Contingencia del Lenguaje" de su *Contingencia, Ironía y Solidaridad*, op cit. y en *Unfamiliar Noise: Hesse and Davidson on Metaphor in Philosophical Papers I*. Cambridge University Press, Cambridge, 1991, pp 162-174

¹⁸⁷ M. Black. *Models and Metaphors*. Ithaca, Cornell University Press, 1962. Traducción en Tecnos, Madrid.

en su obra, entonces, ¿cómo podemos aceptar la afirmación de Black de la irreductibilidad del significado metafórico y de la posesión de un contenido cognitivo?

El conflicto es grande pues ha de articularse por un lado la concepción del lenguaje de Davidson, la idea de verdad de Nietzsche y las descripciones de la historia contingente de la humanidad y de los sujetos de Rorty, que son pilares fundamentales de mi argumentación, con la exposición de M. Johnson sobre la actividad cognitiva y con la idea de narración como el medio o producto de esta actividad que han constituido las descripciones de cómo se produce el proceso de *tener un mundo*.

Pienso que este conflicto sólo se podrá suavizar en alguna medida si encontramos una respuesta interesante a: ¿por qué una metáfora viva se lexicaliza, se gasta o se muere? Esta dinámica por la que los ruidos no familiares se integran en nuestras prácticas comunes es la puerta que permite pasar de la comprensión de nuestra experiencia en el mundo a nuestra constante redescrición del mundo y de nosotros mismos. Un análisis de esta cuestión mostrará -espero- que Rorty-Davidson no están tan alejados de Johnson y Lakoff, por un lado, ni de Black-Hesse por otro. Y a la vez, que la insistencia de Ricoeur en trasladar la metáfora del plano del significado al de la referencia, tiene sentido, precisamente el de redescibir el mundo, es decir, llevar a cabo *lo posible y lo importante*.

Davidson, particularmente en *A Nice Derangement of Epitaphs*¹⁸⁹, intenta romper la idea del lenguaje como un medio, ya sea de expresión o de representación, como algo que media entre pensamiento y realidad. Para Davidson, el lenguaje no es el medio de expresión del pensamiento ni tampoco el medio de representación de la realidad. El lenguaje no es algo ni aprendible, ni enseñable, ni en consecuencia permite adquirir una maestría sobre él, incluso intenta romper la idea del lenguaje como una convención. Por el contrario, intenta mostrar al lenguaje sólo dentro de *teorías momentáneas* que se inscriben en *teorías momentáneas* más amplias, es decir, conjuntos de conjeturas acerca de lo que las personas harán en cada momento. Es *momentánea* porque debe corregirse constantemente, precisamente para poder

¹⁸⁸ M.B. Hesse. *The Explanatory Function of Metaphor on Logic, Methodology and Philosophy of Science*. Amsterdam. North-Holland, 1965.

¹⁸⁹ D. Davidson. *A Nice Derangement of Epitaphs en Lepore (comp.)*. Truth and Interpretation. Oxford. Backwell, 1984.

asumir desatinos, impropiedades, metáforas, paradojas, golpes de genio o de estupidez. Para Davidson, hablar el mismo lenguaje es semejante a *coincidir en teorías momentáneas*.

Pero esta posición sobre el lenguaje, especialmente la renuncia a *la idea de que existe una estructura definida poseída en común que los usuarios de un lenguaje dominan y después aplican a situaciones*¹⁹⁰, significa únicamente que el lenguaje no es algo establecido de una vez por todas, posiblemente a la luz referencial que ofrece una realidad externa y dada y esto es precisamente la tesis filosófica básica con la que trabajan también Lakoff y Johnson, pero mientras para éstos el lenguaje está *atravesado* por metáforas, creado y desarrollado conforme las metáforas mueren, Davidson no acepta este punto por lo que pierde la tensión dinámica que el hombre establece en su acción entre lenguaje y realidad. A la postre la crítica de Johnson a Davidson puede ser pertinente. Davidson apuesta, a pesar de todo, por la literalidad del lenguaje que la teoría tarskiana exigía. Por eso, Davidson niega la existencia de un significado metafórico al estilo del que reclamaba M. Black, y esto es admisible. Efectivamente, ¿qué significado puede tener una metáfora? Sólo el que aportan las expresiones que la conforman y su valor de verdad -como advertían los positivistas- o es claramente falso o, a lo sumo, porque su emisión se ha producido en el juego del lenguaje en el que no tiene cabida, carecen de valor de verdad. Es posible que los autores de metáforas vivas no pretendan transmitir un contenido cognitivo porque verdaderamente no hay paráfrasis posible, ni interpretación adecuada, hay, como dice Rorty, un ruido no familiar por medio del cual se evoca una nueva relación, una nueva teoría. Para Davidson, las metáforas son como fotografías, que según la frase de Diane Arbus:

"Una fotografía es un secreto sobre un secreto, lo más que te dice es lo menos que tu sabes."

Son las metáforas quienes crean las semejanzas -como advirtieran Johnson y Lakoff- y ante estas nuevas relaciones desde la *impertinencia semántica*¹⁹¹, como dice Rorty, sólo es posible *saborearla o escupirla*. Y aquí es donde interviene el gusto, que hemos dicho que

¹⁹⁰ *ibid.* pág. 446.

¹⁹¹ *La expresión es de Ricoeur.*

es analizable recurriendo a las historias de aquellos que se enfrentan a las metáforas, como el que se enfrenta a una fotografía que conoce el secreto incluido en ese instante, es aquí en donde comienza el proceso de muerte de la metáfora que nos ha de llevar a la solución de nuestro conflicto.

Davidson¹⁹² se pregunta ¿cómo funcionan las metáforas? y responde como vemos que de ninguna forma en particular, porque para ofrecer una teoría satisfactoria habría que matar, desgastar o lexicalizar a la metáfora viva. Y para Davidson las metáforas muertas no son ya metáforas. Y este es el punto clave, mientras que para el resto de los autores que se enfrentan a Davidson las metáforas siguen el proceso de creación y muerte y como muertas configuran principalmente nuestra comprensión del mundo. Para Davidson, la metáfora termina allí donde se produce como un ruido extraño, como esa evocación original que exige una corrección a nuestra *teoría momentánea*.

Pero sólo con disentir con Davidson en este punto, o si se quiere en vez de pararnos, tener la curiosidad de ver si la metáfora termina muriendo en un ruido ya familiar habremos, creo, tendido el puente que buscábamos.

El propio Davidson es consciente de que si recorriera el proceso de muerte de una metáfora terminaría por admitir una asociación más o menos convencional de un contenido cognitivo.

Para Davidson, *"El error común -[que cometen aquellos que creen ver en las metáforas un contenido cognitivo; un mensaje o un significado metafórico]-, consiste en aferrarse a los contenidos de los pensamientos que provoca una metáfora y en leer estos contenidos dentro de la propia metáfora."*¹⁹³

El comentario que hace Rorty de esta situación ha de bastarnos para comprender lo que estoy intentando expresar. Efectivamente, las metáforas no tendrán contenido cognitivo, pero son responsables de una gran cantidad de cogniciones:

"Cuando las metáforas empiezan a captarse, extenderse como rumores, y empiezan a morir, e igual a como las paradojas empiezan a funcionar como conclusiones, y finalmente como premisas, de argumentos, ambos tipos de ruidos empiezan a

¹⁹² D. Davidson. *What Metaphor Mean. op. cit.*

¹⁹³ Davidson. *op. cit.* pág. 260 de la edición castellana.

transmitir información. El proceso de quedarse articulado, familiar, no paradójico y lleno de lugares comunes es el proceso por el que tales ruidos cruzan la línea desde la mera causa de creencias a razones para la creencia."¹⁹⁴

Es en este momento cuando nuestro mundo ha cambiado, cuando ya tengo una razón para creer algo distinto, para modificar, aumentar o cambiar mi sistema de creencias. Si la metáfora me gusta porque la narración de mi historia advierte que la historia evocada por la metáfora es semejante, encontraremos ese lugar común y es por lo que puedo integrar esa nueva metáfora en mi narración.

Rorty prosigue a continuación:

"Cruzar esta línea no es la adquisición de un nuevo carácter metafísico sino simplemente el proceso de hacerse, mediante el incremento de la predecibilidad de la preferencia, describible completamente en un lenguaje intencional -describible como una expresión de creencia-. Para que un ruido llegue a describirse así es porque asume un lugar en un modelo de justificación de la creencia."

Esto debe resultarnos ya muy familiar, familiar a Johnson y Lakoff y familiar a la idea de Hesse de que las metáforas son instrumentos indispensables del progreso moral e intelectual, y en esto no difiere de la idea que tiene Rorty de la filosofía como metáfora, tal y como la ha recogido de Nietzsche.

Quizá el error principal de Davidson-Rorty haya sido no ponderar lo suficiente el hecho de que el valor de la metáfora reside precisamente en la cantidad de cogniciones que produce o como muy bien ha advertido Ricoeur utilizando un término kantiano, el valor de la metáfora viva es el de hacernos *pensar más*:

*"La metáfora viva no es viva sólo en cuanto vivifica un lenguaje constituido. Sí lo es en cuanto inscribe el impulso de la imaginación en un "pensar más" a nivel del concepto. Esta lucha por el "pensar más", bajo la dirección del "principio vivificante", es el "alma" de la interpretación."*¹⁹⁵

¹⁹⁴ R. Rorty. *op. cit.* pág. 171. (la traducción es mía).

¹⁹⁵ P. Ricoeur. *op. cit.* pág. 409. La referencia kantiana se encuentra en el párrafo 49 de la *Crítica del juicio A 190-193*.

De ahí, la necesidad que encuentra Ricoeur de prolongar a la metáfora viva del ámbito del significado al de la referencia. No a la referencia en sentido fregeano, que ya hemos desestimado, sino en el sentido goodmaniano por la que la referencia adquiere ese doble papel de denotación y ejemplificación. Y en ese segundo papel, el mundo cambia según se expresa, nuestra capacidad de crear mundos a partir de la redescipción de otros antiguos exige que la metáfora tenga una referencia mimética, tal y como hemos descrito este término. La metáfora configura una nueva narración que cuenta de otra manera la historia pasada. Pero esto se produce cuando la metáfora viva comienza a morir, según Davidson. Evidentemente, Ricoeur no acepta esta distinción pues en muchos casos la metáfora viva es la interpretación metafórica. Está viva porque exige interpretarla:

"¿No podemos decir que la interpretación metafórica, al hacer surgir una nueva pertinencia semántica sobre las ruinas del sentido literal, suscita también un objetivo referencial, en favor de la abolición de la referencia correspondiente a la interpretación literal del enunciado?"

... Al sentido metafórico correspondería una referencia metafórica, de igual manera que al sentido literal imposible corresponde una referencia literal imposible."¹⁹⁶

Por eso podemos hablar de verdad metafórica, porque si es capaz de crear creencias, éstas deben mantener alguna relación con la realidad, aunque sea meramente un *como si*. Pues la realidad ya no sólo es, sino que es y no es.

Si volvemos al trabajo de M-L. Ryan podemos ver que la metáfora es un tipo de actividad de creación de mundos, coincidiendo con Davidson, las metáforas son literalmente falsas en el MA, pero no tienen intención engañosa. El dominio semántico que abren las metáforas puede considerarse como remotos mundos posibles que exploran remotas posibilidades conceptuales del universo global, pero manteniendo aún algunas relaciones de accesibilidad que pudieran actualizarse.

Si imaginamos el *mundo* producido por las significaciones literales de las metáforas éste no podría convertirse en el centro de un sistema de realidad, habría relaciones de accesibilidad imposibles e ilógicas. Pero el significado que origina el mundo metafórico se

¹⁹⁶ P. Ricoeur. *op. cit.* pág. 310.

refleja en el MA ofreciendo un punto de vista que nos permite redescubrirle desde una nueva perspectiva.

*"Como los contrafácticos -afirma Ryan-, las metáforas toman un desvío a un mundo posible alternativo para expresar verdades sobre el MA."*¹⁹⁷

Pero evidentemente cuando regresan de ese mundo posible alternativo para lexicalizarse en el MA , el sistema de referencialidad del MA ha cambiado reorganizándose una nueva narración.

Espero, haber mostrado que la metáfora crea nuevas realidades conforme se gastan. Igual que las monedas de Nietzsche, una vez que pierden el relieve que evitaba las tentaciones de limarlas, manteniéndolas vivas como monedas antes de pasar a constituirse ya no en monedas sino en metal. Y si el uso ha de limarlas, otras monedas bien troqueladas habrán entonces ya surgido.

Igualmente, creo poder mantener la esperanza de que nuestras metáforas construyan un mundo mejor conforme las expresamos en nuevas narraciones sin perder de vista que hay un proceso en estas construcciones que es analizable, como igualmente es analizable el gusto que ha de producir no sólo el contarlas sino el escucharlas.

¹⁹⁷ M-L. Ryan. *op. cit.* pp. 82-83.

4.5.- EL YO COMO NARRADOR Y PERSONAJE

Hasta ahora hemos visto como el sujeto logra construir un modelo del mundo mediante la construcción de narraciones que organizan en una línea temporal las acciones, eventos y sucesos que ocurren a los personajes de dichas narraciones. Hemos visto también como las narraciones tienen una dimensión modal que permite articular el tiempo cronológico en un tiempo vivido y que integra un ámbito de posibilidad con el que trabaja la mente en la elaboración de las narraciones conforme *experiencia* su mundo y lo transforma.

Pero también vimos que esta dimensión narrativa se coloca por encima de los procesos o los mecanismos cerebrales para situarse en el contenido de la mente, en la experiencia fenoménica. Si recordamos el trabajo de Marcel que atribuía un papel causal importante a las creencias y actitudes de los sujetos en la elaboración de las representaciones y que en consecuencia existía una diferencia irreductible entre el nivel inconsciente y el consciente de la experiencia, entonces resultaba evidente la necesidad de un modelo del yo y del mundo a partir del cual, mediante proyecciones metafóricas que escondían narraciones pasadas, pudieran producirse nuevas narraciones.

Este nivel, donde el significado se constituía en la pieza clave a interpretar, podía permitir una nueva alianza, un paso del Noroeste donde más allá de los procesos y los mecanismos, el individuo adquiriera no sólo las propiedades del sistema de procesamiento de información, sino también pudiera complementarse con las dimensiones sociales, imaginativas y creativas que igualmente le son propias e incluso adentrarse a través de sus objetivos y sus valoraciones en esa dimensión ética que venimos representando como *el mejor yo que podamos*.

En este nivel teórico, en el que confío, aún permaneciendo escéptico de su aceptación, he creído haber mostrado un modelo narrativo de la mente capaz de asumir todos estos planos del hombre, y también, fundándome en el concepto de metáfora, darle el dinamismo que requiere. Sin embargo, desde nuestra reflexión sobre la conciencia hemos dejado en suspenso

un tema esencial que ahora debemos retomar para completar el modelo narrativo de la mente. Simplemente, toda narración requiere un narrador. Del narrador debemos hablar, es decir, del yo tal y como se concibe en la literatura psicológica. Una vez cerrado el ciclo narración-narrador podemos abordar temas más concretos del funcionamiento del modelo.

Como mencionamos al tratar el trabajo de Marcel, el modelo del yo y la experiencia consciente se exigen mutuamente en un diálogo consciente. En este sentido cualquier exposición que pretenda aclarar el yo perderá necesariamente de vista su propia genealogía. Desde nuestro punto de vista el yo, como narrador, queda exigido por las narraciones construidas a partir de otras inicialmente escuchadas. Pero tal afirmación, que ahora adelantamos, exige un trabajo de exposición que se entrelaza indistinguiblemente con el realizado hasta el momento. Evidentemente esta imbricación dificultará enormemente la exposición lineal que impone el lenguaje, por lo cual hemos preferido diferenciar ambos niveles. Así puede pensarse lógicamente que una narración exige un narrador, pero lo inverso es también perfectamente válido.

Sin embargo, esta reciprocidad no se ha hecho evidente sino muy tarde y tal reflexión ha entrado tímidamente en el ámbito de la psicología desde la psicología social que a su vez lo importó de ciertos trabajos realizados en sociología del conocimiento, que sustituyeron el yo esencial de la tradición clásica y, por supuesto, cartesiana, por un yo conceptual que necesitaba una aclaración.

Para nuestro propósitos expositivos de lo que hemos denominado modelo del yo como narrador y personaje vamos a retroceder al punto donde surgió la necesidad de un modelo del yo y paralelamente a nuestro modelo narrativo de la mente vamos a ofrecer una revisión del concepto del yo.

Como hemos mencionado, fue nuestra visión de la noción de conciencia la que nos enfrentó por un lado a un modelo del mundo -que es lo que se ha pretendido exponer en las páginas anteriores-, pero por otro a un modelo del yo.

Retomemos pues el tema de la conciencia como el medio en el que ha de surgir el narrador que inscribe sus acciones en una narración que se cuenta a sí mismo conforme se relata a otros.

Para complementar el trabajo de Marcel, que usábamos desde su novedad

metodológica, voy a utilizar un artículo de Keith Oatley¹⁹⁸ recogido en el mismo volumen, que asumiendo la línea metodológica de Marcel, hace una aproximación a la conciencia muy esclarecedora en la búsqueda de un modelo del yo.

Al igual que Marcel, Oatley distingue cuatro aspectos de la conciencia que permiten una delimitación de la misma. Oatley las denomina, siguiendo exposiciones paradigmáticas de cuatro autores, conciencia Helmholtziana, Woolfiana, Vygotskiana y Meadeana.

La conciencia helmholtziana representa la idea de Helmholtz de que las experiencias conscientes son las conclusiones de los procesos de inferencia, en general los procesos de visión, de pensamiento, de memoria, etc., no son conscientes, sólo somos conscientes de las representaciones visuales, de los pensamientos, de los recuerdos, etc.

La teoría de Helmholtz, como vemos, no entra a cuestionar si la experiencia consciente tiene un papel causal en los resultados de los procesos o qué supone esta propiedad adicional que parecen poseer las representaciones mentales. A lo sumo, como ya hemos mencionado, la conciencia de estas representaciones responde a la modularidad con la que trabaja el cerebro y a la necesidad de reunir centralmente resultados de diversos módulos.

La conciencia helmholtziana es básicamente la conciencia perceptual.

La conciencia woolfiana hace referencia a la corriente de imágenes e ideas que casi involuntariamente y a menudo por asociación libre aparecen en la mente y que, como otros autores, Virginia Woolf ha recogido perfectamente en su obra literaria.

Oatley nombra así esta dimensión por pensar que es Virginia Woolf quien mejor ha utilizado narrativamente estas sucesiones de imágenes y cita como mejor ejemplo a Mrs. Dalloway (1952).

La característica principal de este aspecto de la conciencia es que las imágenes e ideas aparecen sin existir una fuente sensorial presente e incluso sin un control sensorial inmediato.

La conciencia vygotskiana responde a lo que el propio Vygotsky denominaba 'intelecto práctico' y que captó al observar niños realizando tareas. Es el yo dirigiendo al yo en la solución de problemas. Son los usos que Marcel denominaba auto-seguimiento, pero también efectivamente la realización de tareas. En este sentido, la conciencia puede jugar un papel

¹⁹⁸ Keith Oatley. *On changing one's mind: a possible function of consciousness in Marcel y Bisiach (1988).*

importante en tareas de planificación. Como vemos, es en este aspecto donde aparece ya nítidamente el yo como un recurso de la mente cuando se enfrenta a la solución de un problema. Desde un punto de vista la mente entra en diálogo con el yo, experimentando esta relación como un espacio de simulación en el que planificamos y probamos cosas. Un elemento de suma importancia es el uso del lenguaje en estos diálogos. El sujeto se cuenta, anticipando, que pasaría si..., y de sus conclusiones dependerá su nivel de acción.

Igualmente esta manera en que el sujeto hace uso de la mente identificándolo como un yo sustancial puede verificar la construcción modular de la mente. Sería este proceso dialógico el encargado de reunir centralmente todos los resultados de los módulos implicados.

Lo que principalmente aporta este aspecto de la conciencia es la capacidad de escoger entre los objetivos resultantes de los procesos mentales, quizá, aún inconscientes.

Finalmente, la conciencia meadeana recoge el importante trabajo de G.H. Mead (1964), que históricamente supuso una ruptura radical con el pasado en la concepción del yo.

El concepto del yo de Mead es claramente la conciencia explícita del yo, como director y como objeto de su conciencia. Lo más significativo del trabajo de Mead es que esta dimensión se construye socialmente. Para Mead la conciencia es una representación simbólica internalizada de las relaciones interpersonales externas del sujeto. Es una representación del yo en relación con otros especificada, al menos parcialmente, en términos de reglas sociales y de roles.

De tal forma, mente, conciencia y yo son nociones relacionales que forman parte de la estructura de la vida social humana.

Son, pues, las dimensiones vygotskiana y meadeana las que están exigiendo un yo como el agente de sus acciones, sus intenciones, objetivos y planes, es decir, como un objeto de pensamiento en donde se proyecta la actividad mental conforme se produce.

Esta dimensión adquiere un sentido dialógico que acentúa la idea de que la mente es un espacio abierto a la posibilidad en donde diseñamos tramas en las que el modelo de yo queda especificado según el curso de acción simulado.

Esto conviene con las ideas de Markus y Nurius¹⁹⁹ sobre la existencia de diversos

¹⁹⁹ *cfr. H. Markus y P. Nurius. Possible Selves. American Psychologist Vol. 41. nº 9. Septiembre 1986, pp. 954-969.*

modelos posibles del yo.

Para Markus y Nurius los yoes posibles es el tipo de autoconocimiento referido a cómo los individuos piensan sobre su potencialidad y sobre su futuro. Los yoes posibles son aquellos al que uno le gustaría llegar a ser, o, por el contrario, teme llegar a ser. Tal repertorio puede considerarse como manifestaciones cognitivas de los objetivos, aspiraciones, motivos, miedos, etc. Para Markus y Nurius, aportan el significado, la organización y la dirección al dinamismo abierto por estos contenidos mentales intencionales.²⁰⁰

Sin embargo, estas ideas de Markus y Nurius parecen quedarse en una especie de vacío mental. Es cierto que podemos hacernos una idea más o menos clara de aquellos yoes que nos gustaría ser, puedo imaginarme rico, famoso, guapo, como un famoso escritor y, a la vez, puedo temer llegar a ser alcohólico, parado, pobre, solitario, etc. Pero estas denominaciones requieren un marco narrativo en el que queden integrados, y mediante el cual quede relatado cómo he llegado a ser rico o alcohólico, qué implicaciones tendrá tal situación para mi vida, cómo me comportaré cuando tal cosa ocurra, etc. Efectivamente, los posibles yoes son sistemas de estructuras cognitivas-afectivas²⁰¹ sobre el yo que aportan coherencia a las experiencias del individuo, surgen como construcciones creativas a partir de las experiencias pasadas del individuo y en esto coincide con las ideas de Mead.

Para Mead el yo no es ni un homúnculo que pilote la máquina, ni tampoco se deriva directamente. Como en Mead, la interrelación social es esencial para las proyecciones, pues en las mismas tramas se requiere de un ámbito en el que el yo se manifieste y se simule.

Los yoes posibles son los personajes de nuestras narraciones con las cuales aprehendemos la experiencia y la proyectamos conforme nuestras actitudes intencionales. Es esencial esta noción pues el yo es el índice de actualidad por medio del cual recentramos todas las narraciones posibles en encajes accesibles modalmente. Estas relaciones de accesibilidad determinan en gran medida la manera de procesar nuestra información y en muchos casos determinan los estímulos que requieren atención, que merecen ser recordados

²⁰⁰ *cfr. ibid. pág. 954.*

²⁰¹ *cfr. ibid. pág. 955.*

y el tipo de inferencias que producimos.²⁰²

Es más, determinan igualmente los hábitos y disposiciones conductuales que normalmente dirigen nuestras vidas cotidianas cuando nuestra implicación queda relajada por la costumbre.

Nuestra idea de que el modelo del yo es el índice principal con el que nos centramos en nuestro mundo actual, coincide -una vez añadidas las tramas narrativas encajadas que acompañan al yo- con el concepto de Markus y Nurius de *'working self-concept'*. El autoconcepto actual deriva de todas las concepciones como el centro de todos los otros posibles mediante las relaciones de accesibilidad que las narraciones encajadas y nuestros mundos privados mantienen con el actual, indizado por el *'working self-concept'*. Esta idea dinamiza nuestra vida dependiendo de la narración que estemos construyendo en cada momento.

Es bastante habitual cómo a lo largo del día, dependiendo en la mayoría de los casos de las tareas a desempeñar, nuestra construcción narrativa varía y con ella la presentación que hacemos de nosotros mismos como su personaje principal.²⁰³

Igualmente, el modelo del yo sirve también como el elemento principal de nuestras valoraciones e interpretaciones de las oraciones que configuran nuestras narraciones, como veíamos al analizar el trabajo de Ryan. Es principalmente, si el yo deseado ha sido alcanzado o si el temido rehuido, el elemento principal al que atendemos en nuestras valoraciones veritativas de nuestras narraciones. Es decir, si el mundo en el que cierto concepto del yo habita ha sido alcanzado, se ha convertido en el mundo actual, se le ha traído a la vida, entonces nuestras valoraciones serán positivas y nuestra estima crecerá o se mantendrá alta, de lo contrario nuestra autoestima puede verse disminuida. Esta idea recoge aquella de Markus y Nurius de que los yoes posibles sirven de contexto para el yo presente (*Now Self*).

Esta idea de una pluralidad de yoes posibles recoge por un lado aquellas ideas

²⁰² cfr. *ibid.* pág. 955.

²⁰³ Esta idea se relaciona en algún sentido con el trabajo de Erving Goffman. Si bien su analogía teatral adquiere una dimensión social, que aun sin negarla, prefiero no manejar en este punto. No obstante es notorio el trabajo de Goffman en este tema concreto. cfr. E. Goffman. *La Presentación de la Persona en la Vida Cotidiana*. Ed. castellana en Amorortu, Buenos Aires, 1971.

procedentes del campo sociológico que rompían definitivamente con la idea del yo sustancial fijo e inmutable en el que podríamos estudiar su esencia y caracterizar mediante la agregación de propiedades. Esta idea clásica, pero esencialmente cartesiana, perdió relevancia cuando cobró fuerza un yo conceptual distribuido y situado en cada uno de sus encuentros, relaciones, conversaciones, que, además, tienen una definición social importante y que así hacen del yo igualmente una construcción social.

Pero también permite justificar la variación, los conflictos internos y el paso del tiempo que hace que nuestras narraciones cambien constantemente, redesciriéndonos constantemente. Este otro foco, encendido primeramente con la obra de Freud, encuentra importantes manifestaciones en la literatura, ya sea como el resultado de conflictos morales, afectivos o simplemente como secuelas del paso del tiempo.

En Proust, en conjunción con la memoria, encontramos innumerables ejemplos de este tránsito entre narraciones, capaz de recentrar el presente en el pasado. Por ejemplo:

*"¿Fuera de nosotros? No, en nosotros, por mejor decir; pero oculta a nuestras propias miradas, sumida en un olvido más o menos hondo. Y gracias a ese olvido podemos de vez en cuando encontrarnos con el ser que fuimos y situarnos frente a las cosas lo mismo que él: sufrir de nuevo, porque ya no somos nosotros, sino él. Y él amaba eso que ahora nos es indiferente."*²⁰⁴

Toda esta reflexión justifica la idea del yo como personaje de nuestras narraciones, pero, sin embargo, como tal no adquiere el peso teórico que pretendíamos dar a la relación entre conciencia y yo. Como personaje es fácilmente asumible para la tradición funcionalista como una propiedad de los estados mentales, como *una ocurrencia del yo ocurrente*. Para mostrar su inevitabilidad, su papel causal, tenemos que concebir al yo como narrador. Pensarlo como un modelo construido narrativamente como personaje de nuestras historias, pero con la perspectiva del narrador que ajusta en el tiempo acontecimientos y personajes en una trama significativa. Es decir, la conciencia con el yo que la experimenta es un espacio de simulación de las posibles acciones a ejecutar, de las posibles interpretaciones a producir,

²⁰⁴ M. Proust. *En busca del Tiempo Perdido. A la sombra de las muchachas en flor*. Madrid. Alianza Editorial, 1966. pág. 248. (La negrita es mía).

de los posibles deseos a conseguir. El yo es el narrador que va encajando narraciones privadas, que, como vimos, van formando parte -con el narrador incluido- objetiva del argumento. Por eso, volviendo a Oatley, una función propia de la conciencia, al menos de la conciencia en el sentido de Vygotsky y Mead, es la de crear nuevas piezas de estructura cognitiva.

Así la conciencia contemplada desde los diversos planos que considera Oatley *"es la actividad de simular aspectos del mundo en imágenes y metáforas que experimentamos de manera comparable a nuestra experiencia de perceptos."*²⁰⁵

Pero en tal uso hay una actividad voluntaria, que hace de la experiencia consciente un elemento recurrente que constantemente debemos organizar, estructurar y dotar de significado. Recoger las semejanzas o crearlas metafóricamente. Por ello hay un narrador incluido en cada narración. Somos pues, no sólo la narración que contamos, sino el narrador incluido en el relato.

Esta idea del yo como narrador aparece como consecuencia del yo social de la etnometodología y de la sociología como la hemos encontrado en Mead, Goffman o Garfinkel. Conforme la genealogía social del yo dio paso a la presentación social del yo a los demás, se perdió el aspecto constructivo que conllevaba no sólo la teatralización de las presentaciones externas, sino principalmente la igualación entre actor y personaje. De alguna manera, conforme se rechazaba cualquier reminiscencia esencialista resultaba que el yo no era sino lo que cuenta de sí mismo, aunque -veremos- la condición de narrador parece no perderse.

Así, autores como D. Spence o Roy Schafer²⁰⁶, procedentes de la cultura psicoanalítica depararon en la importancia terapéutica que tiene la propia audición de la narración, y, naturalmente, su elaboración, en las sesiones analíticas, y pusieron en funcionamiento la idea del yo como narrador. Aunque nosotros hemos llegado a esta idea desde un análisis teórico del funcionalismo, que ha preferido eludir estas nociones, el

²⁰⁵ K. Oatley. *op. cit.* pág. 379.

²⁰⁶ *cfr.* D. Spence. *Narrative Truth and historical Truth: Meaning and Interpretation in Psychoanalysis.* New York, Norton, 1984.
Roy Schafer, *Narration in the Psychoanalytic Dialogue* en University of Chicago Press, 1981.

siguiente texto de Schafer se ajusta adecuadamente a lo que pretendo mostrar.

"Estamos siempre contando historias sobre nosotros mismos.

Cuando contamos estas historias a los demás, puede decirse, a casi todos los efectos, que estamos realizando simples acciones narrativas. Sin embargo, al decir que también nos contamos las mismas historias a nosotros mismos, encerramos una historia dentro de otra. Esta es la historia de que hay un yo al que se le puede contar algo, un otro que actúa de audiencia y que es uno mismo o el yo de uno. (...) Desde este punto de vista, el yo es un cuento. De un momento a otro y de una persona a otra este cuento varía en el grado en que resulta unificado, estable y aceptable como fiable y válido a observadores informados."²⁰⁷

Efectivamente, el yo es una construcción mental, pero como narrador aporta una operatividad que se refleja en la actividad cognitiva llegando a ser la pieza clave en la creación de la identidad personal y de la continuidad del mundo externo. En muchos casos lo que permanece es exclusivamente la acción de elaborar narraciones, de haberlas contado y escuchado, de sentirse creador y propietario de las mismas. Esto debe explicar la tendencia a segregarnos de la actividad mental, de hipostasiarnos, conforme percibimos que bajo cada variación narrativa permanece el yo que las ha producido.

Esto es quizá la principal ficción que ha llevado a la ciencia cognitiva a considerar la conciencia y al yo, a lo sumo, como una propiedad de ciertas representaciones mentales, pero con ello se ha perdido de vista la actividad voluntaria adicional que contiene. También esta ficción es la que puede responder de la diferencia en el punto de vista que, por ejemplo, Nigro y Neisser²⁰⁸ comprobaron ante el recuerdo de diferentes eventos.

Según los experimentos de Nigro y Neisser, el agente se coloca en un punto de vista diferente, ya centrado en el observador, ya centrado en el campo, dependiendo de las características de la experiencia original, del propósito individual de recordar tal experiencia. En general, en aquellas experiencias donde el sujeto está implicado, el sujeto toma un punto

²⁰⁷ Roy Schafer. *op. cit.* pág. 31.

²⁰⁸ G. Nigro y U. Neisser. *Point of View in Personal Memories. Cognitive Psychology* 15, 467-482 (1983).

de vista personal, como el personaje de la acción, en aquellas otras donde el yo no permanece involucrado, se coloca en el exterior, como un narrador imparcial que relata el acontecimiento objetivamente.

Esta capacidad de variación del punto de vista fortalece la diferencia entre un mundo externo y un mundo interno, que podemos fácilmente proteger, porque es únicamente accesible a través de nuestras narraciones, que podemos redescibir conforme a nuestros intereses. Esta idea la formulan también Markus y Nurius como una consecuencia de su teoría del autoconcepto.

Precisamente su idea de múltiples yoes posibles pretende salvar las contradicciones e incoherencias que manifiestan normalmente los sujetos. Markus y Nurius se dan cuenta que en último término depende sólo del individuo el yo posible que ha de actualizarse y que es frecuente la tendencia a esconderse y protegerse de los otros.

Sólo desde la posición del narrador, actuando como un filtro, se da vida a uno u otro personaje. Naturalmente esto va a entorpecer las teorías que adoptan lo que Dennett denominaba actitud intencional, pero con todo, sigue siendo esta posición la que pueda comprender las distorsiones e irracionalidades que de forma manifiesta ofrecen normalmente las conductas de los individuos. Al contrario, para el narrador de su historia su nivel de consistencia y coherencia, exigido a todo sistema de creencias e intenciones, permanece intacto o al menos, las irracionalidades son permitidas en tanto que son conocidas. Pues no hay un referente oculto al yo, sino que éste es meramente la narración que hacemos de él. Y entre las narraciones, la autoconciencia convertida en el narrador que sabe qué historias ha contado o se ha contando.

Un magnífico resumen de las dialécticas entre el yo como narrador y como personaje, tan difícil de entender por otra parte lo encontramos en un fragmento de la novela autobiográfica de Janet Frame²⁰⁹, que a pesar de su extensión, no me resisto a citar completo.

"... Había aprendido a ser ciudadana de la Ciudad Espejo. Lo único que me capacitaba para continuar esta autobiografía es que aunque he utilizado, inventado, mezclado, remodelado, cambiado, añadido y quitado algo de todas mis experiencias,

²⁰⁹ Janet Frame. *Un ángel en mi mesa*. Seix Barral, Barcelona 1991. pág. 436-437.

nunca he escrito directamente de mi propia vida y mis propios sentimientos. Sin duda, me he mezclado con otros personajes que son en sí mismos un producto de lo conocido y lo desconocido, de lo real y lo imaginario; he creado "yo", pero nunca he escrito sobre "mí". ¿Por qué? Porque si hago ese aventurado viaje a la Ciudad Espejo donde todo lo que he conocido o visto o soñado está bañado con la luz de otro mundo, ¿qué sentido tiene que regrese sólo con un reflejo de mí misma? ¿o de otros que existen bajo la luz del día? El yo debe ser el recipiente de los tesoros de la Ciudad Espejo, el Mensajero, por así decirlo, y cuando llega el momento de ordenar y enumerar esos tesoros para transformarlos en palabras, el yo debe ser el trabajador, el que lleva la carga, el que escoge, el que coloca y el que pule."

Este hermoso texto parece captar perfectamente la diferencia que impone la conciencia y la autoconciencia a nuestra experiencia, a nuestra *Ciudad Espejo*, en la que el yo como "el Mensajero de la Ciudad Espejo [que] espera ante mi puerta y mira ávidamente mientras sigo recogiendo los datos de mi vida"²¹⁰, es el trabajador que nunca traspasa la puerta pero mira y espera a la siguiente visita. En verdad nunca hablaremos de *mí* pues sólo puede ser un reflejo.

Tras todo esto sólo queda cifrar, como hace Bruner²¹¹, el ámbito de estudio de una Psicología Cultural en contextos, que siempre son prácticos. La pregunta que debemos formularnos es ¿qué hace o intenta hacer la gente en ese contexto?

Todos los conceptos teóricos que debemos emplear deben llevar consigo una especificación acerca de cómo hay que usarlos tanto en la acción como en el discurso que rodea a la acción²¹². Así aquella idea terapéutica de Wittgenstein que revisábamos en el punto 2.4 cobra ahora, tras el largo rodeo dado, una actualidad inusitada.

El yo, el sujeto, debe integrarse en la vida que personaliza. La memoria y la autobiografía -como método de estudio psicológico tal y como lo adopta Bruner-, pueden servirnos a partir de ahora como el recurso y el producto de nuestras redescrpciones.

²¹⁰ *ibid.* pág. 468.

²¹¹ J. Bruner, 1990, pp. 115-133.

²¹² *ibid.* pág. 116.

5.- LA MEMORIA

"El trabajo del filósofo consiste en concatenar recuerdos para una finalidad determinada."

L. Wittgenstein

5.1.- ¿EXISTE LA MEMORIA?

Terminábamos el punto anterior señalando la apuesta que hacia J. Bruner en sus *Actos de Significado* por la autobiografía como el objeto de estudio propio de una Psicología Cultural. A primera vista la apuesta de Bruner parece descabellada, ¿cómo puede justificarse tal opción? Bruner pasa de prisa por ella. Su línea argumental se inicia recogiendo los numerosos ecos que pueblan actualmente el espacio de investigación psicológica que vienen a enunciar la necesidad de estudiar la actividad o la facultad mental, cualquiera que sea, en su contexto natural.

Con esta postura ecológica es con la que defiende la necesidad de una Psicología Cultural. Y una vez llegado a este punto reflexiona y se da cuenta de la inviabilidad de seguir, rastrear, espiar a los sujetos experimentales allá donde vayan, y no sólo por las exigencias metodológicas de control de la observación imperantes desde la época galileana, sino sencillamente por la imposibilidad física de convertirse en sombra de otro.

Ante estas dificultades lo único que se le ocurre a Bruner es que sean los sujetos experimentales los que nos cuenten lo que hacen, desean o piensan. Así de inocente parecen sus palabras:

"Es evidente que, en pos de esta meta [la de contextualizar a los sujetos en sus actividades], no podemos seguir a la gente a lo largo de toda su vida y observarles e interrogarles en cada paso del camino. Y, aunque pudiéramos, el mero hecho de hacerlo transformaría el significado de lo que

hiciesen. Y, en cualquier caso, no sabríamos cómo componer los fragmentos y las piezas al final de nuestra investigación. Existe una alternativa obvia y viable: efectuar la investigación retrospectivamente, a través de la autobiografía."²¹³

E incluso continua después aclarando que por autobiografía no entiende una "grabación" o "registro" sistemático de la actividad del sujeto, sino sencillamente una descripción de lo que cree que ha hecho, en qué situaciones, de qué manera y por qué razones. Es decir, *"tendrá que ser inevitablemente una narración"*²¹⁴.

Pero, ¿no fue ya en tiempos de Wundt cuando se rechazó este método? ¿No fue la introspección rechazada por su falta de objetividad, por sus necesarias implicaciones subjetivas? ¿No se ha rechazado la conciencia como factor causal? Acaso, ¿no conocemos las facilidades humanas de autojustificación, de velar la realidad con el manto subjetivo del interés?

A pesar de todo, Bruner insiste:

*"No importa si el relato coincide o no con lo que dirían otras personas... si la descripción es 'autoengañosa' o 'verídica'. Nuestro interés está en lo que la persona piensa que hizo, por qué piensa que lo hizo, en qué tipo de situación creía que se encontraba, etc."*²¹⁵

¿Qué apuesta es ésta? ¿Cuál es su fundamento? ¿Qué ha de aportarnos?

Responder a estas preguntas constituye el objetivo de lo que sigue a continuación. Primero, porque me uno yo también a la apuesta y, por razones que expondré más adelante, porque puestos a hablar sobre la memoria, resulta que sólo justificar la autobiografía como objeto de estudio es lo único que quedaría por exponer.

Vayamos más despacio, volvamos al punto inicial de la argumentación de Bruner, aquél que afirma la necesidad de contextualizar la actividad del sujeto en su medio natural,

²¹³ J. Bruner. *Actos de Significado. op. cit. pág. 117.*

²¹⁴ *ibid. pág. 117.*

²¹⁵ *ibid. pág. 118.*

reconstruyamos la historia de esta idea y veamos en dónde reside su origen.

Es verdad que actualmente esta idea tiene un gran consenso dentro de la investigación psicológica, aunque posee aún ciertas notas revolucionarias -en el sentido kuhniano- que le hace ser solamente el consenso de aquellos que ven en esta contextualización una exigencia metodológica. Sin embargo, esta idea es antigua, al menos podemos retrotraerla al asombroso trabajo de Bartlett (1932) sobre la memoria.

Bartlett ya nos advertía de los riesgos que entrañaba el tipo de investigación emprendido por Ebbinghaus, completamente segregado de los contextos naturales en los que el hombre recuerda, incluso con elementos no significativos como estímulos. Nos advertía igualmente del riesgo que conllevaba el hacer un uso excesivo de la estadística, de la teorización a partir de la experimentación en laboratorio. Por el contrario, alumbró la teoría más sólida sobre la memoria, que desde mi punto de vista, disponemos aún hoy. A pesar de todo esto, su trabajo ha permanecido olvidado durante más de medio siglo. La revolución conductista y la contra cognitiva han ocultado el trabajo de Bartlett porque los modelos teóricos empleados no han sido capaces de integrar en ningún caso a la memoria como algo dinámico.

Ha sido, actualmente, una revisión de la teoría del recuerdo la que ha puesto de actualidad, hasta un cierto consenso, la necesidad metodológica de contextualizar el uso de la memoria en las situaciones naturales. Es sintomático advertir cómo precisamente el conductismo fue abandonado cuando una observación semejante se realizó sobre el aprendizaje. Y la postura resultante de esta reflexión fue en algún caso la puesta en duda de un concepto tal.

Cuando los conductistas ejemplificaban sus teorías del condicionamiento con ratas, palomas o perros, para explicar los procesos de aprendizaje en animales, desde la biología, la etología, en estudios de campo donde los animales se encontraban en sus habitats naturales, vino a cuestionar el concepto de aprendizaje mediante la puesta en escena de conceptos tales como instinto o pautas fijas de comportamiento.

A su vez, cuando la psicología cognitiva logró imponer en la comunidad psicológica sus teorías de procesamiento de la información, la metáfora computacional y el funcionalismo, trasladó la experimentación en laboratorio a la simulación con ordenador,

haciendo de nuevo olvidar la necesidad del contexto o convirtiendo al ordenador en el contexto.

El ordenador conlleva una concepción de la memoria como almacén que dejaba a esta antigua facultad sin funcionalidad aparente en la actividad mental. Desde Bartlett hasta comienzos de los años ochenta los avances en el estudio de la memoria fueron escasos. Podemos ver esta situación recurriendo a Neisser, que siendo un protagonista de excepción en la revolución cognitiva, a raíz de una reflexión sobre la memoria principalmente, se ha convertido en uno de los más significativos representantes de la opción ecológica o contextualizadora que vemos poco a poco consensuarse en la actualidad. En palabras de Neisser, este puede ser el estado de los estudios sobre memoria en la actualidad:

"En resumen, los resultados de cientos de años de estudio psicológico de la memoria son de alguna manera descorazonadores.

*Hemos establecido firmes generalizaciones empíricas, pero la mayoría de ellas son tan obvias que todo niño de 10 años las conoce. Hemos hecho descubrimientos, pero ellos son sólo marginalmente sobre la memoria; en muchos casos no sabemos qué hacer con ellos, y los desgastamos con variaciones experimentales infinitas. Disponemos de un grupo de teorías de admirable fuerza intelectual pero su historia ofrece poca confianza de que aportarán algún conocimiento significativo en la conducta natural."*²¹⁶

Desde luego, el resumen de Neisser coloca a la investigación psicológica sobre la memoria en una situación difícilmente sostenible. ¿Ocurrirá como con el conductismo, que una visión más abierta del uso de la memoria y de su relevancia para la vida mental terminará por cuestionar el paradigma cognitivo completo? ¿Ocurrirá como con el concepto de aprendizaje que la memoria pierda todo contenido teórico convirtiéndose simplemente en ciertos usos que la gente hace de su pasado?

Después de más de doscientas páginas, reconociendo que una reflexión sobre la memoria las ha originado, resulta que no tenemos nada más que decir sobre ella. Y creo que

²¹⁶ U. Neisser. *Memory: What Are the Important Questions?* en Neisser (ed.). *Memory Observed. Remembering in Natural Contexts*. W.H. Freeman and Company. New York, 1982. pp. 11-12. (Las traducciones son mías).

esto mismo que me ocurre le ocurrió a Bartlett, le ocurre a Neisser y le ocurre a toda la serie de investigadores que, dándose cuenta de las insuficiencias teóricas de las investigaciones sobre la memoria, han abordado el estudio de la memoria autobiográfica o en sus contextos naturales.

Nuestra exposición en el punto 3.4. sobre *la Representación* ha de cubrir el mismo dominio que una reflexión sobre la estructura de la memoria, nuestra conclusión ofrecida al mostrar un modelo narrativo de la mente ha de ser igualmente nuestra conclusión sobre la estructura, funcionamiento y uso de la memoria.

Debemos admitir que la memoria no es sino la narración que hacemos de nuestra vida y en consecuencia, con Bruner, admitir que la autobiografía es el mejor objeto de estudio. Pero entonces, ¿el conocimiento no se iguala con el recuerdo? Y si es así, no nos delata entonces el error que ha supuesto colocar el conocimiento como eje expositivo en vez de hacerlo con el recuerdo, o ¿son exposiciones paralelas que podemos montar una sobre otra sin variación significativa? ¿Son, el conocimiento y el recuerdo, palabras sinónimas intercambiables en todo contexto?

Para responder a todas estas preguntas vamos a trazar, desde nuestro análisis de la actividad mental como la tarea consistente en construir narraciones, la concepción de la memoria subyacente a las teorías del procesamiento de la información para hacerla progresar hasta la situación extraña que nos describía Neisser y otros autores que se han interesado en memorias episódicas, autobiográficas, que la han utilizado como fuente básica de inspiración literaria, que la han alabado como la alegría de recobrar el tiempo perdido, que la han atribuido al verdadero genio artístico, como los griegos cuando hicieron a las musas hijas de Mnemósine.

Según Neisser, en el estudio de la memoria hay dos caminos. El primero consiste en encontrar mecanismos mentales básicos que puedan demostrarse en experimentos bien controlados. Esta línea de actuación, que ya veíamos criticada por Marr, precisamente cuando hablaba de la IA, es la consecuencia del éxito de las teorías computacionales. A partir de la introducción del ordenador como elemento experimental, como simulador de la actividad mental, la concepción de la memoria se generó como una extensión de la memoria computacional. En origen, la memoria de un ordenador era de dos tipos, una actual, accesible

directamente y con capacidad limitada que proyectó los conceptos de *working memory*²¹⁷, en el mejor de los casos, o almacenamientos sensoriales o a corto plazo, en el peor de ellos. Resulta básicamente una especie de pizarra o de agenda en donde el sujeto/ordenador tiene inmediatamente presente conocimientos puntuales relevantes según el tiempo y las circunstancias, resultados intermedios, la guía general del proceso, es decir, el plan, etc. Se actualiza según los procesos finalicen o se requieran nuevas informaciones. Funcionalmente, son almacenes intermedios entre los procesos mentales y un almacén indeleble en donde quedan indefinidamente registrados nuestros conocimientos.

El modelo multialmacén de Atkinson y Shiffrin consistió fundamentalmente en proyectar analógicamente los sistemas de almacenamiento de información de los ordenadores a la memoria humana. A partir de esto, el trabajo experimental se centró en indagar los mecanismos mentales que operaban en los procesos de almacenamiento y recuperación y los rastros cerebrales que dicho almacén debería producir.

La memoria así reproducía perfectamente el modelo de mente como caja-fuerte que se enfrentaba a un mundo fijo y estable, de donde recogía sus datos y los almacenaba cautelosa e imperturbablemente en la memoria. Ya hemos hablado extensamente de la dificultad de mantener estas posiciones representacionistas. Pero, sin lugar a dudas esta concepción de la memoria como almacén, como caja-fuerte, supuso un retraso importante en relación al trabajo pionero de Bartlett. El propio Bartlett, cuando explica su concepto de esquema que toma prestado del trabajo de Head, pero modificándolo precisamente en la analogía con el almacén, expresa:

"En cualquier caso, un almacén es un lugar donde las cosas se ponen con

217

Sobre Working Memory se puede consultar el artículo de Patricia S. Goldman-Rakic. Working Memory and the Mind Scientific American, Special Issue. September 1992. pp. 73-79. El trabajo inaugural es el de A.D. Baddeley y G. Hitch. Working Memory. En G. H. Bower (Ed.). The Psychology of Learning and Motivation. Vol VIII. New York, Academic Press, 1974.

Sobre la teoría clásica multialmacén habrá que remitirse al trabajo de Atkinson & Shiffrin. Human memory: a proposed system and its control processes. En K. W. Spence y J. T. Spence (Eds.). The Psychology of learning and motivation. Vol. II. New York, Academic press, 1968. Sobre memorias inmediatas, sensoriales, etc., la bibliografía experimental es inmensa, aunque como afirma Neisser, no deja de ser paradójico que los mejores resultados sobre memoria sean sobre memorias que duran menos de un minuto.

*la esperanza de que puedan encontrarse de nuevo cuando se desee exactamente como fueron almacenadas por primera vez. Los esquemas son, como hemos dicho, algo vivo, en constante desarrollo, afectados por cada trozo de experiencia sensorial de cualquier tipo que entre en el organismo. La noción de almacén debe de abandonarse tan pronto como pueda.*²¹⁸

No se si no se ha podido antes, pero desde luego el abandono de la noción de almacén ha costado mucho tiempo.

En términos muy parecidos se expresa J.A. Marina en su exposición sobre la inteligencia creadora. Si bien sus posiciones teóricas difieren en algún grado de los aquí expuestos, encuentro cierta semejanza en los fines de ambas investigaciones. Así, opina Marina:

*"La Metáfora del almacén que ha usado la psicología, ha sido nefasta, porque convertía la memoria en una dependencia cerrada, pasiva, propiedad del sujeto, cuarto de atrás de lo vivido, en vez de considerarla un estado del sujeto."*²¹⁹

Como vemos entre las quejas de Bartlett y las de Marina median más de sesenta años. La teoría multialmacén ha servido como metáfora explicativa de la memoria durante todo este tiempo, con las matizaciones procedentes del estudio experimental que parecían exigir otros subsistemas como el mencionado de la memoria en funcionamiento. La estructura, proyectada de los soportes físicos de almacenamiento de los ordenadores, estaba perfectamente definida, restaba encontrar los mecanismos cerebrales en donde residían las marcas de nuestros recuerdos. Sin embargo, reproduciendo en gran medida lo expresado en el punto 3.4. sobre *la Representación*, cuando esta metáfora de la memoria como almacén-caja-fuerte se puso en funcionamiento desde la IA, resultó, como veíamos con los sistemas de producción, lenta, costosa en recursos, difícil de mantener, etc., por lo que la investigación pasó a interesarse en cómo los recuerdos se organizaban y se recuperaban del almacén. En esta línea, a raíz de

²¹⁸ F. Bartlett. *Remembering. A study in experimental and social Psychology.* Cambridge University press, 1932, cito por la edición de 1967, pág. 200.

²¹⁹ J. M. Marina. *op. cit.* pág. 128.

los modelos generales como los marcos, E-MOP, redes semánticas, modelos de rasgos, se intentó optimizar los accesos y recuperaciones de los sistemas de almacenamiento en el intento que mencionábamos de hacer efectiva la metáfora computacional. Es indudable que de estas investigaciones se obtuvieron interesantes datos de cómo trabaja la memoria humana y a la vez, interesantes diseños computacionales.

El mencionado trabajo de J.L. Kolodner²²⁰ es significativo al mostrar como el puente metafórico que unía mente y máquina era cruzado una y otra vez en busca de datos y resultados.

Estas investigaciones nos mostraron que el recuerdo es más un trabajo de reconstrucción que de recuperación, que los recuerdos quedan organizados en esquemas prototípicos sobre los que se jerarquizan de alguna manera episodios vividos. Se adelantaron diferencias en el almacenamiento/memoria de episodios y de conceptos apareciendo ya las nociones de memoria episódica y memoria semántica²²¹, pero el sustrato estructural que seguía prevaleciendo era el almacén en donde, ahora ya solamente, huellas de los recuerdos quedaban guardadas -organizadamente- en espera de su recuperación, que, en consecuencia, eran procesos planificados y generalizables.

En esta misma evolución un ejemplo comparable lo encontramos en la tecnología de las bases de datos. Éstas, liberadas de la necesidad de constituirse en modelos estrictos del funcionamiento mental, progresaron desde los almacenamientos secuenciales a bases jerarquizadas, indexadas e incluso actualmente distribuidas. Junto a los diseños de almacenamiento surgió la necesidad de elaborar sistemas de gestión de dichas bases e incluso *interfaces* que mediaran entre estos sistemas y los usuarios.

Se avanzaron modelos de bases de datos orientadas a objetos, redes de comunicación, en fin, sistemas cada vez más dinámicos que ponían en evidencia las carencias de los modelos

²²⁰ J. Kolodner. *op. cit.*

²²¹ *cfr.* E. Tulving y D.M. Thomson. *Encoding specificity and retrieval processes in episodic memory. Psychological Review*, 1973, 80, pp. 352-373.
A.M. Collins y M.R. Quillian. *Retrieval time from semantic memory. Journal of Verbal Learning and Verbal Behaviour*, 1969, 8, pp. 240-247.
E.E. Smith, E.J. Shoben y L.J. Rips. *Structure and process in semantical memory: A featural model for semantic decisions. Psychological Review*, 1974, 81, pp. 214-241.

de procesamiento clásico.

El paso último reside en destacar que la memoria tiene un componente personal innegable que individualiza los recuerdos. Las críticas que veíamos de Kolers y Smythe vuelven a ser relevantes aquí.

Las teorías de la memoria no habían tenido en cuenta este factor esencial. Eran memorias descarnadas, en donde el yo, las emociones, los afectos -de lo que también había hablado Bartlett-, no tenían ningún papel causal. Poco a poco ciertos investigadores fueron construyendo el concepto de memoria autobiográfica²²² como aquella memoria que refiere a los recuerdos de eventos específicos, que ocurren en la experiencia diaria de un individuo, que se almacenan sin el esfuerzo de actividades dirigidas a un objetivo, y que, en la mayoría de los casos dada esta carencia de control, son procesos involuntarios. Esta memoria, por capitalizar la experiencia individual de los sujetos, fue adquiriendo un papel crucial; no solamente como un tema pendiente de investigación, sino como un importante contraejemplo a las teorías de la memoria cuyo sustrato era el concepto de almacén.

Al dotar con un papel causal al yo, a las emociones, afectos, intereses, en los procesos de recuperación/reconstrucción de recuerdos, al comprobar que las estructuras de esquemas, redes, E-MOPs, etc., propuestos como prototipos sobre los que se jerarquizaban los episodios, eran incapaces de acoger las referencias temporales, personales y emotivas de los episodios autobiográficos, al contrastar que las recuperaciones de recuerdos interactuaban con los registros almacenados modificándolos, se puso en evidencia que el modelo clásico multialmacén estaba tan alejado del uso de la memoria humana que una reflexión radical en este campo debería abrirse. La memoria volvía a ser el "*proceso incomprendido en el medio inexplorado*".

Porque el laboratorio, la simulación con ordenador estaba tan alejado del contexto natural en el que el hombre recuerda, se vio igualmente la necesidad de contextualizar los procesos a estudiar en los medios en los que se desarrollan, en la vida y en la vida personal de cada individuo que dialoga con su pasado para proyectar el futuro. Efectivamente el medio seguía estando inexplorado. La memoria es claramente un elemento vital de suma

²²² cfr. Las libros mencionados de Conway, 1990; Rubin, 1986; Neisser, 1982.

importancia, cargada de significación y emotividad. Los fenómenos de reminiscencia²²³ al estilo proustiano empezaron a interesar, se estudiaron grandes episodios de la historia al hilo de biografías cotidianas (*Flashbulb Memories*), se recuperaron declaraciones judiciales como testimonios y, en consecuencia, se revisaron las teorías clásicas.

Estas revisiones teóricas, aún sin un cuestionamiento radical del concepto de 'memoria' como veíamos en el caso del conductismo con el concepto de 'aprendizaje', partiendo de los modelos computacionales más aptos como los de Schank o Kolodner, hicieron progresar el concepto de E-MOP al de A-MOP (Conway y Bekerina, 1987).

El 'A-MOP' representa aspectos temáticos de la vida de la persona que junto con índices episódicos, recogían la variedad del contenido de la memoria. Pero pronto nuevas ideas se fueron desarrollando. El concepto de *líneas de tiempo* (Barsalou, 1988) se propuso como un eje alrededor del cual se organizaban los recuerdos. Estas líneas de tiempos de eventos a su vez se desarrollaban a partir de la consecución de objetivos propuestos por los individuos: estudios primarios, estudios universitarios, primer trabajo, boda, etc., eran hitos aglutinadores del resto de recuerdos, además eran las claves de recuperación y de indización. Por encima de estas líneas se presentaron los '*temas de vida*' (Csikszentmihalky y Beattie, 1979) asociados ya con momentos autobiográficos y con los modelos del yo. Finalmente, un paso ya sencillo de dar, fue ir evitando la noción de almacén, de organización, de recuerdos, de procesos de recuperación para integrar los procesos relacionados con la memoria -que como vemos se habían ampliado desconcertantemente- en *estructuras narrativas* (Fitzgerald, 1988). Estructuras narrativas como creaciones que interpretan, integran y definen un yo narrador-personaje que se recrea en cada repetición, en cada relato. Narraciones que recuperan del olvido los momentos vividos a requerimiento de una semejanza presente con algo del pasado en un intento de dar sentido a la experiencia, en un "*esfuerzo por el significado*"²²⁴.

El esquema de Minsky recuperó las características que Bartlett le había atribuido y

²²³ cfr. E. Salaman. *A Collection of Moments: A Study of Involuntary Memories*. London, Longman, 1970. En donde la autora repasa fenómenos propios de reminiscencia con una fuerza y belleza que dan una idea clara del efecto de estos fenómenos en la vida cotidiana.

²²⁴ cfr. F. Bartlett. *Remembering*, especialmente cap. VII. *Meaning*, op. cit.

pasó a ser más bien una historia que dota de consistencia a la relación entre la vida propia vivida y la historia abreviada que narramos en cualquier momento²²⁵, que a su vez puede modificar la propia vida como veíamos en la perspectiva transaccional que Fitzgerald le daba al concepto de *script* de Schank y Abelson.

Pero entonces, ¿qué es la vida? ¿Qué es la memoria? Acaso no estamos, al relacionar tan estrechamente estos conceptos, poniéndolos en duda. ¿Deberíamos volver a Wittgenstein cuando afirma que el proceso de recordar no es sino 'acordarnos de'?

Estamos, sí, poniendo en duda el concepto propio de memoria, y al ponerlo en cuestión, hemos cuestionado a la vez el de mundo, conocimiento, sujeto. Pero, ¿queda algún camino entonces por recorrer?

Usando palabras de Neisser:

"Yo pienso que 'la memoria' en general no existe tampoco. Es un concepto que permanece de la psicología medieval que partió la mente en facultades independientes: 'pensamiento' y 'voluntad' y 'emoción' y muchas otras con la 'memoria' entre ellas..."

Lo que nosotros queremos saber, pienso, es cómo la gente usa sus propias experiencias pasadas en el encuentro con el presente y con el futuro. Nos gustaría comprender cómo esto ocurre, la forma que toma, las variables de que depende, las diferencias entre individuos y sus usos del pasado."²²⁶

Espero que ahora la apuesta de Bruner esté más nivelada, justificándola poco a poco es posible que logremos, a costa de perder el dinero que la sorpresa pudiera aportarnos, hacerla creíble e útil. Antes de retomar la línea, convertida ahora en una espiral, que ponga en unión narración-memoria-conocimiento, me gustaría detenerme en los usos cotidianos de la memoria por parte de la gente. Aunque he seleccionado, para dar mayor fuerza a la argumentación, gente algo especial. Personas capaces de "*transfigurar la realidad vivida en irrealidad recordada.*"²²⁷

²²⁵ cfr. Craig R. Barclay. *Schematization of autobiographical memory*, en Rubin, 1986, op. cit.

²²⁶ V. Neisser. *Memory: What are the important questions?*. pág. 12. op. cit.

²²⁷ La frase pertenece a J.A. Marina.

5.2.- LOS USOS DE LA MEMORIA

Mnemósine y Leteo

De entre las fuentes del recuerdo y del olvido es donde surgirá la verdad (*alétheia*) como desocultamiento, como supresión de la anterioridad. Y no es necesariamente una relación dialéctica, sino una cooperación. Aquel que consultara el oráculo de Trofonio en Beocia, debía de beber de ambas fuentes. La Memoria es un olvido o supresión de la anterioridad. Olvidar que el pasado lo fue para hacerlo presente, comprometiendo al futuro. La Memoria no es nada sino la actividad de desvelar el episodio dormido a la luz de una semejanza del presente.

*"Mis recuerdos de aquel viaje están dispersos -como semillas, imagino, un puñado, comidos por los pájaros que nos visitan en verano, aves que emigran de recuerdos invernales, o por pájaros autóctonos que se alimentan permanentemente de recuerdos-, otros no sobrevivieron y otros se convirtieron en plantas que no pueden reconocerse ni nombrarse."*²²⁸

Posiblemente mejor que memoria tengamos que hablar de recuerdos, a lo sumo la memoria es ese cauce, la fuente que nos suministra de recuerdos porque fluyen en la corriente. Pero no es sólo el movimiento otorgado por el transcurrir de las aguas lo que dinamizan nuestros recuerdos, sino que ellos mismos, como semillas, tienen la vida propia que nuestras repeticiones le aportan conforme los integramos en las narraciones que el presente hace recurrentes.

La analogía de Frame entre recuerdo-semilla es posiblemente la más plástica con la que me he encontrado hasta ahora. Porque la semilla es algo vivo que posee dentro de ella un proceso evolutivo por el que tendrá que crecer, transformarse, reproducirse y hasta morir.

Pero igualmente la semilla requiere de un medio y de unas condiciones, su supervivencia no está garantizada, ni su identidad, su permanencia en ese estado tampoco. Algunas se perderán comidas por los pájaros a los que nutrirán de alimento y permitirán su propio desarrollo y aún otras acabarán tan transformadas que no habrá indicio alguno sobre su origen. Los recuerdos así constituyen un elemento trófico en una cadena alimenticia, aportarán el alimento cuando sea preciso, o se transformarán en otro nutriente apto para otro depredador situado más arriba en la pirámide. Los recuerdos habrán de alimentar los relatos recurrentes y estos alimentarán a los siguientes, en cada paso una transformación que permite proseguir la vida. Perduran, sí, siempre que conseguimos olvidar su momento original para hacerlos actuales, presentes aunque expectantes del futuro que los requerirá otra vez:

*"Pues la memoria, en vez de un ejemplar duplicado, siempre presente ante nuestros ojos, de los diversos hecho de nuestra vida, es más bien un vacío del que de cuando en cuando una similitud actual nos permite sacar, resucitar, recuerdos muertos; pero hay, además, mil pequeños hechos que no han caído en esa virtualidad de la memoria y que permanecerán siempre incontrolados para nosotros."*²²⁹

La memoria tiene un poder resucitante que, como afirmara Paul de Man²³⁰, interpela a todas las cosas con un "¡Lázaro, levántate y anda!". Pero que no otorga una vida dirigida sino abierta al espacio de posibilidades que permite "esa virtualidad de la memoria".

La Memoria, es cierto, no es sino una mera virtualidad en donde puede que ocurran los recuerdos, pero ese acontecer está mediatizado ora por el azar, ora por una similitud que revivirá el recuerdo, es decir, azar igualmente:

"¿Entonces qué he visto en el recuerdo? El recuerdo no es historia. El paso del tiempo no ondea como una cinta sostenida en la mano mientras el

²²⁹ M. Proust. *En busca del tiempo perdido. La Prisionera*, op. cit. pág. 156.

²³⁰ cfr. Paul de Man. "Literary History and Literary Modernity" en *Blindness and Insight: Essays in the Rhetoric of Contemporary Criticism*. Minneapolis. University of Minnesota Press, 1983, pág. 158.

*bailarán se queda momentáneamente quieto. El recuerdo se convierte en escena sólo hasta que el pasado aún no es ayer, en una serie de momentos recordados, liberados al azar.*²³¹

*"El azar se obstina en ponérmolas delante. Y entonces el azar se nos antoja muy bello, porque en él discernimos como un comienzo de organización, de esfuerzo para componer nuestra vida; y por él se nos convierte en cosa fácil, inevitable y a veces -tras las interrupciones que nos infundieron la esperanza de dejar de acordarnos- en cosa cruel, la fidelidad a unas imágenes a cuya posesión se nos figura más tarde que estábamos predestinados, y que, en verdad, de no haber sido por el azar, hubiéramos podido olvidar al principio como tantas otras."*²³²

Imaginemos que confiemos al azar la recuperación de información que cuidadosamente hubiéramos almacenado en el disco duro de nuestro ordenador, resultaría entonces difícil realizar cualquier operación; pero del azar del que nos habla Proust o Frame no es el que mira al recuerdo sino el que mira a su pertinencia, a su oportunidad para que el recuerdo sea recreado de tal manera que el presente cobre un significado preciso, aquel que a la vez reinterpreta el pasado. El azar, es el azar que impone al relato una trama que estructura el tiempo narrativo repleto de anacronismos, pues anacrónico será siempre el recuerdo cuando lo revive en el presente para ilustrarlo o para proyectarlo al futuro.

Desde luego el sentimiento de estos autores -porque más parece un sentir de la memoria que una reflexión sobre ella-, que han hecho de la memoria su herramienta artística, dista enormemente de las concepciones psicológicas que la teoría cognitiva ha ofrecido de la memoria-caja-fuerte. Su presencia aquí es evidente, porque nadie mejor que ellos para alumbrar el funcionamiento de la memoria en los usos cotidianos que hacemos de este recurso. O al menos en aquellos usos que han de configurar, como hemos visto, un significado a nuestra experiencia. Es verdad, se dirá, que otros muchos igual de importantes,

²³¹ J. Frame. *op. cit.* pág. 353

²³² M. Proust. *En busca del tiempo perdido. A la sombra de las muchachas en flor.* *op. cit.* pp. 455-456.

las palabras, los rostros, los teléfonos, no se asemejan en nada a la evocación producida por el sabor de la magdalena mojada en té o por el empedrado desigual, sin embargo, el proceso entre la diversidad de recuerdos puede aproximarse bastante. Por ahora, la idea básica que nos aportan estos textos es precisamente apoyar aquella otra que veíamos en el punto anterior de que la memoria no existe. Lo que existe son narraciones que construimos y que portamos a lo largo del tiempo, con las que interpretamos nuestros encuentros con el mundo. Narraciones reconstruidas, recreadas, revividas en cada ocasión en la que procede una nueva instancia narrativa.

"... las remembranzas no se ordenan para que se las observe y se escriba sobre ellas. Giran impulsadas por una fuerza disimulada, y las mismas y las diferentes aparecen en la superficie en momentos distintos negando con ello la existencia de una autobiografía "pura" y confirmando, para cada instante, una historia separada que se acumula en un millón de historias, todas diversas, amén de que hay recuerdos que jamás afloran. Sentada a mi escritorio, escruto las honduras de la danza, porque su movimiento es danza con estructura propia, ni buena ni mala, sino individual por derecho propio; una danza del polvo o rayos solares o bacterias o notas sonoras o colores o líquidos o ideas que el escritor, en el intento de trazar su autobiografía, apresa sólo durante un segundo."²³³

¿Cuál es esa fuerza disimulada que libera del olvido el recuerdo haciéndolo presente en una nueva coreografía algo distinta y algo común a aquella que fue? ¿Cómo logramos olvidar que algo pertenece a otro tiempo, uno pasado, para actualizarlo eternamente en el instante del presente? Porque a diferencia de la idea de Bergson, no hay duración sino momentos sincopados, relatos utilizados como materia de nuevos relatos, no hay una historia que podamos seguir continuamente conforme el tiempo avanza. Porque la memoria precisamente convierte al continuo del tiempo en una yuxtaposición discreta de momentos, "un millón de historias", que se hacen recurrentes al encuentro de una semejanza, de una similitud, es decir, una metáfora.

²³³ J. Frame. *op. cit.* pág. 140.

Memoria y Metáfora

*"Es posible hacer que se sucedan indefinidamente en una descripción, los objetos que figuraban en el lugar descrito, pero la verdad sólo empezará en el momento en que el escritor tome dos objetos diferentes establezca su relación, análoga en el mundo del arte a la que es la relación única de la ley causal en el mundo de la ciencia, y los encierre en los anillos necesarios de un bello estilo; incluso, como la vida, cuando, adscribiendo una cualidad común a dos sensaciones, aísle su esencia común reuniendo una y otra, para sustraerlas a las contingencias del tiempo, en una metáfora."*²³⁴

Es conocida la idea Proustiana de que sólo por la metáfora es posible los recuerdos y por ende el arte. De algún modo en Proust la reminiscencia está al servicio de la metáfora, pero, ¿qué papel cumple en el proceso del recuerdo? En Proust ante una sensación que *"sin la noción de su causa"* produce un sentimiento de placer o felicidad (la joié) -palabra que igualmente usa Coleridge como marca del genio creativo- y que recobra una sensación pasada, se activa un proceso de búsqueda del elemento común de ambas sensaciones y sólo podrá comprenderse cuando logren identificarse, cuando se aproximen dos sensaciones por el *"milagro de una analogía"*. Sólo entonces cuando proyectamos metafóricamente un tiempo pasado en un tiempo presente es cuando puede explicarse la sensación de felicidad como prueba de la superación de la contingencia, de la *"esencia común"*, que en la mayor parte de las veces es sencillamente el reconocimiento de que puede trazarse aún una línea continua entre momentos dispersos, entre saltos metafóricos hay una reconstrucción de la experiencia y una construcción del yo que la *"experienció"*.

Eso ofrece, no sólo la alegría de sentir que la inexorabilidad del tiempo puede superarse, sino una significación de la experiencia vivida.

La metáfora es el proceso que nos permite, al final de la experiencia, comprender que

²³⁴ M. Proust. *op. cit.* III. 889 (edición francesa).

la semejanza existente entre los episodios de la vida nos vincula a lo largo del tiempo, reconociéndonos en ellos. Reconstruyendo el presente a través del pasado, sabemos entonces, pues genera conocimiento, que existe una relación semántica que puede prolongarse entre el sujeto que experimenta el mundo hasta su posesión, hasta poder constituirse en narrador y no solamente en personaje narrado, y los eventos que le rodean.

Esta nueva introducción de la metáfora como proceso del recuerdo debemos verla de la manera amplia que nos ofrecía Johnson y Lakoff y que en el contexto proustiano ha captado magníficamente G. Genette cuando estructura los usos metafóricos de Proust en concatenaciones metonímicas, que son las responsables de producir el relato. La metáfora como proyección estática quedaría inmóvil si con ella no aportáramos los elementos contiguos, que configuran las historias en las que están inmersas las metáforas. De la misma manera el rastro metonímico permite reconstruir la narración, volverla a contar y en cada instancia, porque resulta recurrente tras la proyección, quedan integrados nuevos elementos que constituirán el orden propio de la memoria. Genette lo expresa hermosamente en las siguientes líneas:

*"El verdadero milagro proustiano no es que una magdalena mojada en té tenga el mismo gusto que otra magdalena mojada en té y despierte el recuerdo; es, más bien, que esa segunda magdalena resucite con ella un cuarto, una casa, una ciudad entera, y que ese lugar antiguo pueda, por espacio de un segundo, "conmover la solidez" del lugar actual, forzar sus puertas y hacer vacilar sus muebles."*²³⁵

Y apostilla más adelante: *"Ahí, pues, ahí solo -por la metáfora, pero en la metonimia- comienza el relato"*²³⁶

Esta conjunción entre el reconocimiento promovido por la proyección metafórica y el ornamento metonímico asociado generan conocimiento, por una parte conocimiento personalizado, signos densos que representan e interpretan la realidad, rastros neurales de

²³⁵ G. Genette. *Metonimia en Proust en Figures III. Editions du Senil, 1972. Hay traducción al castellano (por la que cito) en Lumen, Barcelona, 1989, pág. 63.*

²³⁶ *ibid. pág. 69.*

nuestros encuentros con las cosas significadas; por otra, signos convencionales que permiten nuestra memoria semántica, nuestras actividades de reconocimiento, aprendizaje y recuperación. Para la primero:

*"Pero por eso mismo también, como están presentes en aquellas de mis impresiones actuales con que tienen relación, les dan cimiento y profundidad, una dimensión más que a las otras. Y de ese modo les infunden un encanto y una significación que sólo yo puedo gozar. Cuando, en las noches estivales, el cielo armonioso gruñe como una fiera y todo el mundo se enfada con la tormenta que llega, si yo me quedo solo, estático, respirando a través del rumor de la lluvia, el olor de unas lilas invisibles y persistentes, al lado de Méséglise se lo debo."*²³⁷

Para lo segundo, deparemos una vez más en los casos, que el azar nos ha permitido documentar de hipermnésicos y comparémoslos con los casos, desgraciadamente más frecuentes, de amnésicos, síndromes de Korsakov, etc. ¿Qué tienen en común? ¿Qué tienen en común S o la ficción de Borges, Funes, con Jimmy G. o W. Thomson?²³⁸ Lo que tienen en común, de semejantes, es precisamente la imposibilidad de producir semejanzas. Generalizando, la diferencia existente en la memoria de estos sujetos no reside estrictamente en esta 'facultad', sino en el uso que hacen de ella y más precisamente en la dificultad de producir metáforas.

Jimmy G. es un paciente amnésico con síndrome de Korsakov, su vida se paró en los años cuarenta, es incapaz de registrar nuevos recuerdos. Su mente tal y como la describe Sacks es el arquetipo de mente humeana, una sucesión descontrolada de sensaciones donde el doctor de hace unos minutos es diferente del doctor que tiene inmediatamente presente. Su

²³⁷ M. Proust. *En busca del tiempo perdido. Por el camino de Swan. op. cit. pág. 223.*

²³⁸ *Se es el caso documentado por Luria en La Mente del Nemónico. op. cit. Funes el memonioso es un relato de Borges, que aún siendo ficción, expresa magistralmente las circunstancias mentales de un hipermnésico. Otros casos documentados y bien conocidos como VP, Elizabeth, Nancy o Toscanini pueden encontrarse en la recopilación de Neisser, 1982, aunque su descripción, en este caso, no es relevante. Igualmente además de los casos de Jimmy G. o W. Thomson recogidos por O. Sacks, 1987, está el correlato de Luria en "El hombre con su mundo destrozado", edición castellana de Granica editor, Argentina, 1973. También encontramos casos de amnésicos de diversa índole en la recopilación de Rubin, 1986.*

condición de mente humeana viene dada por su carencia de reconocimiento de las semejanzas, su imposibilidad de construir un relato, pues cada experiencia, cada sensación, es nueva y única, desligada del entorno metonímico en donde aparece, carente de un sujeto que se identifique conforme identifica sus sensaciones.

W. Thomson difiere de Jimmy G. en algunos aspectos, experimenta un fenómeno relativamente frecuente en este tipo de pacientes, confabula. La resistencia a su carencia de identidad, de reconocimiento, le lleva a crear historias inconexas, absurdas y completamente falsas. Cada episodio es fuente para una trama. Resistiéndose a su dificultad de dotar de significado a sus experiencias, construye un entorno significativo que le permite comprender lo que ocurre. Pero su narración son innumerables historias empezadas y nunca retomadas, como "*Si una noche de invierno un viajero te dijera...*" que, en un guiño narrativo, Italo Calvino construyó para nuestra perplejidad y nuestro enfado. Porque sólo eso puede ocasionar una secuencia de historias inconexas y no terminadas.

Los amnésicos, aun con dominio del lenguaje, son incapaces de darse cuenta de que las palabras, los conceptos, son recordatorios de las semejanzas de las cosas, precisamente aquellas similitudes que nos permiten nombrarlas con la misma palabra. Para ellos todo es único, porque no hay otro y esa carencia les convierte en desmemoriados, incapaces de aprovechar la virtualidad de su memoria, de tal forma que la temporalidad desaparece en ellos.

No deja de ser significativo que en el informe psiquiátrico realizado a Jimmy G. para verificar su amnesia, encontremos lo siguiente:

"No tengo sensación o prueba alguna de déficit histérico o "simulado". El paciente carece de medios y motivos para fingir..."²³⁹

Efectivamente, el amnésico con su memoria no sólo pierde su pasado o su presente, sino que también pierde el futuro. El espacio de simulación que es la memoria desaparece también, no hay ni medios ni motivos para fingir. Quien no se reconoce en el pasado no se podrá proyectar en el futuro, no puede construir ni planes ni narraciones que los incorporen. Básicamente su carencia es la de aquel que nunca encontrará una historia pasada en un

²³⁹ Oliver Sacks. *op. cit.* pág. 56.

momento presente. Ninguna fotografía le dirá lo que ya sabe.

Comparativamente el hipermnésico, aunque posee un mundo extremadamente rico, carece igualmente de la capacidad conceptual que nutre a las metáforas en búsqueda de analogías. Igualmente cada experiencia es única, reproducible si se quiere eternamente, pero sin posibilidad de recrearla.

*"Dos o tres veces había reconstruido un día entero; no había dudado nunca, pero cada reconstrucción había requerido un día entero."*²⁴⁰

Sus informes serán tan exactos a aquello de lo que informan que se hace imposible encontrar semejanzas, siempre dos serán distintos. Por eso su capacidad conceptual se ve imposibilitada:

*"Éste, no lo olvidemos, era casi incapaz de ideas generales, platónicas. No sólo le costaba comprender que el símbolo genérico perro abarcaba tantos individuos dispares de diversos tamaños y diversa forma; le molestaba que el perro de las tres y catorce (visto de perfil) tuviera el mismo nombre que el perro de las tres y cuarto (visto de frente). Su propia cara en el espejo, sus propias manos, lo sorprendían cada vez... Funes discernía continuamente los tranquilos avances de la corrupción, de las caries, de la fatiga. Notaba los progresos de la muerte, de la humedad."*²⁴¹

Me he permitido citar extensamente este pasaje por su fuerza, fuerza que no ha de dulcificarse por su condición de ficción pues en el trabajo de Luria, S expresa situaciones semejantes.

"Para mí es especialmente difícil cuando en un texto aparecen algunos detalles que habían existido ya en otro texto. Entonces yo empiezo en un lugar y acabo en otro y todo se mezcla. Por ejemplo, leo los "latifundistas antiguos" (obra de Gogol): "Afanásiev Ivanovich salió al porche..." Pero claro, yo ya había visto este porche con sus bancas que rechinan. Éste es el porche de Koróbochka, cuando Chichikov (personajes del cuento de

²⁴⁰ J.L. Borges. *Funes el Memorioso en Artificios*, 1944.

²⁴¹ *ibid.*

Gogol "De como fue que pelearon Ivan Ivanovich e Ivan Nikifrovich") llega a su casa... Y he aquí que Afanásiev Ivanovich se encuentra con Chichikov y con Koróbochka"²⁴²

La lectura y comprensión de textos, por supuesto de poesías e incluso de leyes científicas están vetadas para S, su mente trabaja en la constante individualización de los resultados de sus procesos, a cada sensación, cada idea le asigna una imagen y esta relación permanece para siempre. Funes o S ven, no piensan, ni recuerdan, ven los paisajes diseñados mediante la asociación de imágenes. Esto, como afirma Luria, les permite tener una memoria ilimitada. Como completo era los artes de la memoria de Giordano Bruno o Raimundo Lulio, distribuciones de imágenes en espacios imaginados que abarcaban el conocimiento completo del mundo, podían recorrerse hacia arriba o hacia abajo y hacer maravillas, pues el que sabe como son las cosas puede reproducirlas a su voluntad, memoria absoluta y magia se asocian como en S, que se gana la vida como mnemonista profesional, ¿acaso no parece magia su poder recordatorio?

Sin embargo, esta concepción explosiva de la memoria, a pesar de las evidencias que nos aportan estos sujetos, es precisamente el concepto que estamos poniendo en duda. La memoria que diseña Giordano Bruno en su arte de la memoria es una concepción espacial en donde las huellas, en formato de imagen, quedan almacenadas; como nuestros ficheros quedan grabados en los espacios libres de un disco duro, pero no es éste el uso cotidiano, el proceso de acordarnos. Como hemos intentado explicar la memoria es, a lo sumo, un espacio virtual que se puebla de relatos conforme una situación recurrente permite proyectar metafóricamente narraciones ya contadas en nuevos relatos. Las hipermemorias no recrean o redescubren los acontecimientos, los reproducen fielmente como una grabación cinematográfica ilimitada y anónima, no depositan en esa reproducción ni intención ni interpretación alguna, nada es más importante, todo lo es de igual manera, detalles o elementos claves.

"Lo que llamamos realidad es cierta relación entre esas sensaciones y esos

²⁴²

A.R. Luria. op. cit. pág. 69. El punto Debilidad (pp. 68-81) recoge asombrosos ejemplos de las dificultades de S en lo que venimos denominando capacidad metafórica, o más convencionalmente, conceptual.

recuerdos que nos circundan simultáneamente -relación que suprime una simple visión cinematográfica, la cual se aleja así de lo verdadero cuanto más pretende aferrarse a ello-, relación única que el escritor debe encontrar para encadenar para siempre en su fase los dos términos diferentes."²⁴³

Por eso la memoria tiene que ser reconstrucción, recreación, recordar es semejante a crear una metáfora, ser capaz de captar la semejanza existente para describir una situación en términos de otra mejor conocida, de suerte, que al unir mediante una historia conceptual ambas, queden transfiguradas, recreadas a partir de versiones anteriores mejorando así nuestra comprensión.

Lakoff y Johnson expresan esta dualidad que metáfora-memoria aporta a la actividad cognitiva de creación-recreación del mundo:

*"Lo que experimentamos como una metáfora es una especie de reverberación a través de la red de implicaciones que despierta y conecta nuestros recuerdos de nuestras experiencias y sirve como una posible guía para otras experiencias futuras."*²⁴⁴

A la inversa, los recursos a la evocación han de ser materias primas para las proyecciones metafóricas y con ellas creamos nuevas estructuras cognitivas. Nuestros recuerdos son reconstrucciones.

²⁴³ Proust. *op. cit.* III, pág. 889 de la edición francesa.

²⁴⁴ J. Lakoff y M. Johnson. *op. cit.* pp. 182-183.

Reconstrucción y Memoria

"Poner las cosas por escrito tal como ocurren no es ficción; debe existir el viaje que uno hace por su cuenta, el cambio de la luz que converge sobre el material, la disposición de la autora misma a vivir dentro de esa luz, de esa ciudad de imágenes gobernadas por leyes, elementos y monedas diferentes."²⁴⁵

Recordar es efectivamente como realizar un viaje, -veremos posteriormente que conocer puede caracterizarse de igual forma, sólo que mientras la memoria es el mapa, el conocimiento es la ruta en el mapa-.

La memoria es nuestro mapa, pero ese mapa estático requiere el trazado de una ruta, y esta ruta no es siempre la misma, pues ningún viajero gusta de hacer el mismo viaje, máxime cuando el mundo es grande y hay tantas cosas por ver. Al igual que la memoria, un mapa es un espacio virtual donde simulamos nuestros viajes y donde podemos reproducir los ya realizados, pero a menudo nuestro interés no es expositivo sino ejemplificante, a menudo tomamos el recuerdo de una estancia y lo relacionamos con otro momento no cronológico, quizá de otro viaje, incluso del relato que un viajero amigo nos hizo de su experiencia. Reconstruimos necesariamente porque cuando actualizamos, evocamos una experiencia, la desconectamos de su tiempo presente, olvidamos su momento y suprimimos la anterioridad a la que pertenece. Todo recuerdo es anacrónico, es el cambio de luz del que nos habla Frame, el acontecimiento pasado a la luz del momento recurrente del presente que origina la evocación, este contraste supone que tengamos que recrear el relato del pasado para hacerlo relevante. Y este es el dato que toda investigación en memoria autobiográfica nos ha aportado. Pero esto no es un dato sino la consecuencia normal de haber caracterizado a la memoria como cauce o como mapa. Efectivamente, como afirma Genette cuando revisa la temporalidad de "En busca del tiempo perdido":

²⁴⁵ J. Frame. *op. cit.* pág. 437.

"El anacronismo de los recuerdos ("voluntarios" o no) es coherente, evidentemente, con su carácter estático, en la medida en que uno y otro proceden del trabajo de la memoria, que reduce los períodos (diacrónicos) a épocas (sincrónicas) y los acontecimientos a cuadros; épocas y cuadros que dispone en un orden que no es el de éstos, sino el de la memoria."²⁴⁶

Y este anacronismo del recuerdo se extiende inevitablemente en el relato que viene a unificar todo tipo de tiempos en una temporalidad del discurso que hace a la narración una nueva creación.

Cada instancia narrativa es una creación distinta, porque la temporalidad ha variado, la cronología también. Además, como luego veremos, la función que cubra será también diferente. La luz del presente iluminará de otra manera el material. Genette más adelante lo confirma:

"Así, el anacronismo del relato es ora el de la existencia misma, ora el del recuerdo, que obedece a las leyes diferentes de las del tiempo. Las variaciones de tiempo, igualmente, son ora producto de la "vida", ora obra de la memoria o, mejor, del olvido."²⁴⁷

Es efectivamente este doble olvido, olvido o carencia de reconocimiento del recuerdo en su desarrollo, olvido del tiempo asociado al recuerdo, el que junto con la memoria impone la necesidad de que cada recuerdo sea reconstrucción, y aún sin tener en cuenta el afecto del que nos hablaba Bartlett, el interés, el contexto, etc. El olvido es lo que acompaña a los recuerdos en la corriente de la memoria, unas veces hará emerger a la superficie cierto recuerdo otras diluirá la vida entera al escurrir el recuerdo apresado.

"Muchos de mis días y experiencias de estudiante están ahora aislados de mí por esa sustancia que se destila con la vida de cada momento o por la captura que cada momento hace de nuestra vida."²⁴⁸

²⁴⁶ G. Genette. *Figures III. op. cit. pág. 209.*

²⁴⁷ *ibid. pág. 210.*

²⁴⁸ J. Frame. *op. cit. pág. 166.*

En cada narración en la que se incluye un recuerdo quedan todos los otros relocalados, cada narración constituye una nueva coreografía en donde tiempo y acontecimientos se mezclan en variaciones infinitas. Esta es la dimensión modal que los mundos posibles de nuestra actividad mental abrían a nuestro relato.

Porque los sistemas computacionales no contemplan el olvido como un agente activo de gran importancia es por lo que en gran medida no pueden describirse sino linealmente, en función de la información introducida. Pero el par memoria-olvido altera la linealidad incrementando la información, como veíamos en Bogdan, pero también decreméntándola. Ahora bien, nuestra capacidad metafórica de solapar relatos conforme nuestro ingenio permita hará impredecible en muchos casos el comportamiento del sistema:

*"El olvido no deja de alterar profundamente la noción del tiempo. En el tiempo hay errores ópticos como en el espacio... Ese olvido de tantas cosas... era su interpolación, fragmentada, irregular, en medio de mi memoria... que descomponía, dislocaba mi sensación de las distancias en el tiempo, aquí achicadas, allá aumentadas, y me hacían creerme ora mucho más lejos ora mucho más cerca de las cosas de lo que estaba en realidad."*²⁴⁹

En la vida ninguna condición *ceteris paribus* puede asegurarse, pues cada proceso recompone toda la estructura mental, los procesos mentales no pueden analizarse separadamente, los rastros cerebrales son siempre múltiples y confusos, toda nuestra actividad y toda nuestra experiencia intervienen en cada momento y eso dota a la mente de una complejidad sin precedentes que debemos admitir.

Jose Antonio Marina en el capítulo III, *La Memoria Creadora*, de su *Teoría de la Inteligencia Creadora*, coincide en afirmar esta implicación de lo anterior en lo nuevo, convirtiendo así a la memoria, como el título del capítulo indica, en creadora. Igualmente coincide en asignar a la memoria la función de mapa, si bien posteriormente matizará esta analogía, por parecerle aún demasiado estática.

²⁴⁹ M. Proust. *op. cit.* III, pp. 593-594 (edición francesa)

Desde mi punto de vista, la analogía es válida -como luego veremos- por cuanto el mapa además de orientación es un espacio de simulación. Marina no integra estas dos características pero las ideas finales resultan muy cercanas.

"Sólo mediante la información que poseemos, incorporada a nuestro organismo, sean los esquemas innatos o los esquemas adquiridos, podemos acceder a otra información, y esto sitúa a la memoria en primera línea de nuestra actividad inteligente. El libre juego con lo que sabemos nos permite adentrarnos en lo desconocido para aprender nuevas cosas. Incluso el más arriesgado explorador lleva algún mapa en su equipaje."²⁵⁰

Como vemos si la consecuencia de nuestra concepción de la memoria como espacio abierto, como la conjunción del doble olvido que supone a la vez olvidar y recordar, como un mapa que orienta nuestra actividad cognitiva y si, también, la consecuencia de nuestra categorización del proceso de recordar como la producción de metáforas en sus contextos metonímicos, es que todo recuerdo es más reconstrucción que reproducción o recuperación; entonces deberemos preguntarnos qué función adaptativa cubre esta manera de considerar a la memoria mayor que aquella otra de la memoria-almacén o memoria-caja-fuerte. Deberemos preguntarnos, progresando en nuestra justificación de la autobiografía como objeto de estudio viable para la psicología, qué aporta a la actividad cognitiva, qué consecuencias pueden derivarse del esfuerzo constante de nuestras redescriptiones. Ya ha sido indicado en numerosas ocasiones: la memoria, el recuerdo y el proceso de recordar que hemos considerado aportan conocimiento, comprensión del mundo, es decir, "tener un mundo".

²⁵⁰

J.A. Marina. op. cit. pág. 124.

Memoria y Conocimiento

Volvemos, pues, a encontrarnos con este par de conceptos cada vez más indisolublemente asociado. El conocimiento es la actividad dual de crear un mundo y de poseerlo, crearlo en una trama narrativa y poseerlo como narrador. A la vez exige depurarlo constantemente mediante interpretaciones de narraciones antiguas en otras mejores, siempre sin sobrepasar el límite que delimita la posibilidad de identificarnos a lo largo de las múltiples variaciones producidas. La memoria crea conocimiento en la medida en que con ella reinterpretamos el pasado a la luz del presente para proyectarnos en el futuro, en la medida en que el yo permanece igual y siempre variando, en la medida en que nuestras asociaciones entre recuerdos y sensaciones generen nuevas estructuras cognitivas, nueva realidad.

Mary Warnock en un hermoso libro²⁵¹ rescata y comenta el siguiente texto de Proust:

"En verdad, el ser dentro de mí que sintió esta impresión, sintió lo que tuvo en común en los días pasados y ahora, sintió su carácter extra-temporal, un ser que apareció sólo cuando, por medio de la identidad del presente con el pasado, encontró el yo en el único lugar en el que podría existir y disfrutar la esencia de las cosas, que está fuera del tiempo."

Efectivamente, el conjunto de experiencias, actitudes, intenciones, personalidad también, que constituye una persona no es en absoluto un todo coherente sino que es algo fragmentario, los estados conscientes se entrelazan con estados de sueño o inconsciencia, los momentos en donde fenoménicamente notamos nuestro trabajo como narrador se pierden en otros donde la costumbre y el hábito nos llevan inercialmente. Apariciones súbitas y descontroladas de yoés que no reconocemos emergen en la conciencia y se apoderan del gobierno de la nave, como motines a los que hay que hacer frente. Incluso malinterpretaciones o malas presentaciones en la sociedad pueden debilitar nuestra autoimagen

²⁵¹

Mary Warnock. *Memory*. Faber and Faber, Londres, 1987.

tanto como las secuelas del tiempo debilitan nuestro cuerpo, no pudiendo siquiera éste servirnos de baluarte a nuestra identidad. Sólo, como dice Warnock, *"el yo verdadero, esto es, el yo que es continuo a través de la vida, se revela sólo en el momento de experimentar dos fragmentos de tiempos juntos, el presente con el pasado."*²⁵²

Es verdad, como ya hemos indicado, que es también la memoria quien aporta la diferencia al yo creando multiplicidad de yoes, pero estos son personajes de nuestras narraciones, ya evocadas, ya proyectadas. Proust ofrece innumerables ejemplos de como, por ejemplo:

*"El yo que la quiso, sustituido ahora casi enteramente por otro, volvía a surgir, y más bien al conjuro de una cosa nimia que de una importante."*²⁵³

Pero esta duplicidad del uso de la memoria en torno al problema de la identidad personal no afecta a la idea que estamos indicando; es precisamente la posibilidad de reunir en el presente imágenes del yo en el pasado, la que asegura la permanencia de la identidad, no sólo porque nos destaca como narrador, sino, debido a la fuerza de la memoria para asegurar que el pasado no se ha perdido para siempre, porque podemos trazar el tránsito que nos ha traído allí donde nos encontramos, asegurándonos, quizá ficticiamente, que algo sustancial se está produciendo en el desarrollo de nuestra vida. Este anhelo de perdurabilidad, como veremos posteriormente, es la clave del mantenimiento de la identidad personal.

Mediante el uso de la memoria, en esa instancia fenoménica en la que el yo que recuerda se encuentra con el yo recordado, es como se produce la creación del yo narrador, sustantivizado, dialogante y enfrentado a una realidad, que de alguna manera creamos y recreamos constantemente con la intención de dotarnos de un mundo habitable:

"Dejo la taza y me vuelvo hacia mi alma. Ella es la que tiene que dar con la verdad. ¿Pero cómo? Grave incertidumbre ésta, cuando el alma se siente

²⁵² *ibid.* pág. 100.

²⁵³ M. Proust. *En busca del tiempo perdido. A las sombras de las muchachas en flor.* op. cit. pág. 247. También pág. 248, fragmento citado arriba: 4.5. *El yo como narrador y personaje.*

superada por sí misma, cuando ella, la que busca, es justamente el país oscuro por donde ha de buscar, sin que la sirva para nada su bagaje. ¿Buscar? No sólo buscar, crear. Se encuentra ante una cosa que todavía no existe y a la que ella sola puede dar realidad y entrarla en el campo de su visión."²⁵⁴

La metáfora crea la semejanza y con ella aparece una realidad recreada, nueva, transformada, ¿Cómo puede la memoria buscar -recuperar- algo que no contiene? Y sin embargo, surge mediante el esfuerzo que se ha desarrollado completamente sin la experiencia. Pero, una vez trazado el puente entre la experiencia pasada y la presente, todo un mundo metonímico rodea el encuentro con una claridad que permite leer el presente con una clara luz del pasado.

Y entonces puede verse, recorrerse como una realidad externa, como, en definitiva, nuestra experiencia.

Aquí es donde podemos ver con claridad la idea de Bartlett de que todo proceso mental está caracterizado por un "esfuerzo por el significado". Este esfuerzo lo caracteriza como "el intento de conectar algo dado con alguna otra cosa diferente".²⁵⁵

Proust, extrañado por la sensación del té y la magdalena, inundado por la alegría que le produce sin conocer la causa, no puede significar esa experiencia, no puede integrarla en su mundo. Sólo cuando la semejanza de aquella otra sensación que de niño le produjo la magdalena mojada en té que su tía Leoncia le dio, es cuando, por la proyección de un sabor en otro, comprende lo que está ocurriendo. Pero la conexión de recuerdos es precisamente lo que crea la experiencia.

Otras veces la proyección no se produce y entonces la experiencia queda en suspenso como una ficción, no adquiere el significado que es quien concede realidad al acontecimiento. Es el caso de los árboles de Hudimesnil:

"Bajamos hacia Hudimesnil, de repente me invadió esa profunda sensación de dicha que no había tenido desde los días de Combray... Pero esta vez

²⁵⁴ M. Proust. *En busca del tiempo perdido. Por el camino de Swan. op. cit. pág. 61.*

²⁵⁵ F. Bartlett. *Remembering. op. cit. pág. 227.*

*esa sensación quedó incompleta. Acababa de ver a un lado del camino en escarpa por donde íbamos tres árboles que debían de servir de entrada a un paseo cubierto; no era la primera vez que veía yo aquel dibujo que formaban los tres árboles, y aunque no pude encontrar en mi memoria el lugar de donde parecían haberse escapado, sin embargo, me di cuenta de que me había sido muy familiar en tiempos pasados; de suerte que como mi espíritu titubeo entre un año muy lejano y el momento presente, los alrededores de Balbec vacilaron también, y me entraron dudas de si aquel paseo no era una ficción...*²⁵⁶

No se ha encontrado la semejanza, no podemos aportar un suelo ya pisado a nuestra experiencia actual, de manera que no hay reconocimiento, no sabemos qué es o qué ocurre. Como cuando vemos por primera vez un objeto desconocido, una palabra ignorada, no significa nada, no conocemos en qué contexto usarla. Tendremos que crear un contexto de uso que, metonímicamente, le aporte el significado.

Este papel creador de conocimiento parece indiscutible, pero puede también recorrerse a la inversa, reconstruir, reinterpretar el pasado a la luz del presente.

*"Escribir una autobiografía, que generalmente se considera mirar atrás, también puede ser mirar a través de, porque el paso del tiempo da al ojo propiedades de rayos X..."*²⁵⁷

Efectivamente, la experiencia acumulada permite reinterpretar el pasado, construir nuevas significaciones de los momentos vividos, percibir nuevos detalles que se habían escapado porque nuestro interés no les atribuyó la condición de relevantes. Esta actividad de revisar nuestras historias pasadas, tan común en los individuos, es precisamente la de construir una nueva narración que se ajuste mejor a las circunstancias del presente. Pero no hay narración que surja del vacío sino que, como una nueva versión, el mundo queda descrito

²⁵⁶ M. Proust. *En Busca del tiempo perdido. A la sombra de las muchachas en flor. op. cit. pág. 334.*

²⁵⁷ J. Frame. *op. cit. pág. 203.*

a la nueva luz, que desde el presente, alumbró, pero ya de otra manera al pasado.

Esta función de la evocación es posiblemente la más constante en Proust, innumerables episodios logran cobrar un significado para Marcel sólo después de haber transcurrido algún tiempo. Genette también advierte este uso del recurso:

*"En efecto, la función más constante de las evocaciones en En busca del tiempo perdido, es la de venir a modificar a posteriori el significado de los acontecimientos pasados, ora cargando de significado lo que no lo tenía, ora refutando una primera interpretación y sustituyéndola por otra nueva."*²⁵⁸

Este es el eje principal de la actividad mental del hombre, construir nuevas y mejores narraciones, alrededor del cual se articulan cualquier otra tarea cognitiva. Un entorno contiguo que permite en cada momento iniciar el relato que rodee la experiencia concreta, sea para su comprensión, su explicación o su justificación. Aquel que no pueda iniciar un relato ante cualquier interpelación que se le plantee sobre un episodio de su vida quedará en la permanente ignorancia que conlleva no poder localizarse, no poder contextualizarse. Y esto es aplicable no sólo a episodios de la biografía individual, sino también al uso de ciertas palabras y no otras, de ciertos colores o vestidos, de elecciones ante alternativas, de decisiones, de planes para el futuro. Una explicación de cualquiera de estas cosas, y de otras muchas, es inevitablemente iniciar una narración que le dote de sentido.

Esto mismo es igualmente válido para nuestro deseo de comprensión de los otros, sólo cuando participamos de su pasado, de sus recuerdos, es cuando nos creemos en disposición de predecir sus futuras conductas. Sólo cuando hemos escuchado su relato nos convertimos en personas bien informadas. Esta estructura intensional de la comprensión-explicación es la que nutre a la Psicología Popular, la que desde las prácticas cotidianas de los hombres debe tener una puerta abierta con la Psicología experimental, si, de nuevo, queremos crear una ciencia que la gente pueda usar.

²⁵⁸G. Genette. *Figures III. op. cit. pág. 111.*

"Si pensáramos que los ojos de una muchacha no son más que brillantes redondeles de micas, no sentiríamos la misma avidez por conocer su vida y penetrar en ella. Pero nos damos cuenta de que lo que luce en esos discos de reflexión no proviene exclusivamente de su composición material; hay allí muchas cosas para nosotros desconocidas, negras sombras de la idea que tiene esa persona de los seres y lugares que conoce..."²⁵⁹

O también

"Y juntos los dos podríamos recorrer aquella isla, para mí tan llena de encanto porque había encerrado la vida habitual de la señorita Stermaria y descansaba en la memoria de su mirada. Porque se me figuraba que no la poseería realmente sino después de haber atravesado aquellos lugares que la rodeaban de recuerdos, velo que mi deseo ansiaba arrancar, velo de esos que la Naturaleza interpone entre la mujer y algunos seres."²⁶⁰

La Memoria aporta pues, conocimiento en cada paso, en cada acto de renovación, conocimiento como creación del yo, como creación de un mundo significativo, nuestra experiencia, como reinterpretación de esta experiencia y finalmente también extrapolando esta actividad mental como estrategia de conocimiento de los otros a los que analógicamente le concedemos un mismo uso de sus recursos.

Pero en este punto la memoria sigue siendo nada sustantivo, nada definible, no hay estructura que intervenga en nuestro uso de ella, la estructura la aporta la trama narrativa que en espacios metonímicos coloca metáforas adecuadas y que nos convierte en narradores.

Por eso no es extraño encontrar en el mundo del arte poetas vigorosos, de los que nos hablaba Bloom, personas que comprenden que en la mayoría de los casos, el sentido de la vida -si alguno hay que conceder- consiste en ser uno mismo el que cuente su historia, no dejándonos ser narrados en historias ajenas. Si logramos dejar nuestra historia bien acabada, de suerte, que ninguna otra que pretenda incluirla -a la luz de los análisis narrativos realizables- sea mejor, entonces surge el sentimiento de que hemos llevado a cabo *"lo posible*

²⁵⁹ M. Proust. *En busca del tiempo perdido. A la sombra de las muchachas en flor. op. cit. pág. 421.*

²⁶⁰ *ibid. pág. 299.*

y lo importante", hemos hecho de nosotros el mejor yo que podíamos y nadie después podrá alterarlo.

Esto, que como decía Wittgenstein no pertenece al mundo, no deja de ser una irresistible tentación de trascendencia que permite afrontar el futuro con una voluntad, precisamente porque vemos un pasado, no sólo personal sino también social, que dibuja lentamente una historia. Si somos cada uno de nosotros el que consigue escribirla conforme un diseño de argumento entonces la vida parecerá sonreírnos, si no, seremos personajes de un destino que el azar habrá urdido sin nuestro consentimiento.

Esta reflexión final viene a conectar con aquellas páginas con las que iniciaba este trabajo, con las que indicaba la intención de mostrar cómo un sujeto estructura, interpreta y visualiza el medio en el que se desarrolla, pero también cómo se maneja entre tiempo y azar.

Quizá la elección de mis sujetos experimentales no haya sido la más adecuada, porque Proust o Frame, principalmente, resultan además sujetos que, mediante su redescipción, han logrado también ofrecer el recorrido hacia "el mejor yo que podíamos", una dimensión, si se quiere ética, que desde mi punto de vista la ciencia siempre debería considerar.

Si el arte, como manifestación cultural de todas las épocas, tiene la fuerza de convocatoria y admiración que posee, aparte del confuso sentimiento estético, bien puede ser porque quizá es el camino más directo hacia esa tendencia trascendente del hombre de colocar su narración entre las inmejorables, esa idea generalizada que, desde nuestro uso de la memoria, nos convierte en creadores. Por eso, como Rorty señala en su análisis de Proust, que bien puede servirnos de resumen:

"Para quien como Proust, no es un teórico, ese problema no existe. Al narrador de En busca del tiempo perdido la pregunta: "¿Quién va a redescibirme?" no le inquietaría. Porque su tarea está concluida una vez que ha ordenado los hechos de su vida de acuerdo con su propia manera de hacerlo, una vez que ha construido una estructura a partir de las pequeñas cosas: Gilberte entre los espinos, el color de las ventanas de la capilla de Guermantes, el sonido del nombre "Guermantes", los dos caminos, las cúpulas cambiantes. Sabe que esa estructura habría sido distinta de haber muerto él antes o después, porque las pequeñas cosas por

*incluir en ella habrían sino más o menos numerosas. Pero eso no importa. Para Proust no existe el problema de cómo evitar ser aufgehoben. La belleza, por depender como depende, de que se le de forma a una multiplicidad, es manifiestamente transitoria, porque es probable que se la destruya cuando a esa multiplicidad se añadan nuevos elementos. La belleza requiere un marco y la muerte lo proporciona.*²⁶¹

Memoria-Resumen

Hasta aquí, digamos, mi estudio experimental en el que he intentado ofrecer, de la mano de grandes autores que han utilizado su memoria reflexivamente para construir historias, sus propios relatos, los usos cotidianos de la memoria.

La elección ha sido metodológica, pero reconozco que no es novedosa. Ya Freud²⁶² se sirvió de grandes autores para reconstruir sus psicologías, pero ahora está cargada de una doble intención novedosa. Primero mediante la estructura expositiva he intentado mostrar, centrándome en la memoria como recurso principal, lo anteriormente expuesto sobre la dimensión narrativa de la mente. Así haciendo activo al olvido, en esa dualidad indicada, espero haber puesto en evidencia la concepción de la memoria como almacén que producía importantes errores en el análisis de la actividad mental y que finalmente ofrecía una idea de la mente como caja-fuerte que se enfrentaba a un mundo externo, estable y fijo.

Al unir el proceso de creación metafórica con la memoria, como el recurso de donde obtenemos las *esferas-fuente*²⁶³, hemos cerrado el capítulo de cómo nos hacemos representaciones internas del mundo, es decir, de cómo creamos conocimiento, entendiendo este concepto de la forma adaptativa que venimos utilizando. Esta relación entre recuerdo-

²⁶¹ Richard Rorty. *Contingencia, Ironía y Solidaridad. op. cit. pág. 124.*

²⁶² *cfr. S. Freud. Eine Kindheitserinnerung aus Dichtung and Wahrheit, Imago, 1917.*

²⁶³ *La expresión es de M. Johnson.*

sensación actual es quien, al dotar de sentido nuestros encuentros con el mundo, logra crear una realidad. Como un elemento destacado de esa realidad creada o reconstruida aparece el yo, como un núcleo de permanencia en la evolución temporal de nuestra experiencia, el yo que en el diálogo consciente consigo mismo se sustantiviza adoptando el papel de narrador y como tal se extiende en el mundo apresado recreando historias de uno mismo y de los otros, historias que se suceden a la luz de un proyecto: arte, verdad, alegría, identidad personal en definitiva. Perseverar, reconociéndonos presentes en las historias que construimos y en la medida de lo posible convertir nuestra historia en inmejorable, imposible de integrar en otras posteriores, ser narrador de nuestro relato sin permitir que otro, que nos utilice como personaje, sea más creíble, más habitable.

Segundo, no lo olvidemos, pretendíamos que la apuesta por la autobiografía como objeto de estudio de la psicología que hacia Bruner adquiriera la condición de favorita. Para esto, hemos dado un largo rodeo:

- (1) Mostrando la estructura narrativa de la mente.
- (2) Convirtiendo a la memoria en fuente de argumento.
- (3) En consecuencia, haciendo perder a la memoria su caracterización como facultad o como almacén para adquirir otra como espacio virtual de simulación que se transporta a lo largo de la vida conforme nuevas narraciones recrean las anteriores.
- (4) Entonces resulta que memoria y vida, entendiendo esto último en el sentido amplio de creación/comprensión de nuestra experiencia en el mundo mediante nuestra actividad cognitiva, cubren un dominio semejante.
- (5) Si la vida se articula en narraciones.
- (6) Memoria y Narración se articulan en la Autobiografía.
- (7) La Autobiografía es el relato de nuestras acciones, la versión intensional de la conducta, en el mundo.
- (8) Proponíamos a la acción como el objeto de la Psicología.
- (9) Luego la Psicología puede encontrar su mejor material en la Autobiografía, precisamente en la versión inocente que nos ofrecía Bruner.

Porque como expresaba Sacks:

"Si queremos saber de un hombre, preguntamos "¿cuál es su historia, su historia real interior?"... porque cada uno de nosotros es una biografía, una historia. Cada uno de nosotros es una narración singular, que se construye, continua, inconscientemente, por, a través de, y en nosotros... a través de nuestras percepciones, nuestros sentimientos, nuestros pensamientos, nuestras acciones; y en el mismo grado nuestro discurso, nuestras narraciones habladas."²⁶⁴

Pero la pregunta que aparece ahora es: ¿Qué es una autobiografía? Si nuestra historia no es una exposición detallada, cronológica y exacta de los episodios de nuestra vida, ¿cómo se construye una autobiografía? ¿Cómo deberemos interpretarla? Numerosas preguntas surgen ahora a la luz de nuestra exposición de la memoria. Preguntas que, en la medida de lo posible, requieren respuestas.

²⁶⁴ Oliver Sacks. *op. cit.* pág. 148.

5.3.- LA AUTOBIOGRAFÍA

Si de nuestra revisión de la memoria en los usos cotidianos hemos llegado a la conclusión de que nuestras vidas, en tanto que objetos de comprensión, se estructura en una narración que no respeta ni cronología, ni temporalidad, si no son causa de nuestros relatos, sino sus consecuencias, si, también, el yo es el resultado final de nuestras narraciones, el personaje de una ficción, mejor que substrato de nuestra vida, si el olvido tiene un papel causal esencial en nuestras construcciones; deberemos inquietarnos, porque entonces la autobiografía, como aquella apuesta que hacíamos de renovación de la metodología psicológica, es al menos paradójica, aporética y posiblemente indecidible.

La Autobiografía es problemática, porque la relación que se establece entre un yo pasado y otro presente es figurativa, retórica, porque viene a convocar dos esferas inencontrables, la privacidad del autor que al identificarse con el narrador y con el personaje se hace pública, porque este tránsito desde lo público a lo privado nos deja asombrados al cuestionarnos las razones que pueden provocar tal recorrido.

Hablamos entonces del impulso autobiográfico, del espacio o acto, a veces del pacto autobiográfico y eso resulta inevitablemente paradójico. ¿Existe acaso un lugar público para una autobiografía privada? ¿Con quién hay que pactar un impulso autobiográfico? ¿Que nos mueve a hacer público lo privado?

Es igualmente figurativo, retórico, poner voz a un yo pasado. Si el yo es consecuencia de la narración, entonces el relato autobiográfico es pura ficción o entra, a pesar de todo, en el ámbito de lo factual, o quizá, ¿hay un camino que se recorre con facilidad que va desde la ficción a lo factual? Pero si lo que debe ser factual pasa a ser ficción, y lo que es ficción pasa a ser real, entonces la relación de referencialidad se pone en evidencia hasta el punto que resultará lícito conceptualizar el lenguaje del conocimiento, o del autoconocimiento, de una forma radicalmente distinta a la que durante tantos años mostró la filosofía positivista.

La paradoja se vuelve más profunda cuando alertada la sospecha podemos atravesar el espejo con la misma legitimidad con la que antes confiábamos en su reflejo. Porque si el

yo autobiográfico es una construcción que deja oculto un yo real o inexistente, igualmente la construcción puede ser desfiguración. La máscara que tapa el rostro desconocido a la vez construye el rostro y lo desfigura. La máscara que es figura, recurso lingüístico, estructura tropológica, deja la realidad desconocida, ya sea para mostrarla como nueva o para ocultarla para siempre. La máscara tal vez no mantenga ninguna relación con el rostro que encubre, sino que la máscara sea solo, a través de la relación figurativa y de la estructura retórica que la construye, nuestro único acceso y nuestro único rostro. Esta es una temible conclusión que parece, llegado a este punto, poner en evidencia el desarrollo teórico que veníamos produciendo. Conclusión que, no obstante debemos valorar detenidamente.

Antes de que el miedo no haga abandonar nuestro propósito, debemos cerciorarnos de si realmente esta situación aporética se deduce de la relación que memoria, metáfora y narración ponen en la autobiografía.

Independientemente de ciertas cuestiones temáticas que a lo largo de la historia de la crítica literaria, como disciplina que más se ha ocupado de este tipo de discurso, han centralizado el estudio de la autobiografía, como pudiera ser el problema del género, del formato, o del impulso autobiográfico, y paralelamente al acercamiento histórico que permite todo lo relacionado con el hombre por su condición social, por medio del cual la autobiografía se ha convertido en objeto y fuente de estudio a la luz de la época en que se produce, el objetivo es revisar las relaciones que la autobiografía trama entre sujeto y vida y memoria y lenguaje.

Con este objetivo declarado y presente, nuestro punto de partida se iniciará viendo cómo la autobiografía lentamente se ha ido convirtiendo en un objeto de reflexión que viene a concentrar una interdisciplinaridad sin precedentes, aunque silenciada en gran medida por cuanto la corriente principal que define la ciencia no ha deparado en la autobiografía en absoluto. Es sintomático advertir, que ya en los años cincuenta básicamente críticos literarios interesados en este género sean conscientes, asuman y trabajen con resultados que la investigación psicológica en memoria autobiográfica han llevado al ámbito científico veinte años después.

Es curioso comprobar como ya en el año 55, cuando Gusdorf publica su artículo

inaugural "*Condiciones y límites de la autobiografía*"²⁶⁵, la crítica literaria asumía plenamente las distorsiones que el proceso de recuerdo provoca en los hechos. En dicho trabajo se menciona que en un poema autobiográfico de Lamartine, "*La Vigne et la Maison*", existe una distorsión manifiesta en la memoria del autor, al indicar éste que en su casa natal existía una guirnalda de madreselva que sólo estuvo allí mucho después, cuando su mujer la plantó para reconciliar el poema con la "verdad". Si comparamos la mención de Gusdorf con la declaración que hace Neisser²⁶⁶, casi veinte años después, de su recuerdo del ataque sobre Pearl Harbor que sólo mediante una inferencia sobre la coherencia de sus creencias pudo reconocer su inexactitud, comprobamos la gran distancia existente en todos los aspectos entre estos dos ámbitos del conocimiento.

Neisser conserva el recuerdo de que el día que ocurrió el ataque él estaba oyendo un partido de béisbol por la radio, emisión que fue interrumpida para anunciarlo. Para Neisser este recuerdo era nítido y claro hasta que comprobó que en Diciembre, fecha del ataque japonés, nadie retransmite un partido de béisbol pues la temporada termina mucho antes, e incluso que en 1941 apenas existía la liga profesional de béisbol. Esta declaración de Neisser viene a colación del trabajo de Marigold Linton²⁶⁷ sobre memoria cuando efectivamente comprobó inexactitudes o distorsiones en las declaraciones de sus sujetos experimentales, comprobación que le llevó a replantearse la metodología de estudio de la memoria.

Así pues, los críticos literarios fueron conscientes mucho antes que los psicólogos de los usos reales que la gente en contextos naturales hace de su memoria. Usos que hemos intentado sacar a la luz en el punto anterior.

Cara a la ciencia estas obras de corte autobiográfico eran obras literarias, donde el valor artístico o estético prevalecía sobre el rigor o la descripción e invalidaba una mirada científica. Por eso, aunque fueran bien conocidos los errores y mentiras que Chateaubriand

²⁶⁵ G. Gusdorf. *Conditions et limites de l'autobiographie*, en *Formen der Selbstdarstellung. Analekten zu einer Geschichte des literarischen selbstopportraits. Festgabe für Fritz Neubert*. Berlín Dunckers & Humblot, 1956. Traducción en *Anthropos Suplementos 29*, Barcelona 1991.

²⁶⁶ Neisser, 1982. *op. cit. Snapshots or Benchmarks*. pág. 45.

²⁶⁷ M. Linton. *Memory for real-world events*. En D.A. Norman and D.E. Rumelhart (eds). *Explorations in Cognition*. San Francisco, W.H. Freeman. 1975.

introdujo en sus "*Memorias de ultratumba*" o que su "*Viaje a América*" se lo hubiera inventado en gran parte, nadie desde el contexto experimental de la Psicología sospechó del tipo de trabajo que se estaba realizando en memoria.

Desde que Schopenhauer entendiera la autobiografía como una forma suprema de historia por cuanto que va más allá de los acontecimientos externos de las vidas para introducirse en la voluntad y los motivos que la impulsan y la elevan al género literario propio de las artes poéticas, pareciera que la autobiografía no aportaba nada desde el punto de vista histórico, cognitivo o psicológico. A pesar de que para Schopenhauer la autobiografía era la expresión verdadera del individuo interior.

Esta distinción entre lo interior y lo exterior marcó en gran medida los primeros estudios sobre el género. Inicialmente los estudios críticos sobre las autobiografías estaban interesados en probar la veracidad de los hechos descritos, pero posteriormente el interés se fue desplazando a las intenciones que los autores tuvieron al incluirlos en una trama, pues estas intenciones, naturalmente, podían alumbrar la verdad interior del autor, el mecanismo de construcción de una identidad o las percepciones que el autor tenía de sí mismo. La autobiografía entonces contenía un contenido cognitivo que era precisamente lo esencial y lo que el crítico debía interpretar.

Efectivamente, para James Olney²⁶⁸ el estudio de la autobiografía pasa por tres fases que él hace corresponder con los tres órdenes de los que se compone la palabra autobiografía: *el autos*, *el bios* y *el grafé*.

En la etapa del *bios*, que podría situarse en el período que va desde la obra de Dilthey hasta los años cincuenta, la autobiografía se concibe como reconstrucción y forma de comprensión de una vida. Esta idea tiene efectivamente su origen en Dilthey, aunque bien pudiéramos retrotraerla, como hemos visto, hasta Schopenhauer. Para Dilthey, desde su historicismo, la autobiografía es una forma esencial de comprensión de los principios organizativos de la experiencia, de los modos de interpretación de la realidad histórica en que vivimos. También, de acuerdo con el vitalismo imperante en la época, asume que lo que hace

²⁶⁸ J. Olney. *Autobiography and the Cultural Moment: A thematic, Historical, and Bibliographical Introduction* en J. Olney (ed.). "*Autobiography. Essays Theoretical and critical*". Princeton. Princeton University Press, 1980.

comprensible una vida, además de las categorías del entendimiento, son las categorías intensionales "vitales" como el valor, el propósito o el sentido.

La autobiografía, confrontada con otras fuentes, resulta entonces un elemento de sumo interés para la comprensión de los períodos históricos. Es conocido el estímulo que para Georg Misch -yerno de Dilthey-, supuso esta idea, además del propio interés de Dilthey, para iniciar la tarea²⁶⁹, inacabada, de reconstrucción de la autobiografía desde la antigüedad.

Esta época de investigación autobiográfica va a relacionar el texto con la historia y centra su interés en la exactitud y sinceridad del autor en la narración de su vida. Para lo cual la autobiografía se confronta con otras fuentes que verifiquen los datos y episodios que recoge.

Esta intención aún funciona con bastante éxito con autobiografías de sujetos públicos de los que se espera que en la narración de sus vidas aparezcan datos inconfesables sobre sus relaciones con otros personajes públicos que constituirán escándalos de trascendencia social.

Sin embargo, retomando los resultados anteriores sobre nuestra revisión de la memoria, la autobiografía pasó pronto a la etapa del 'autos', precisamente cuando se hizo patente la imposibilidad de reproducir el pasado, de realizar narraciones fiables de las vidas de las gentes. Ahora se extiende la idea de que una autobiografía no puede leerse literalmente, sino que, leyendo entre líneas, hay que advertir las intenciones, en gran medida literarias, del autor de realizar una lectura de la experiencia, en busca de una identidad personal o de encontrar un sentido a su vivencias.

El artículo mencionado de Gusdorf supuso el cambio de época. En él encontramos ya nítidamente las inversiones de la temporalidad, que hemos mencionado anteriormente, las distorsiones de la memoria, los excesos de la imaginación, los condicionamientos retóricos que impone la narración, la ejemplaridad con la que debe mostrarse la vida, el conflicto entre lo interior, privado, y lo exterior, público. Pero aún así, para Gusdorf y para otros autores que ven un importante contenido cognitivo en la autobiografía, las autobiografías muestran inmejorablemente los esquemas estructurales y los elementos constituyentes de la personalidad, de suerte que son materiales excelentes para la antropología filosófica.

²⁶⁹ cfr. Georg Misch. *Geschichte der Autobiographie*, 4 vols. Berna y Francfort. 1949-1965.

*"En otras palabras, la autobiografía es una segunda lectura de la experiencia, y más verdadera que la primera, puesto que es toma de conciencia."*²⁷⁰

o también

*"La narración nos aporta el testimonio de un hombre sobre sí mismo, el debate de una existencia que dialoga con ella misma, a la búsqueda de su fidelidad más íntima."*²⁷¹

De esta manera, vemos como el punto de vista cambia ahora para establecer en la autobiografía una relación entre el texto y el sujeto. Pero este cambio, por otro lado imprescindible como hemos visto, es lo que coloca definitivamente a la autobiografía en la situación aporética que mencionábamos al comienzo. La autobiografía pierde la condición de material objetivo como reflejo de una época o de un sujeto fiel y a la vez fidedigno que asume plenamente su condición de autor y que establece nítidamente una relación de propiedad con la obra. Ahora, si lo que se busca es una identidad, "una fidelidad más íntima" de la experiencia, una significación de los hechos de la vida, entonces estos objetivos serán consecuencias de la narración, serán productos del relato donde el autor, desposeído de su autor-idad, aparecerá sólo al final, si aparece, pues naturalmente su presencia constituirá una entre otras posibles. La idea schopenhaueriana de una verdad íntima, que también recoge Gusdorf carece de fundamento. ¿Acaso una toma de conciencia aporta fundamento? Durante esta época del 'autos' hay algo tremendamente confuso: Desposeída de referencialidad la narración, de autoridad el autor, de veracidad los hechos, la autobiografía no es posible y sin embargo en las narraciones autobiográficas parece residir un contenido cognitivo importante al que hay que encontrarle fundamento. En esta tarea comenzarán a elaborarse nuevos temas: La relación de las autobiografías con el lector, el impulso autobiográfico que lleva a alguien a realizar, parece, una tarea imposible, el espacio autobiográfico, el acto lingüístico que supone, etc. Se investiga en qué consiste la tarea autobiográfica y qué se pretende conseguir.

En un inteligente texto de Valery, encontramos perfectamente descrito este estado de confusión que termina haciendo indecible en la autobiografía el posicionamiento entre lo

²⁷⁰ G. Gusdorf. *op. cit.* pág. 13 de la traducción castellana.

²⁷¹ *ibid.* pág. 15.

factual y la ficción:

*"No se si alguien ha intentado escribir una biografía tratando saber el instante siguiente, en todo momento, lo poco que el héroe de la obra sabía en el momento correspondiente de su vida. En suma, devolverle el azar a cada instante, en lugar de forjar una continuidad que puede resumirse, y una causalidad que puede ser convertida en fórmula."*²⁷²

El problema, entonces, es de interpretación: ¿Cómo se forja esa continuidad y esa causalidad? ¿Qué aporta? ¿Qué supone para el autor, el lector y para la obra? ¿Cuál es su fundamento? En la inmediatez del instante azaroso de la vida, como afirma Valery, no hay ni causalidad clara ni continuidad con los anteriores momentos, no hay biografía en la vida, pero, y volvemos al principio, en la intención declarada del autor que se identifica con el narrador y con el personaje hay una referencialidad que se quebranta constantemente a la vez que se afirma. ¿Qué es una autobiografía?

P. Lejeune²⁷³, en un intento por comprender, aunque sea ya debilitada, la referencialidad teórica de la autobiografía y también por fundamentar el inevitable contenido cognitivo que tal referencialidad debe poseer, ofrece una definición de autobiografía en los siguientes términos:

*"Relato retrospectivo en prosa que una persona real hace de su propia existencia, poniendo énfasis en su vida individual y, en particular, en la historia de su personalidad."*²⁷⁴

En su análisis posterior Lejeune advierte la presencia de cuatro categorías diferentes en esta definición que ponen en juego una serie de elementos. Estas son:

²⁷² P. Valery. *Tel Quel II*.

²⁷³ P. Lejeune. *Le pacte autobiographique*. París, Seuil, 1975. Hay traducciones al castellano por parte de A.G. Loureiro de capítulos de esta obra en Madrid, Debate y en *Anthropos Suplementos 29*.

²⁷⁴ *ibid.* pág. 48 de la traducción en *Anthropos*.

- (1) Forma de lenguaje: narración, prosa.
- (2) Tema tratado: vida individual, historia de una personalidad.
- (3) Situación del autor: identidad del autor y del narrador.
- (4) Posición del narrador: identidad del narrador y del personaje principal, perspectiva retrospectiva de la narración.

Lejeune es consciente de lo polémico de varias de las notas de su definición, como por ejemplo el formato que debe asumir la autobiografía. La exclusividad de la prosa parece discutible, e incluso Lejeune podría entrar en una negociación. Pero lo que es innegociable, para que una autobiografía lo sea, es la identidad que debe establecerse entre autor, narrador y personaje principal. Sólo esta identidad permite la referencialidad exigida a cualquier autobiografía. Pero, ¿cómo puede establecerse esta identidad? Lejeune es consciente de que los recursos formales del relato no pueden certificar esta necesaria identidad, ni siquiera en el relato autobiográfico clásico que se formula en primera persona. Así, lo que Lejeune va a intentar es separar el problema de la persona gramatical del de la fijación de la relación de identidad, colocando a ésta en el límite del texto, esto es, en la firma. La identidad autor igual a narrador está establecida contractualmente mediante la acción de firmar la obra.

*"En el caso del discurso escrito (...), la firma designa al enunciadador. (...) Por consiguiente, debemos situar los problemas de la autobiografía en relación al nombre propio. (...) En ese nombre se reúne toda la existencia de lo que llamamos el autor: única señal en el texto de una realidad extratextual indudable, que envía a una persona real, la cual exige de esta manera que se le atribuya, en última instancia, la responsabilidad de la enunciación de todo el texto escrito."*²⁷⁵

Claro que este acto contractual, como cualquier otro, está expuesto a falsificaciones y fraudes, pero a diferencia de otros actos contractuales, la inexistencia de elementos textuales que permitan una verificación de la firma facilita esta posibilidad. Aunque para Lejeune esto

²⁷⁵ *ibid.* pág. 51.

no es representativo, e incluso es prueba de la credibilidad que se otorga a este tipo de contrato social. Como ya afirmara Foucault²⁷⁶, el vínculo del nombre propio con el individuo nombrado y el vínculo del nombre del autor con el individuo que escribe no son isomorfos; de suerte que esta diferencia acentúa la relación contractual si se cumplen ciertas condiciones, porque:

*"Un autor no es una persona. Es una persona que escribe y publica. A caballo entre lo extratextual y el texto, el autor es la línea de contacto entre ambos. El autor se define simultáneamente como una persona real socialmente responsable y el productor de un discurso. (...) Tal vez no se es autor más que a partir de un segundo libro, cuando el nombre propio inscrito en la cubierta se convierte en el "factor común" de al menos dos textos diferentes y da, de esa manera, la idea de una persona que no es reducible a ninguno de esos textos en particular, y que, capaz de producir otros, los sobrepasa a todos."*²⁷⁷

La firma entonces requiere de un "espacio autobiográfico"²⁷⁸, aunque este requerimiento parece algo dado en el momento en que se constata la diferencia entre nombre propio y nombre de autor. En cualquier caso esto no va a menguar, por regla general, la relación que se proyecta desde el narrador al autor mediante la firma de un contrato.

Como vemos, en primera instancia, Lejeune salva la posibilidad de la autobiografía mediante un recurso extratextual, o en el margen del texto, que, aun dejando indefinida la relación de identidad entre autor-narrador imprescindible para la autobiografía, queda postulada según una lógica, bien conocida y operante, basada en la firma y el contrato. Salva, pues, la identidad del acto de la enunciación, pero la vocación referencial de la autobiografía no puede detenerse en el hecho de la enunciación sino debe quedar incluida, por más y

²⁷⁶ cfr. M. Foucault, *¿Qué es un Autor?* Boletín de la Sociedad Francesa de Filosofía nº 62-63, 1969, Librairie Armand Colin, París. Hay traducción en castellano en *Creación* 9, Octubre 1993. A pesar de este dato las posiciones de Lejeune y de Foucault, como veremos más adelante difieren notablemente.

²⁷⁷ Lejeune. *op. cit.* pág 51

²⁷⁸ La expresión es del propio Lejeune. Un trabajo muy interesante que explora este concepto es el de Nora Catelli. *El espacio autobiográfico*, Lumen, Barcelona, 1991.

mejores motivos, en el hecho del enunciado:

"La biografía y la autobiografía son textos referenciales: de la misma manera que el discurso científico o histórico, pretenden aportar una información sobre una "realidad" exterior al texto, y se someten, por lo tanto, a una prueba de verificación."²⁷⁹

Desde luego, superada la época del bios, "el pacto referencial" incluido en la autobiografía no es la fidelidad, pero tampoco la verosimilitud, que no aportaría nada al campo de lo factual, sino que es "la semejanza a lo real". La verdad queda matizada por el olvido, por el acceso al conocimiento, por las distorsiones voluntarias o involuntarias. Lo descrito no es real ¿cómo iba a ser?, pero tampoco tiene "efecto de realidad", algo propio de la ficción, basta con ser "imagen (figura) de lo real".

Como quiera que sea, lo que se está exigiendo ahora es afirmar la igualdad entre narrador y personaje, entre el enunciador y lo enunciado en el texto. El nombre de autor, la firma remite al narrador, pero por transitividad no podemos pasar a afirmar la igualdad entre autor y personaje a menos que antes podamos establecer alguna fidelidad o exactitud entre narrador y personaje. Pero para poder hacer esto es claro que Lejeune tiene que proponer una instancia más además de las ya conocidas de autor, narrador y personaje, un cuarto término también extratextual por medio del cual lo que se enuncia sea "imagen de lo real".

Es necesario un modelo o prototipo de lo que pasa por real, de tal manera que el personaje puede convertirse en un ejemplar o instancia de ese modelo. Lejeune entiende efectivamente por modelo "lo real al que el enunciado quiere parecerse". Si es así, la relación personaje-modelo no puede ser de igualdad sino de semejanza.

Dicho de otra manera, al coincidir el sujeto de la enunciación con el sujeto del enunciado existe una identidad, pero esa identidad implica cierta forma de parecido. Por ejemplo, el narrador cuando relata sucesos del pasado, a pesar de ser él mismo, debe mantener una relación de semejanza con el sujeto enunciado en el marco de un modelo de realidad, en este caso quizá de la evolución de "la vida individual" o de la "historia de la

²⁷⁹ Lejeune. *op. cit.* pág. 57.

personalidad".

Pero aquí, la maniobra de Lejeune parece algo contradictoria pues la semejanza requiere dos términos, mientras que la identidad sólo uno, y entonces aquélla parece eliminar a ésta. Lo que pretende evitar Lejeune, que sería fijar la referencia de un modo metafórico, parece inviable a menos que, paso seguido, se reformule la noción de identidad que sustenta a la semejanza y pase a considerarla "*relación de relaciones*" de tal manera que:

*"Vemos entonces que la relación designada por "=" no es en absoluto una relación simple, sino, sobre todo, una relación de relaciones; significa que el narrador es al personaje (pasado o actual) lo que el autor es al modelo; (...) Si el narrador se equivoca, miente, olvida o deforma en relación a la historia (lejana o casi contemporánea) del personaje, ese error, mentira, olvido o deformación tienen simplemente, si los percibimos, valor de aspectos, entre otros, de una enunciación que permanece auténtica."*²⁸⁰

La relación, pues, que articula identidad y semejanza es una relación que no puede representarse linealmente:

"El Narrador es al Personaje lo que el Autor es al modelo."

Y así Lejeune, como excepciones a la regla, asume los casos de superchería, por parte de la identidad, y los de mitomanía, por el lado de la semejanza. Y puestos a entender este hallazgo resultará que el espacio autobiográfico impregna toda suerte de discurso. Pero esto es posible sólo en la medida en que algo o alguien certifique esa relación de semejanza. ¿A quién le corresponde ese dudoso honor? Al lector. Es el lector el encargado de afirmar la semejanza.

El recurrir al lector, otro elemento extratextual como la firma, incrementa la idea de que el género autobiográfico es un género contractual. Una autobiografía es un contrato propuesto por el autor al lector que determina el modo de lectura del texto y, literalmente, "*que engendran los efectos que, atribuidos al texto, nos parece que lo definen como*

²⁸⁰ Lejeune. *op. cit.* pág. 58.

autobiográfico." Y concluye Lejeune:

*"La historia de la autobiografía sería entonces, más que nada, la de sus modos de lectura. (...) Si, entonces, la autobiografía se define por algo exterior al texto, no es por un parecido inverificable con la persona real, sino por el tipo de lectura que engendra, la creencia que origina, y que se da a leer en el texto crítico."*²⁸¹

Sin embargo, esta conclusión más que poder fundamentar la posibilidad de la autobiografía a partir de un contenido cognitivo que se hace público, esta vez en un contrato, parece claro que lo que produce es una disolución aún mayor del sujeto. Como veremos posteriormente en el trabajo de De Man, Lejeune no logra evitar que la metáfora se introduzca en la referencialidad inducida externamente por el lector, que especularmente se enfrenta ahora con el autor, desplazando pero no superando, esa estructura especular. En consecuencia, tenemos que volver a un sistema de tropos justo cuando Lejeune pretendía haberlo abandonado²⁸².

El trabajo de Lejeune, inscrito en el momento del *autos* y forzado a encontrar un análisis que supere las aporías con las que se enfrenta la autobiografía, parece claramente inviable. Una confrontación con un análisis más profundo sobre la idea de autor, como la realizada por Foucault en el trabajo mencionado anteriormente, pronto nos permitiría contemplar cómo la función de la firma que Lejeune le concede es bastante acrítica. Por el otro extremo, comprobamos que la acción del lector, lejos de restaurar un sujeto originario, lo oculta en un entramado textual que *"nunca remite exactamente al escritor, ni al momento en que se escribe, ni al gesto mismo de su escritura; sino a un alter ego cuya distancia con el escritor puede ser mayor o menor y variar en el curso mismo de la obra."*²⁸³

²⁸¹ *ibid.* pág. 61.

²⁸² *cfr. Paul de Man. Autobiography as De-Facement, en Modern Language Notes, 94(1979), 919-930. Hay traducción en Anthropos Suplementos 29.*

²⁸³ *M. Foucault. op. cit. pág. 53 de la traducción castellana.*

Elizabeth Bruss en su *Actos Autobiográficos*²⁸⁴ se coloca con una intención semejante a la de Lejeune de aportar una posibilidad a la autobiografía y un fundamento al contenido cognitivo que parece contener y transmitir. A diferencia de Lejeune, Bruss elige la teoría de los Actos de Habla de Searle como modelo teórico en donde inscribir el trabajo autobiográfico. Con este soporte teórico lo textual desempeñará un papel más relevante en el reconocimiento de la autoridad y de la referencialidad, pero aún lo textual se ofrece a una audiencia que debe interpretarlo, basándose en las estructuras textuales que el lenguaje como institución deja públicas.

Sin embargo, entre Bruss y Lejeune hay una diferencia más importante que anuncia ya la indecidibilidad referencial de la autobiografía que encontraremos posteriormente en De Man.

Como hemos visto, Lejeune requería de un modelo de realidad que quedaba inscrito en el lector mediante el cual podía juzgarse la ejemplaridad de la relación entre el enunciante y lo enunciado. Con esto lograba salvar la referencialidad de la autobiografía. Pero esta maniobra era extratextual, con ello, no obstante creía Lejeune, se evitaba tener que recurrir a la metáfora como figura. Esto, como también hemos visto, es una maniobra que desplaza, pero no evita el uso del tropo, pues lo único que consigue es duplicar el texto, el escrito por el autor y el leído por el lector, y además para volver a unirlos, metafóricamente, la narración y su personaje-narrador-autor quedaban convertidos en ejemplos.

Al contrario, Bruss integra en el autobiógrafo el doble papel de ser origen de la temática y fuente de la estructura textual. Y siendo así es indudable que:

*"el individuo que se ejemplifica en la organización del texto pretende compartir la identidad de un individuo al cual se hace referencia a través de la temática del texto."*²⁸⁵

Por lo tanto, lo primero que aporta una autobiografía es un ejemplo de su

²⁸⁴ E. Bruss, *Autobiographical Acts. The Changing Situation of a Literary Genre*, Baltimore y Londres. The Johns Hopkins University Press, 1976. Parte de esta obra está traducida en *Anthropos Suplementos* 29.

²⁸⁵ E. Bruss, *op. cit.* pág. 67 de la traducción castellana. (El subrayado es mío).

"epistemología y destreza personal" o en los términos de De Man de "la estructura topológica que subyace a toda cognición" y espera que como reflejo de esta organización textual pueda compartirse la identidad del personaje y en consecuencia construir una referencia entre autor y personaje, aunque me temo que ya tendrá que ser una referencia metafórica, tal y como veíamos, y veremos más claramente después, empleando este término de la obra de Ricoeur.

Sin embargo, apoyándose en la teoría de los Actos de Habla, Bruss espera que la temática del texto permita reconvertir la referencialidad metafórica que el autor proyecta en el texto en una referencialidad literal, que finalmente pueda aclararnos algo sobre la intención, fin, sentimiento o emoción del autor al producir su acto autobiográfico. Pero definitivamente creo que esto no es posible, adelantando lo que intentaré probar más tarde.

En general, para retomar la interpretación que hacía Olney sobre la historia del estudio de la autobiografía, la etapa del *autos* se caracteriza porque los autores que se ocupan de la autobiografía, intentan probar la posibilidad de la misma y fundamentar su capacidad cognitiva apoyándose en alguna ciencia o segmento de ella. No sólo Lejeune que lo hace basándose en el Derecho o Bruss en la teoría de los Actos de Habla o Gusdorf que lo hacía en la antropología filosófica, como hemos visto, sino también otros autores como Paul John Eakin que recurre a la psicología o Paul Jay que lo hace en la Filosofía.²⁸⁶

Pero, parece que esta estrategia lo único que hace es demorar el enfrentamiento con los textos autobiográficos, en sus constituciones lingüísticas y retóricas, lugar donde, una vez asumidas las aporías del género, puede arrojarse alguna luz o apagarla definitivamente en relación con el espejismo del yo y con el poder cognitivo de la autobiografía, objetivos por los que habíamos venido a parar a este punto, sopesando la posibilidad de que la apuesta de Bruner fuera ganadora.

²⁸⁶

Cfr. Paul Jay, *Being in the Text. Self-Representation from Wordsworth to Roland Barthes*. Ithaca, Cornell University Press, 1984 y Paul J. Eakin, *Fictions in Autobiography, Studies in the Art of Self-Invention*. Princeton, Princeton University Press, 1985

5.4.- AUTOBIOGRAFÍA Y LENGUAJE: EL CASO DE PAUL DE MAN

Efectivamente, según veíamos en el estudio histórico de la autobiografía de Olney, el tercer período histórico, en el que podíamos colocarnos en la actualidad, se centra en el *graphé*, en el propio texto y en su lenguaje. El teórico decide asumir todas las aporías y paradojas que el texto autobiográfico entraña y recurrir a la constitución lingüística del mismo para comprender el contenido cognitivo, el espejismo del yo, el problema de la referencia, etc. Definitivamente, parece asumirse que ningún soporte extratextual puede fundar el poder constitutivo de la autobiografía para la creación/comprensión de una vida. Memoria, metáfora y lenguaje son los elementos que estructuran el texto y más allá de ellos no encontraremos ningún significado extratextual, ninguna interpretación válida de las intenciones, los deseos o actitudes de sus autores, porque precisamente carecemos de un medio para decidir que el paso del texto a la realidad esté fundado en una referencialidad literal, porque esta mediación sólo podía atribuirse al texto, y, en consecuencia, no hay tránsito posible. El signo no nos lleva a un significado sino a otro signo y ello es así porque el acto mismo de escritura parece reproducir esta falta de mediación. No hay referente más allá del texto mismo y en consecuencia el paso del *Bedeutung* fregeano al *Sinn* parecen igualarse.

Este es el resultado, que conmocionando el dominio de estudio que estamos tratando, parece haber obtenido Paul de Man en su *Autobiografía como Desfiguración*.

De Man parte de la asunción de que la vida produce la autobiografía de la misma manera que un acto produce sus consecuencias. Pero, entonces se pregunta si no está igualmente justificado pensar que es el proyecto autobiográfico el que determina la vida. Si es así, naturalmente, la producción autobiográfica resulta gobernada por los requisitos técnicos y los recursos del autorretrato.

"Y, puesto que la mimesis que se asume como operante en la autobiografía es un modo de figuración entre otros, ¿es el referente quien determina la figura o al revés? ¿No será que la ilusión referencial proviene de la estructura de la figura, es decir, que no hay clara y simplemente un referente en absoluto, sino algo similar a una

*ficción, la cual, sin embargo, adquiere cierto grado de productividad referencial?*²⁸⁷

En nuestros comentarios sobre la metáfora hemos aludido a la posibilidad de una referencialidad metafórica, de un tránsito desde la impertinencia a la pertinencia semántica, de la metáfora viva a la metáfora muerta, pero no hemos explicado adecuadamente estas relaciones. En verdad, no tenía intención de extenderme en este aspecto, sin embargo ahora, antes de continuar con la exposición demaniana, me veo en la necesidad de aclarar esta productividad referencial de los modos de figuración. Pues este análisis nos permitirá comprender mejor cómo el lenguaje en tanto figura pierde la referencia y a la vez es la propia estructura figurativa la que construye una nueva referencialidad, aunque ésta ya no es una relación unívoca o localizada en una historia, sino una relación especular incluida en la propia estructura lingüística.

Para ver como figura y referencia se relacionan vamos a volver a la obra de Goodman, *Languages of Art*, pero deteniéndonos ahora exclusivamente en su teoría de la denotación generalizada, que era para Goodman un punto crucial en el análisis de los símbolos. No olvidemos que su posición extensionalista y nominalista le llevó a reducir toda operación simbólica al marco de la función de referencia. O Como expresaba Goodman, *work* y *world* se corresponden.

Su primer análisis le lleva a investigar la aplicación literal de un símbolo que resuelve dividiéndola en dos formas diferentes de creación de referencia:

- (1) Por **Denotación**: Que es un movimiento que va de los símbolos a la cosa y que consiste fundamentalmente en colocar etiquetas sobre ocurrencias. Así, por denotación los símbolos no-verbales representan la realidad en el arte, mientras que los símbolos verbales describen la realidad. La extensión lógica de esta denotación puede ser múltiple, singular e incluso nula para referentes inexistentes. Y, en general, su campo de aplicación son los objetos y los acontecimientos.

²⁸⁷

Paul de Man, *op. cit.* pág 113 de la traducción castellana.

- (2) **Por Ejemplificación:** Que es el movimiento inverso, de la cosa al símbolo, y consiste en designar una significación como lo que posee una cosa. Ejemplificar es ser denotado, poseer lo significado en la etiqueta, es decir, ser una muestra, para el caso de los símbolos no-verbales y de los verbales, aunque éstos también funcionan como predicados ejemplificados. Un signo verbal es denotado por lo que ejemplifica.

Ahora bien, esta segunda forma de referencia es la que permite pasar de la aplicación literal a la aplicación metafórica de un símbolo. Y ello se produce por la transferencia de la posesión.

La Metáfora es una transferencia que afecta a la posesión de los predicados por algo singular, más que a la aplicación de esos predicados a algo. La metáfora entonces es el resultado del funcionamiento invertido de la referencia al que se le añade una operación de transferencia. De tal manera, por ejemplo, a Aquiles se le transfiere ciertas notas o propiedades que posee el león convirtiéndose así en ejemplo o mejor en figura de la valentía, la fuerza, etc. La figura es un uso predicativo en una denotación invertida. Por eso el autobiógrafo, al convertir en ejemplo de vida su narración, figuradamente construye una vida denotada por lo que ejemplifica. Esta es la necesidad de Lejeune y de Bruss de apelar a un modelo o ejemplo para asegurar la realidad de la vida autobiografiada.

Este esquema trazado por Goodman para la referencia por la ejemplificación que convierte los enunciados metafóricos en figuras puede generalizarse para abarcar toda una estructura tropológica que funciona en el lenguaje. Basta con percibir que la metáfora comprende también al esquema -conjunto de etiquetas que se correlacionan con un reino, conjunto de objetos-.

La metáfora despliega entonces el poder de reorganizar la visión de las cosas, de aportar nuevas referencias al presentar nuevos significados, cuando es un reino entero el que se transpone. Un ejemplo típico es la transposición de los sonidos en el orden visual o el de los colores en el de los sentimientos.

Luego, atendiendo a la noción de esquema o reino, podemos clasificar las transferencias de un reino a otro según se produzcan y obtener una generalización teórica de

las figuras o tropos. Así podemos distinguir, sin ser exhaustivos, tres grupos:

I.- Transferencias de un reino a otro sin intersección.

De Persona a Cosa: Personificación.

De Todo a la Parte: La Sinécdoque.

De la Cosa a La Propiedad: La Antonomasia.

II.- Transferencias de un reino a otro con intersección.

El desplazamiento hacia lo alto: La Hipérbole.

El desplazamiento hacia lo bajo: La Lítote.

III.- Transferencias sin cambio de extensión.

La Inversión en la Ironía.

No es el de Goodman el único intento de comprensión y clasificación de los enunciados figurados que produce el lenguaje, y no se expone aquí como apuesta definitiva sino como herramienta sumamente útil y eficaz para la comprensión de los problemas de la autobiografía, que tal y como hemos visto se producían cuando, al analizar los usos de la memoria, comprobábamos la progresiva des-autorización que se producía en el relato autobiográfico. Pero, ¿cómo se produce esta pérdida de referencialidad y cómo convertido el hecho en figura se obtiene otra distinta? Y, volviendo a De Man, ¿Cómo esta *productividad referencial* puede analizarse?

Para la primera pregunta encontramos en Ricoeur, al hilo del trabajo de Goodman, una respuesta sólida y sencilla.

Según Ricoeur²⁸⁸ una interpretación literal del enunciado metafórico destruye el sentido literal, lo que produce inmediatamente una destrucción de la referencia primaria. Ahora bien la autodestrucción del sentido es una innovación de sentido a nivel de todo el enunciado producida por la necesidad de una interpretación figurada. Es a esta innovación a la que Ricoeur denomina *Metáfora Viva*. Es entonces, cuando surge una interpretación figurada, haciendo aparecer una pertinencia semántica nueva sobre las ruinas del sentido literal, cuando se suscita también un objetivo referencial. De tal manera al sentido metafórico

²⁸⁸

Cfr. P. Ricoeur, *La Metáfora Viva*, op. cit. especialmente Estudio VII, *Metáfora y Referencia*.

le corresponderá una referencia metafórica.

Ajustemos esta vía al caso de la autobiografía. Sabemos que antes de comenzar a narrar la vida, como veíamos en el texto de Valery, solo existe desconocimiento, sin embargo transferimos, mediante la construcción de una trama, a la secuencia inconexa de acontecimientos y episodios las propiedades de una vida y entonces, con un nuevo sentido, aparece la vida autobiografiada como muestra, como ejemplo, con una referencialidad individualizada que convierte un modelo de vida en 'mi vida'.

Por eso cuando Ricoeur retóricamente se pregunta:

"La suspensión de la referencia real es la condición de acceso a la referencia del modo virtual. Pero, ¿qué es una vida virtual? ¿Puede haber una vida virtual sin un mundo virtual en el que sea posible vivir? ¿No es función de la poesía suscitar otro mundo, un mundo distinto con otras posibilidades distintas de existir, que sean nuestros posibles más apropiados?"²⁸⁹

Permitáseme reformular esta pregunta en los siguientes términos:

¿No es precisamente la autobiografía la que de un mundo real hace un mundo virtual, abriendo lo que fue a lo que puede ser, lo que pasó a lo que puede pasar? La autobiografía es igualmente una pérdida de referencia real para acceder a otra virtual, como ejemplo o muestra de una serie de acontecimientos que poseen el sentido por el que el autobiógrafo atrapa/construye su vida y como tal, expresándola -pero, expresar no es sino una transferencia metafórica de una posesión- deja abierta o exige la interpretación no de la realidad o fidelidad, sino de la posibilidad, de la habitabilidad. Las vidas, como las metáforas, gustan o no. Y gustarán en la medida en que la virtualidad sea o parezca (figura de realidad) más o menos posible, habitable.

En la autobiografía es en la pérdida de la referencia, de la autor-idad, cuando surge una innovación de sentido a partir igualmente de una interpretación. Este sentido cubre los dos niveles involucrados, autor y lector. Para el autor el sentido que aparece al recurrir a una estructura tropológica -poner voz a los muertos, reinterpretar el pasado a la luz del transcurso

²⁸⁹ *ibid*, pág. 309

del pasado o de su dilatación hasta el presente o simplemente por la elección significativa de ciertos acontecimientos, transportar atribuciones, suponer identidades parciales o encontrar correspondencias- viene producido por la alegría de la que nos hablaba Wordsworth o Proust, por pensar que hemos recobrado el tiempo perdido, que nos hemos redescrito, que hemos sobrevivido a la muerte. Y por encima de esta aspiración, de entre la propia estructura tropológica del texto aparece una nueva referencia, 'mi vida', que contempla en una "continuidad resumible y en una causalidad formulada" un sujeto que la ha vivido porque la ha contado.

Para el lector su tarea consiste en, suponiendo que lo leído ha ocurrido y aún con la esperanza de advertirlo en los hechos accesibles a él, no como juez que verifica, sino como un nuevo ejemplo, una nueva instancia del modelo, comprobar la estructura tropológica vertida a la luz de la suya propia. De tal manera que la interpretación será el gusto por la habitabilidad o el disgusto por lo contrario.

Retomemos de nuevo el trabajo de De Man en el intento ahora de analizar la "productividad referencial".

La autobiografía, para De Man, no es un género o un modo sino una figura de lectura y de entendimiento que ocurre en alguna medida en todo texto. Porque el momento autobiográfico es un momento especular en el que dos sujetos -el que dice yo y quien escribe yo, entre el yo del pasado y el yo del presente, entre lo muerto y lo vivo, entre los muertos y los vivos- se encuentran implicados en un proceso de lectura, en el cual se determinan mutuamente por una sustitución reflexiva mutua. Pero ese momento especular no es una situación o un acontecimiento sino la manifestación, al nivel del referente, de una estructura lingüística, que revela una estructura tropológica, que invade toda cognición, incluido el autoconocimiento. Así, por un lado, el lenguaje como tropo produce privación, dice De Man, es siempre despojador. Pues el lenguaje como figura no es la cosa misma sino su representación, la imagen y como tal -añade De Man- es silencioso y mudo como toda imagen. Por eso, y llegamos al momento clave:

"El interés de la autobiografía, por lo tanto, no radica en que ofrezca un conocimiento veraz de uno mismo -no lo hace-, sino que demuestra de manera sorprendente la imposibilidad de totalización (es decir, de llegar a ser) de todo sistema textual conformado por sustituciones

tropológicas.

*Las autobiografías [...] declaran abiertamente su constitución cognitiva y tropológica, pero se muestran también ansiosas de escapar a las coerciones impuestas por ese sistema.*²⁹⁰

Para De Man esta tendencia a proyectarse en lo extratextual es lo que ha llevado a autores como Lejeune o Bruss a pasar a la acción, a la realidad y para ello buscan un fundamento teórico como el derecho o los Actos de Habla, pero como vimos, esta estrategia sólo desplaza el problema. Antes de proseguir esta línea, que es en último término una reflexión sobre la indecibilidad del lenguaje, adentrémonos brevemente en la ilustración que hace De Man de estas tesis analizando los *Essays upon Epitaphs* de Wordsworth.

Para De Man, el tropo de la autobiografía es la prosopopeya, la ficción de un apóstrofe a una entidad ausente, muerta o sin voz, por la cual se le confiere el poder de la palabra y se establece la posibilidad de que esta entidad pueda replicar. Por medio de la prosopopeya, un nombre se convierte en rostro y, en consecuencia, la autobiografía *"se ocupa del conferir y del despojar máscaras, del otorgar y deformar rostros, de figuras, de figuración y de desfiguración."*²⁹¹ Porque al hacer hablar a los muertos los vivos se quedan mudos, el lenguaje figurado es entonces privación, pero no privación de la vida sino de *"la forma y sentido de un mundo que sólo nos es accesible a través de la vía despojadora del entendimiento"*. Y termina De Man su artículo con las siguientes palabras:

*"La muerte es un nombre que damos a un apuro lingüístico, y la restauración de la vida mortal por medio de la autobiografía (la prosopopeya del nombre y de la voz) desposee y desfigura en la misma medida que restaura. La autobiografía vela una figuración de la mente por ella misma causada."*²⁹²

Las tesis demanianas parecen poner de manifiesto algo que veníamos atisbando desde que afirmábamos que la mente posee una estructuración narrativa y funciona mediante la

²⁹⁰ Paul de Man, *op. cit.* pág. 114 de la traducción castellana.

²⁹¹ *ibid.* pág. 116.

²⁹² *ibid.* pág. 118.

confección de narraciones, desde que la concepción de la memoria como caja-fuerte parecía no encajar en las investigaciones sobre memoria autobiográfica ni en los usos de la memoria. Efectivamente, el yo no es el soporte de una vida, sino el resultado de su narración. Y como tal es tanto construcción como desfiguración. Pero también la vida, la secuencia causal de acontecimientos que una trama estructura en una secuencia temporal, se compone tanto de privación como de restauración.

Esto tiene obviamente una cara constructiva, la de la máscara que pone rostro, por la que vemos como un yo convertido en narrador recrea su vida, dotándola de un sentido, construyendo un sentido, superando una muerte física, reconociéndose en la tiranía de la igualdad como héroe, personaje de un relato que se pone como ejemplo. Incluso aún en la virtualidad que reduce una existencia a ficción en los procesos de lectura, de audición, esa virtualidad queda actualizada por otro que reconoce, mediante comparación, una estructura cognitiva capaz de producir una referencialidad nueva, una recomposición de la vida vivida al hilo de la composición de la vida contada. Desde este punto de vista la apuesta inocente de Bruner es ganadora, porque efectivamente lo que importa y transita en cada instancia narrativa es la manera de estructurar unos acontecimientos, de valorarlos, de compararlos, de recrearlos, de tal manera que mucho más allá de una mera secuencia o registro documental de hechos en la autobiografía encontramos, no tanto una referencia extratextual que conduzca a intenciones, actitudes o gustos, sino el resultado de un proceso cognitivo por el cual se tiene un mundo. Las autobiografías no sirven como objetos para un análisis terapéutico, como las había empleado Freud o el psicoanálisis, sino que son muestras de una actividad cognitiva que se refleja en la estructura lingüística y especialmente en las proyecciones retóricas. Los resultados obtenidos aquí sugieren que las autobiografías pueden ser útiles para un acercamiento psicológico si este acercamiento es textual, formalista, mejor que extratextual. Pues no tenemos ninguna confianza en que podamos pasar de la narración a la acción, de la gramática a la lógica, de lo sintagmático a lo paradigmático. Y esto viene a traernos la consecuencia trágica de los planteamientos de manianos, -la máscara que desfigura-, aquella que afirma *"la imposibilidad de totalización de todo sistema textual conformado por sustituciones tropológicas."* Por esta vertiente reunimos las ideas de Johnson y Lakoff sobre el funcionamiento de nuestros procesos de comprensión del mundo, la idea nietzscheana de

que la ciencia es sospechosa de olvidar su origen, las concepciones del lenguaje como teorías momentáneas de Davidson y también la propuesta activa de Rorty que desde la indecibilidad pretende hacernos tanto más inalcanzables como sea posible.

La doble cara de la concepción del lenguaje, y por ende de los procesos de comprensión, que De Man deja entrever en su tratamiento de la autobiografía nos expone al riesgo de arrojarnos a la vertiente trágica, donde la retórica, entendida como figura y tropo, resulta irreductible y a la vez esencial en la composición textual. Allí donde no hay mediación posible entre signo y significado, cada signo nos arroja a otro diferente y la actividad no es descodificar sino interpretar eternamente en un proceso especular donde no tanto la imagen reflejada sino el espejo mismo es quien puede quebrarse.

Naturalmente los filósofos estamos más acostumbrados a estas incertidumbres, ya hemos colocado en una línea continua a Nietzsche, Wittgenstein, Davidson, Rorty y ahora podemos añadir a De Man, y estas reflexiones vuelven únicamente a postular una elección filosófica donde el realismo y el representacionalismo no tienen cabida. Pero ahora parece que el viento sopla más fuerte que antes y tememos que rasgue las velas. Sería aconsejable entonces recogerlas y replantearnos cómo en nuestra actividad de comprensión/creación podemos superar el doble uso de la máscara, la que aporta un rostro y la que le desfigura.

La presencia de lo literario, desde que Fodor nos alertara de que lo verdaderamente importa al hombre lo podemos solamente encontrar en novelas, nos ha ayudado a percibir - en palabras de Rorty- *"la forma de poder describir cualquier fenómeno en multitud de diferentes maneras. Así, los lectores de literatura cobran consciencia retórica, del hecho de que lo que parezca verdad dependerá de la interrelación entre el lenguaje utilizado y las expectativas de un auditorio. El estudio literario nos ayuda a percibir que la verdad literal y objetiva del presente no es más que el féretro de la metáfora de ayer."*²⁹³

Pero también lo literario nos ha inscrito en un vórtice del que parece que no podemos escapar. La realidad es un entramado textual de relaciones de semejanzas y diferencias; el sujeto, el autor ha desaparecido en el texto que lo devuelve desfigurado cada vez que el rostro enmascarado emerge en la actividad del vórtice. No hay tránsito ni mediación, los mismos

²⁹³ R.Rorty. *De Man y la Izquierda Cultural Norteamericana en Philosophical Papers II*, op. cit. pág. 190

usos retóricos que estructuran topológicamente un texto se difunden sofisticadamente seduciendo el gusto. Como afirmaban Lakoff y Johnson, la metáfora sólo muestra una historia parcial que además resulta alegóricamente interpretada. Nuestro conocimiento no puede ser sino figura de figuras, como lo es la alegoría o la prosopopeya. Sin embargo, no puede ser sino a partir de este análisis de donde surja un nuevo paso del Noroeste. Y para el caso concreto del sujeto, que aún queda pendiente, ésta parece haber sido la elección de Foucault, que nos abre una esperanza:

*"¿No es igualmente a partir del análisis de este tipo como se podría reexaminar los privilegios del sujeto? Bien sé que, al emprender el análisis interno y arquitectónico de una obra, al poner entre paréntesis las referencias biográficas o psicológicas del sujeto, ya se ha vuelto a poner en cuestión el carácter absoluto y el papel fundador del sujeto. Pero quizá fuera preciso volver sobre este supuesto, pero no para restaurar el tema de un sujeto originario, sino para captar los puntos de intersección, los modos de funcionamiento y las subordinaciones del sujeto. Se trata de dar la vuelta al problema tradicional. No plantear ya la cuestión: cómo la libertad del sujeto puede insertarse en el espesor de las cosas y darle sentido, cómo puede animar desde el interior las reglas de un lenguaje y abrir paso así a los objetivos que le son propios. Sino plantear más bien estas otras cuestiones: cómo, según que condiciones y bajo qué formas algo así como un sujeto puede aparecer en el orden del discurso. ¿Qué lugar puede ocupar en cada tipo de discurso, y ejercer qué funciones, y obedeciendo a qué reglas? Brevemente se trata de despojar al sujeto (o a su sustituto) de un papel de fundamento originario y analizarlo como una función variable y compleja del discurso."*²⁹⁴

Visto de esta manera, manera que coincide en gran medida con los resultados obtenidos, resulta que la autobiografía puede ser el discurso más adecuado para que un sujeto aparezca desempeñando ciertas funciones en un medio funcional más amplio. La extensa cita de Foucault muestra que muchas veces un uso diferente de nuestro lenguaje, una metáfora nueva, aporta una nueva comprensión. Esta es la apuesta por la autobiografía, figura de figuras, que reúne memoria, metáfora y sujeto en un texto abierto.

294

M. Foucault. *¿Qué es un Autor?* op. cit. pág. 59 de la traducción castellana

6.- LA IDENTIDAD PERSONAL

En estas circunstancias existe un deber contra el cual se rebelan el fondo mis hábitos y más aún el orgullo de mis instintos, a saber, el deber de decir: ¡Escuchadme!, pues yo soy tal y tal. ¡Sobre todo, no me confundáis con otro!

F. Nietzsche

En estas circunstancias, a la altura de nuestros resultados, que van ofreciendo una imagen más pesimista de lo esperado, llegamos al punto final de nuestra reflexión sobre el sujeto. Este sujeto que emergiendo de la mente se ha ido disolviendo en su actividad, pero ello no significa que hayamos venido a confluír, por un extraño y largo camino, de nuevo en las posiciones cognitivas. Al contrario, a diferencia del sujeto epifenoménico de la ciencia cognitiva, hemos mostrado, desde su consciencia, un sujeto con el papel causal y activo de desfigurarse conforme se afirma, un sujeto que impone una posesión a la experiencia aunque se iguale con ella. Por eso, ante el grito nietzscheano que teme ser confundido y que procura diferenciarse de toda igualación, eligiendo estar presente en todos y cada uno de los momentos en que elija estar presente, debemos, siguiendo las recomendaciones de Foucault, buscar cómo aparecen los sujetos en los discursos, más bien como funciones que como algo sustancial u originario.

Esta es la posición desde donde, creo, debe iniciarse una reflexión sobre el tema de la identidad personal. No parece razonable retomar la forma tradicional de considerar este asunto, ya no cabe pensar la existencia de algo sustancial soporte de cada manifestación del sujeto, propio e incommunicable, reservado a la autocontemplación y al automantenimiento. Tampoco se puede retomar el tipo de investigación que desde Locke trata de localizar el soporte de esta creencia en alguna facultad de la mente, como pudiera ser la continuidad de la conciencia, la memoria o el autorreconocimiento a lo largo del tiempo. Ya sabemos que estos elementos, integrados ahora en actividades mentales más amplias y en estructuras narrativas, desempeñan un papel definitivo en la construcción de esta idea.

Por otro lado, ya ha quedado bien clara mi posición ante el enfrentamiento entre mentalismo y reduccionismo que ha producido numerosas páginas en el ámbito de la filosofía de la mente actual. Discurso éste que ha recurrido quizá en exceso a experimentos mentales a la sombra de avances neurofisiológicos, experimentos que aunque pueden ser sugerentes, ayudan a "pensar más", resultan a la postre intratables por inconclusos o irreales y que sólo desde una teoría prefijada pueden aportar algo a la teoría que los produce.

A propósito de este tipo de investigaciones ya hemos comentado el trabajo de K.V. Wilkes²⁹⁵ que además de una crítica exhaustiva al experimento mental, desarrolla una posible línea de investigación, inaugurada quizá por los trabajos de Luria o Sacks, que parece transitable e interesante -de hecho, en algunas partes de este trabajo la hemos empleado-, pero que por su punto de partida colocado en la anormalidad o en la desviación a la norma, resulta mejor una muestra de la exigencia de mantener la idea de 'identidad personal' en cualquier investigación sobre el ser humano que una construcción sólida sobre su contenido. Bien es verdad, que este tipo de estudios aportan gran cantidad de información sobre los procesos constitutivos mediante los cuales el sujeto lucha por preservarse, por elegir estar presente mejor que no estarlo. Pero desde este punto de vista, las páginas anteriores deben de haber dado ya muestras de posibles modelos explicativos de estos procesos.

Por todo esto no voy a detenerme en el tipo de investigaciones que podemos encontrar en obras clásicas²⁹⁶ de filosofía de la mente, sino que la pregunta de arranque es más bien de tipo metafísico y, en consecuencia, su respuesta también lo será. Ésta puede concretarse en los siguientes términos: ¿Por qué el sujeto quiere estar presente? ¿Por qué se teme que nos confundan con otros? O, manteniendo la maniobra de Foucault, ¿cómo aparece el sujeto en el orden del discurso y qué función desempeña?

Siempre me ha intrigado enormemente lo que Wittgenstein expresa en el punto 5.62 del *Tractatus*:

²⁹⁵ K.V. Wilkes, *Real People. Personal Identity without Thought Experiments. op. cit.*

²⁹⁶ Recopilaciones clásicas de este tipo de trabajos podemos encontrarlas en Amélie O. Rorty (ed.) *The Identities of Persons. University of California Press, Berkeley, CA, 1976* o también, John Perry (ed.) *Personal Identity. University of California Press, Berkeley, CA, 1975.* En Mary Warnock, *Memory, cap. 4 Personal Identity, op. cit. pp 53-74* encontramos también una reflexión sobre el tema desde el punto de vista mencionada.

"...En realidad, lo que el solipsismo significa es totalmente correcto;..."

Parece una debilidad del pensamiento wittgenstiniano, porque una vez expresada esta idea, que es una manifestación concreta de la diferencia entre lo que puede decirse y sólo lo que puede mostrarse, emprende una lucha declarada contra la posibilidad del solipsismo. Recordemos que en el § 309 de las *Investigaciones Filosóficas*, Wittgenstein declara que su objetivo en filosofía es liberar a la mosca que ha quedado atrapada en la botella cazamoscas. Antes, en *Notes for Lecture on Private Experience and Sense Data*, fijaba la referencia de la mosca (NFL 256), resultando que era el propio solipsista. Esta igualación entre la mosca y el solipsista la encontramos también en las *notas de clase de Moore de 1934-36*.

La interpretación de los textos de Wittgenstein en este punto es de lo más conflictivo. En el *Tractatus*, habría que revisar qué es lo que significa el solipsismo, qué consecuencias para el conocimiento, la realidad y lenguaje conlleva el descubrimiento de su corrección. Dicho de otra manera: ¿Es el *Tractatus* la obra de un solipsista?

En la obra posterior de Wittgenstein, el tema del solipsismo puede también recorrerse, pues constituye un tema central. Entonces habría que analizar si la caracterización del solipsista del *Tractatus* coincide con la que ofrece posteriormente, si ésta es consecuencia de aquella o, por el contrario, es diferente y propicia para el intento de probar la imposibilidad del solipsismo. ¿Ha cambiado Wittgenstein de opinión y se ve en la necesidad de probar ahora lo contrario? Finalmente, asunto del que se ha ocupado extensamente la crítica wittgenstiniana, ¿existe una continuidad o una ruptura entre lo que se conoce como el primer y el segundo Wittgenstein? ¿Qué se acepta y qué permanece, qué se cambia y qué se rechaza?

Sin duda una reflexión completa sobre esta colección de temas se escapan a este trabajo. Máxime si parece que esto fuera una digresión, pues, ¿qué tiene que ver el tema del solipsismo con la identidad personal?

También fue Wittgenstein quien nos advirtió que en filosofía hay que tener paciencia, porque ocurre a menudo que "el oyente es incapaz de ver tanto el camino por el que le llevan como el término al que éste conduce."²⁹⁷

²⁹⁷ L. Wittgenstein. *Conferencia sobre Ética*. Publicada en inglés en *the Philosophical Review*, enero, 1965. Traducción en castellano en *Paidós, Barcelona, 1989* por la que cito, pág. 34

Abusando, entonces, de la paciencia en este caso del lector me voy a permitir una interpretación poco ortodoxa del solipsismo wittgenstiniano. Posiblemente sin fundamento, pero que -espero- pueda servir de introducción a lo que pretendo decir sobre el tema de la identidad personal. La interpretación heterodoxa lo será por dos razones, en primer lugar por el tratamiento somero que sólo puedo hacer en este ámbito, lo que condicionará una posible argumentación sólida y documentada de las tesis que se expongan; pero también, porque no estoy seguro de que exista argumento alguno, obtenible desde la lectura no figurada de los textos de Wittgenstein, en el que pueda apoyar mis opiniones. Queda advertido, entonces, que lo que sigue a continuación es *interpretación*, al menos de los textos wittgenstinianos, aunque espero que la interpretación sea ilustrativa de mi postura sobre el tema de la identidad personal.

Retomando la afirmación de 5.62 debemos preguntarnos en primera instancia qué es lo que el solipsismo significa. A continuación Wittgenstein nos lo aclara:

- 5.62: Que el mundo es **mi** mundo.
- 5.621: Mundo y Vida son una sola cosa.
- 5.63: Yo soy mi mundo.

Ahora bien, ¿coincide la caracterización que hace Wittgenstein del solipsismo del *Tractatus* con la que, una vez que percibe el error de esta obra, realiza ya a partir del *Cuaderno Azul* en el proceso de superación del *Tractatus*?

La respuesta que sugiero a esta pregunta es que no coinciden. El solipsismo del *Cuaderno Azul* es aquel que olvida como se ha llegado a esta posición y ahora inicia la tarea de formar una teoría del mundo del cual no cree en su existencia. En esta línea es como puede entenderse la propuesta que hicieron Hintikka y Stenius afirmando que Wittgenstein había confundido solipsismo con idealismo, esta sugerencia puede aceptarse atendiendo a la caracterización del solipsismo del *Cuaderno Azul*. Sin embargo en los *Diarios* encontramos la siguiente distinción:

"El camino que he seguido es el siguiente: el idealismo separa al hombre del mundo en cuanto único; el solipsismo me separa a mí solo." (NB 5/10/16)

Y continuando el texto de los Diarios, Wittgenstein afirma que el idealismo llevado a sus últimas consecuencias coincide con el realismo, afirmación que volvemos a encontrar en el *Tractatus* (5.64), pero esta vez es el solipsismo quien nos arroja ahora al realismo.²⁹⁸ Esta última afirmación puede, no obstante, apoyar la sugerencia de Hintikka o Stenius, pero sigue pareciendo meramente conjetural; al contrario yo mantengo la diferente caracterización del solipsista que Wittgenstein hace en el *Tractatus*, por una parte, y por otra en su obra posterior.

En las páginas claves del *Cuaderno Azul*²⁹⁹ sobre el solipsismo parece claro que el solipsista coincide con la *res cogitans* cartesiana. La sustancia inaccesible e incorregible que usa un lenguaje privado y que sólo está segura de ella misma en tanto no puede dudar de sus procesos. Por esta misma razón en la *Investigaciones Filosóficas* (§§ 243-363) encontramos un Wittgenstein dedicado a la *deconstrucción* de la posibilidad de un lenguaje privado y en general, como vimos páginas atrás³⁰⁰, a dismantelar todas las notas con las que Descartes había caracterizado a lo mental. El segundo Wittgenstein, más que un cambio radical con el anterior, más que un rechazo total a su teoría figurativa del lenguaje, al isomorfismo estructural o incluso al atomismo lógico, tiene el objetivo de depurar las teorías del *Tractatus* que arrojan a la filosofía al mentalismo cartesiano. Esta posibilidad es la que Wittgenstein, sorprendido, percibe al tener que conceder la corrección del solipsismo. Pero hay algo que aún diferencia el solipsismo del *Tractatus* de sus consecuencias y es que el solipsismo, como la Lógica, es algo transcendental mientras que en el trabajo posterior la transcendentalidad, que permitía obtener ciertos resultados importantes, posiblemente aquellos que más interesaban a Wittgenstein, desaparece en cuanto el lenguaje deja de ser el medio de expresión del pensamiento.

¿Cómo entonces el *Tractatus* desemboca inevitablemente en el solipsismo? Desde

²⁹⁸ Es interesante confrontar estas igualaciones con lo J.P. Sartre expresa en el *Ser y la Nada*, parte III, cap.I, secc. II, titulada "El escollo del solipsismo" pp. 252-261 de la edición castellana en Alianza, Madrid, 1984.

²⁹⁹ cfr. Wittgenstein. *Los Cuadernos Azul y Marrón* pp. 88-108 de la edición castellana en Tecnos, Madrid, 1968.

³⁰⁰ cfr. *supra* pp. 44-51 y también la conclusión obtenida en la pág. 210.

luego no porque el *Tractatus* sea un lenguaje privado. Desde que Lewy publicara su nota sobre el texto del *Tractatus* que aclaraba las interpretaciones posibles de la oración parentética de 5.62 ("*der Sprache, die allein ich verstehe*") y estableciera canónicamente que el lenguaje no es el que yo solo puede entender sino el único lenguaje que puede comprenderse, la tentación de que el solipsismo lo fuera por la existencia de un lenguaje privado se viene abajo.

Más bien parece que la causa del solipsismo del *Tractatus* se encuentre en su teoría de la figuración. Explicar la relación entre mundo, pensamiento, lógica y lenguaje del *Tractatus* es inviable en este contexto, igualmente lo es seguir su evolución en la obra posterior. Mucho más si no se cree que entre los rechazos de los que Wittgenstein nos habla en el prefacio de las Investigaciones se encuentre precisamente el de la teoría de la figuración³⁰¹, aunque desde luego se matiza intensamente.

La teoría de la figuración producía un marco de representación dirigido por la lógica, de la que nada escapa. De suerte que mundo, pensamiento y lenguaje se igualaban estructuralmente convirtiéndose unos en figuras (posiblemente isomórficas) de los otros. Desde la lógica se presuponían los objetos del mundo -lo simple- porque el mundo no es el conjunto de objetos sino el conjunto de las posibles relaciones, esto es, los hechos; también, entonces en el lenguaje encontramos nombre y proposiciones. Nosotros consecuentemente podemos hacernos figuras de los hechos, porque nuestras figuras poseen una forma lógica que podemos igualar por la forma de figuración que introduzcamos en la relación figurativa. Pero la figura resultante de este proceso no podrá figurar la forma de figuración, a lo sumo la muestra. Por eso, correspondientemente, las proposiciones pueden expresar únicamente como están las cosas, como se relacionan para formar hechos, no qué son. Lo simple es una presuposición lógica.

Hasta aquí, nuestras figuras de la realidad pueden ser públicas, por un lado muestran las propiedades formales del mundo y por otro dicen como están las cosas. Por eso la Lógica es trascendental, porque es un reflejo del mundo (6.13).

³⁰¹ E. Stenius en *The Picture Theory and Wittgenstein's Later Attitude to it* en I. Block (ed.) *Perspectives on the Philosophy of Wittgenstein*, Basil Blackwell, Oxford, 1981 parece mantener esta misma idea que analiza en este trabajo.

Hasta ahora el 'yo' no entra en la filosofía. ¿Cómo se introduce el sujeto filosófico de tal manera que a la postre va a resultar el límite del mundo?

En mi opinión esto ocurre cuando Wittgenstein viene a reconocer que *"la figura lógica de los hechos es el pensamiento"* (T.3.). Cuando Wittgenstein ve la necesidad de que el pensamiento medie entre mundo y lenguaje es cuando puede volver a caer en la trampa cartesiana, trampa que inmediatamente libera la transcendentalidad de la lógica, pero, a pesar de ello, el *'Ich denke'* kantiano debe acompañar no solo a toda figura de los hechos sino también se convierte en una figura lógica de la proposición. El sujeto pasa a ser así, como la lógica, transcendental. Al igual que Kant, en el momento en que Wittgenstein introduce el pensamiento, que necesariamente es la acción de un sujeto, y lo concibe como una figura de los hechos, se introduce a la vez el sujeto kantiano, pero únicamente caracterizable por las notas mentales cartesianas. Es decir, tiene que haber un yo que sea sujeto de pensamiento como condición última de posibilidad del conocimiento. Pero este yo transcendental, límite del mundo (NB 2/9/16) puede permanecer en la síntesis kantiana; es una presuposición lógica más, no tiene por qué interferir en los procesos de figuración, como tampoco interfieren los objetos, lo simple. Sin embargo, esta posición se ve debilitada cuando Wittgenstein enuncia que *"el pensamiento es la proposición con significado"* (T. 3). Aquí encontramos la primera nota de privacidad del lenguaje. Dado que no existe mediación entre pensamiento y lenguaje que desvíe las prácticas lingüísticas a una zona convencional regida por reglas, cualesquiera que sean, sino que desde ese lenguaje ideal que exige la lógica, no hay desviación ni mediación posible, es por lo que el lenguaje - no el lenguaje de § 423³⁰²- adquiere una nota de privacidad. Tampoco esta nota de privacidad conduce al mentalismo cartesiano, pues el lenguaje del Tractatus es único y esa unicidad asegura la comunicabilidad, su expresión y su comprensión, aunque imposibilita hablar de él, no es posible un metalenguaje que hable del lenguaje único, sólo es posible mostrar la estructura de ese lenguaje. Llegamos aquí a lo que

³⁰² Es decir no el lenguaje privado caracterizado en este párrafo de la Investigaciones, que enuncia: *"Pero esto no es lo que yo quiero decir, las palabras de este lenguaje están para referir a lo que sólo puede ser conocido por el hablante; a sus sensaciones privadas inmediatas. Así otra persona no puede comprender el lenguaje"*.

Wittgenstein³⁰³ consideraba el elemento clave de su reflexión, la distinción entre lo que puede decirse y aquello que puede sólo mostrarse.

Pero esto le va a traer problemas a Wittgenstein en la concepción del sujeto. Por una parte el argumento que maneja es el de la inencontrabilidad del yo que había empleado Hume, de tal manera que el sujeto psicológico, pensante o representante no existe (T. 5.631; NB 4/8/16, 5/8/16 y 7/8/16). Estamos enfrentados al mundo, nunca vemos al yo. Pero como hemos visto desde la trascendentalidad, el sujeto es condición de posibilidad de la experiencia. Hasta aquí llega la reflexión kantiana, pero en el momento en que comprendemos que la unicidad del lenguaje no conlleva la unicidad -o mejor la globalidad- del pensamiento, cuando Wittgenstein toma el camino iniciado por Schopenhauer³⁰⁴, nos encontramos que las figuras que obtenemos del mundo son individuales. Nos individualizamos en el curso de nuestras vidas y aunque la unicidad del lenguaje evita el solipsismo resulta que nuestra acción en el mundo y nuestra figuración de él nos excluye del mundo como globalidad y de los otros, reducimos el mundo a *mi* mundo, el mundo a la vida. Si se me permite, la figura se convierte en metáfora, no por un uso desviado o impertinente del lenguaje, que no es posible; sino porque los hechos que representa son exclusivos, nadie más participa de ellos. Si se me vuelve a permitir, la estructura tropológica no reside en el lenguaje, sino en la particular relación entre pensamiento y realidad que individualiza cada uno de los hechos, -el mundo en mi mundo-.

Wittgenstein es consciente de este extraño giro de la teoría que nos arroja indefectiblemente al solipsismo. En un texto de los Diarios expresa esta situación entre el desprecio y la resignación:

"...¿Qué me importa la historia? ¡Mi mundo es el primero y el último! Quiero informar acerca del mundo que me he encontrado. Lo que otros me han dicho en el mundo sobre el mundo, es una parte sumamente pequeña y subsidiaria de mi propia experiencia del mundo. Tengo yo que enjuiciar el mundo, que medir las cosas."

(NB. 2/9/16)

³⁰³ Cfr. Carta a Russell (19/8/19)

³⁰⁴ Un interesante trabajo que muestra la influencia schopenhaueriana en Wittgenstein precisamente en este punto lo encontramos en P.M.S. Hacker. *Wittgenstein's doctrines of soul in the Tractatus. Kantstudien* 62(1971) pp. 162-171.

Wittgenstein cree que este enfrentamiento del yo con el mundo ha de librarlo del solipsismo, pero su afirmación sobre la corrección del solipsismo nos lleva a pensar que finalmente percibió que era precisamente este enfrentamiento el que nos constituya en límite del mundo, más allá del sujeto, desposeído de sí, de sustancialidad, como un punto inextenso, no queda nada.

El solipsismo del Tractatus afronta un mundo real que individualiza al sujeto en único y claramente se diferencia de las posiciones mentalistas cartesianas que, al contrario, construyen una teoría de un mundo en el que no creen.

Otra de las notas más interesantes de la verdad del solipsismo del Tractatus es que entonces el misticismo es la única manera de escapar de los límites que impone el sujeto. Porque el misticismo es *"sentir el mundo como un todo limitado"* (T. 6.45). Si el solipsista pudiera verlo todo, sentirlo todo, hacerlo todo, escaparía del solipsismo, pues su mundo sería El Mundo. El sería el límite, pero dentro de lo que limita estaría el mundo como una totalidad.

El místico podría decir qué es el mundo (T. 6.44) y no ya solamente cómo es, porque contempla ante sí todas las figuras posibles y en consecuencia tiene acceso a las formas de figuración que las han producido. El místico es el que encuentra un sentido a la vida y esto debe resultar crucial para el tema de la identidad.

Finalmente, antes de revisar brevemente la continuación teórica de Wittgenstein, quisiera comentar el punto 6.43 del Tractatus que creo pone en evidencia este proceso por el que se llega al solipsismo y también la influencia de Schopenhauer en el Wittgenstein del Tractatus. El punto expresa lo siguiente:

"Si la voluntad, buena o mala, cambia el mundo, sólo puede cambiar los límites del mundo, no los hechos. No aquello que puede expresarse con el lenguaje.

En Resumen, de este modo el mundo se convierte, completamente, en otro. Debe, por así decirlo, crecer o decrecer como un todo.

El mundo de los felices es distinto del mundo de los infelices."

Efectivamente, una vez poseído el mundo, se diversifica para cada uno de los sujetos y sus valoraciones lo harán más diferentes. Cada acción en el mundo supone una variación

en los límites. Por eso no podemos hacernos figuras de las acciones ajenas en tanto que productos de su voluntad, lo producido mostrará la voluntad del productor. Lo que otro hace a lo sumo puedo apropiármelo como parte de mi mundo, nunca del suyo. Tendemos a lo místico:

*"Es interesante, sin duda, que deba apropiarme el desprecio de cualquier otro respecto a mí como parte esencial y significativa del mundo visto desde mi lugar."*³⁰⁵

Esta tendencia a lo místico se ve sustituida en el segundo Wittgenstein por el solipsismo mentalista que es ahora el peligro que contiene la variación teórica wittgensteiniana. Lo que Wittgenstein decide reformar es esta caída en el solipsismo y lo hace no rechazando su teoría de la figuración sino, a lo sumo, modificándola. Wittgenstein coloca el lenguaje ideal que impone la lógica en una gramática que muestra la estructura figurativa del lenguaje, pero articula a éste, mediante los usos lingüísticos, con el mundo y con el sujeto. Es la gramática lo que se convierte ahora en condición de posibilidad de la experiencia. Una gramática que determina unas reglas, pero es en el uso donde el mundo se va construyendo en parcelas limitadas, no ya por un sujeto sino por cadenas de conexiones que relacionan los usos concretos con la gramática. El mundo entonces es el resultado de una participación dentro de unos límites convencionales amplios. Por supuesto ya no caben posiciones globalizadoras, ni tampoco individualizaciones porque el pensamiento deja de ser el medio que unifica mundo y lenguaje, al contrario, el pensamiento es solamente lo que permite contextualizarlos en la realidad participada. Me atrevería a decir que el concepto de figura del *Tractatus* pasa a ser en la Investigaciones la noción de *representación perspicua*³⁰⁶.

Alcanzar esta representación perspicua es un asunto de "ver las conexiones" y no de

³⁰⁵ L. Wittgenstein. *Observaciones sobre la Rama Dorada de Frazer*, pág. 71 de la traducción castellana. Madrid, Tecnos, 1992.

³⁰⁶ El concepto de representación perspicua que encontramos ya en las *Observaciones sobre la Rama Dorada de Frazer* (pág. 68 de la edición castellana) queda expresado en el § 122 de las *Investigaciones*. En la Traducción castellana se utiliza el término *representación sinóptica*, que ayuda quizá a proyectar una suerte de esquematismo tal y como lo estoy interpretando.

figurar -la metáfora se devuelve al lenguaje-. Por eso también, nos dice Wittgenstein, la importancia de encontrar "*cadenas intermedias*" que permiten "*agudizar nuestra mirada ante una relación formal*".

Así, esquemáticamente expresado, es natural que los temas de reflexión hayan cambiado. A Wittgenstein le interesa ahora comprender los procesos de 'seguir una regla' y desenmascarar los intentos de interiorizar el pensamiento, bien mediante un cambio de notación -solipsismo, lenguaje privado-, bien mediante una reflexión mentalista que ahora se vuelve superflua, porque el pensamiento ha sido externalizado -tesis no-cognitiva de las declaraciones, rasgos de los verbos epistémicos-, bien mediante un intento de alcanzar la gramática que supondría ir más allá de los límites. Ahora el metafísico es aquel cuyas proposiciones, vestidas con ropajes empíricos, versan sobre la gramática y eso las deja sin contenido: "*en vez de 'no se puede' di: 'no hay en este juego'*"

Resumiendo, nos seguimos haciendo figuras de los hechos, pero ahora mediante una aproximación paulatina que consiste en captar semejanzas y diferencias, las que crean, agrupan y separan los juegos lingüísticos, actualizaciones sociales y convencionales de una gramática que el lenguaje muestra, pero de la cual no se puede hablar.

Cualquier reflexión sobre el pensamiento de Wittgenstein debería ser más respetuosa y rigurosa que la que hemos emprendido, pero espero que el fin justifique los medios. Volvamos ahora al tema de la identidad personal teniendo presente el proceso por el cual el *Tractatus* terminaba siendo la obra de un solipsista y la posibilidad de superarlo que aportaba la mística.

La idea con la que pretendo caracterizar la noción de identidad personal es precisamente a través del inevitable solipsismo que conlleva descubrir la peculiaridad de nuestras vidas y la tendencia mística consecuente que puede pensar nuestra vida en la globalidad y la plenitud.

La inevitabilidad del solipsismo no quiere decir que nos enfrentemos al mundo limitándolo en ese enfrentamiento, tampoco que para que esto pueda ocurrir debe haber un yo filosófico como condición de la posibilidad de la figuración. No, el solipsismo aparece cuando percibimos la peculiaridad de nuestro encuentro, más o menos objetivo, con el

mundo; cuando requerimos del pensamiento para construir nuestra experiencia. Estas tareas de ordenación de las secuencias de experiencia, de su interpretación, de su significación no necesitan de un acto reflexivo, pues éste está incluido dentro de la secuenciación por el mero hecho de ser éstas las experiencias rescatadas al olvido, de ser aquellas las olvidadas. El contenido mental es el que saca a relucir un sujeto, pero no ya meramente realizando la actividad de pensar sino construyendo el pensamiento de nuestra propia experiencia. Así, el sujeto pasa a ser individuo único, conocedor de que la secuencia de pensamientos le distingue de cualquier otro, conocedor de su condición de narrador, en funciones de narrador. Cuando el sujeto como narrador emerge de su propia narración se produce por una parte la igualación de mundo y vida, el solipsismo, pero por otras la identificación que el impulso autobiográfico venía a producir entre el yo como condición de posibilidad, el sujeto pensante, el yo incluido en el pensamiento de la experiencia, el sujeto de la voluntad y el yo inencontrable entre la experiencia, el sujeto de la psicología.

Pero esta identificación es un producto impulsivo que nos individualiza y que abre al solipsismo a una actitud militante de querer estar presente siempre, de ser exclusivo, valioso, de ser único. De romper con el pasado del que nos hemos nutrido y dejar al futuro vacío.

Esta idea, por la que el solipsismo comienza a ser filosóficamente peligrosa, es también la que destaca Harold Bloom en su concepto de *poeta vigoroso*. El poeta vigoroso, rechazando la influencia literaria, se centra líricamente en la exclusividad de su experiencia vertida en el poema y adopta finalmente una posición solipsista cercana a la mostrada en el Tractatus. Bloom lo expresa de la siguiente forma:

"Porque el poeta moderno, en la alegría de su doloroso vigor, está siempre en el borde más lejano del solipsismo, habiendo emergido justo de él. Su difícil balance, desde Wordsworth a Stevens, es mantener una estancia justo allí, donde por su propia presencia dice: 'Lo que veo y oigo no vienen sino de mí mismo' y sin embargo también: 'Yo no tengo sino que soy y como soy'. Lo primero, es quizá el reto escogido de un solipsismo manifiesto que puede llevarse a un equivalente de 'Yo no conozco tiempo en el que yo no era como ahora'. Sin embargo, lo segundo es la modificación que le lleva

a la poesía en vez de a la idiotez: 'No hay objetos fuera de mí porque yo examino sus vidas, que son una con la mía propia, y así 'Yo soy el que soy', que es como decir: 'Yo también estaré presente en donde y cuando yo elija estar presente'. "307

El poeta vigoroso, que como Wittgenstein, se cree en el deber incluso de apropiarse del desprecio o de la influencia de los otros que tomaron una actitud semejante y de romper la historia con su historia. Lo singular es que precisamente aquellos que perciben la corrección del solipsista, para vencer la idiotez al que les podría llevar, conciben la importancia de su vida, entre el temor del olvido y el miedo a que no sean ellos quien elijan estar presente cuando lo esté. El solipsismo es la fuente de la idea de la Identidad Personal, su "borde más lejano" el grito nietzscheano de ¡sobre todo, no me confundáis con otros!

La importancia de saberse ser quien se es produce el deseo de inmortalidad, de permanencia, por pensar que quien ha encontrado el sentido de la vida debe mostrarlo, debe enseñarlo y esto ha de influir incluso en el futuro imposible. O, al contrario, aquel que en su soledad alcanza la plenitud del mundo en su vida propia, el deseo de muerte para asegurarse la eternidad.

Borges es la clase de poeta vigoroso del primer grupo. Santa Teresa, San Juan o Juan Ramón Jiménez forman parte del grupo de los místicos.

*Pido a mis dioses o a la suma del tiempo
que mis días merezcan el olvido,
que mi nombre sea Nadie como el de Ulises,
pero que algún verso perdure
en la noche propicia a la memoria
o en las mañanas de los hombres.*

J.L. Borges

*La armonía recóndita
de nuestro estar coincide con la vida...*

³⁰⁷ Harold Bloom. *The Anxiety of Influence*. Oxford University Press, Oxford, 1973. pág. 22-23.

o también

*(Y en la frontera de las dos verdades
exaltando su última verdad,
el chopo de oro contra el pino verde,
síntesis del destino fiel, nos
dice qué bello al ir a ser es haber sido).*

J.R. Jiménez³⁰⁸

El solipsismo es el resultado natural de pensar que tenemos una identidad personal, propia, privada e inaccesible, imposible de engañar que nos obliga a distinguirnos.

Efectivamente, la obligatoriedad de distinguirme de los demás, es lo que perturba la reflexión sobre el yo. Precisamente el poder comunicarme, el poder entenderme, hasta el punto que alumbra la existencia de una diferencia, enturbia el poder de mi pensamiento solipsista, igualándome entre el resto de los yoes. Los contenidos de mi mente, percepciones, pensamientos, intenciones, que descubro desde las más plena experiencia fenoménica, me colocan en el filo cortante del abismo. En un lado del vacío flotan los datos analógicos de la igualdad, entreviéndose al fondo la especie de la que he salido, la fuerza creativa de la biología que me ha izado, de donde debo, con todo, volver a caer.

Pero, al otro lado la conciencia clara, la presencia, sin duda -cartesiana-, de aquellos contenidos mentales llenos de significado, por los que, a lo largo del tiempo, en mi memoria, he apostado en busca de lo "*posible e importante*", me empujan a diferenciarme, a redescibir mi vida en sus términos. Mi compañía constante que a solas me grita diferenciarme; pero igualmente, el vacío me ronda y es por eso por lo que la muerte ha de poner el punto final a mi esfuerzo. Esa presencia temporal irreversible marca la premura de mis acciones, la fuerza y la nostalgia de la memoria es el calendario, que deshojándose, permite una nueva ordenación.

Pero, aún cuando barajemos innumerables veces, una ha de quedar cuando la arena toda se haya desplazado de esfera. Y esa última debe ser posible, como todas las otras lo son

³⁰⁸ La obra de J. Ramón Jiménez, especialmente *La estación total con las canciones de la nueva luz (1923-1936)*, rebosa misticismo que por su condición sirve de modelo de lo que quiero expresar. Existe edición reciente de esta obra en Tusquets, Barcelona, 1994.

igualmente, y sobre todo importante. Eso es lo que me preocupa: dejar la baraja del recuerdo en el orden que no quisiera. Pero lo peor es que tal orden, si alguna vez logrado, no me será conocido, sino que debo continuamente, en una mezcla de voluntad y entendimiento, inventarlo, recrearlo, simularlo. Para que, tal vez, a mi muerte quede algo que me recuerde.

Esta declaración, personificada en la voz del solipsista, destaca la presencia e importancia de la muerte, que a nadie que se ha ocupado de estos temas le ha pasado desapercibida. Por eso, Borges no busca no morir, ni Santa Teresa o Juan Ramón, al contrario, todos saben que de la muerte ha de surgir la narración final de sus historias.

Sólo hay una forma de escapar a la contingencia y esta es la muerte. La muerte convierte al azar de la vida en la memoria de una vida y lo que es más definitivo, convierte la posibilidad del futuro en el punto final de una historia. Quien la recuerde, quien la cuente dispondrá a su vez del poder de recrearla, pero cuando la acabe, cuando deba terminar, ese momento está determinado, es el fin del tiempo y con este fin, el fin del azar.

La muerte, el fin, se convierte así en la única salida a la contingencia, y posiblemente el único modo de ofrecer un sentido a la cadena de acontecimientos que han constituido la vida. Sólo cuando nos vemos liberados de la duración, del tiempo entremezclado con nuestras acciones, podemos dar un sentido a nuestra vida.

Esto nos devuelve al lugar donde comenzamos, a los textos del *Tractatus* sobre el sentido de la vida encontramos:

6.431 Así pues, en la muerte el mundo no cambia, sino cesa.

Mundo y vida siguen unidos, el mundo no pierde un componente, desaparece por completo.

6.4311 La Muerte no es ningún acontecimiento de la vida.

La Muerte no se vive.

Si por eternidad se entiende no una duración temporal infinita, sino la intemporalidad, entonces vive eternamente quien vive en el presente. Nuestra vida es tan infinita como ilimitado nuestro campo visual.

Indudablemente la muerte trae el fin de la mirada curiosa en el presente ilimitado y si es muerte y en consecuencia fin lo es porque da unidad a la historia de una vida. La eternidad es mi estar siempre presente, pero la muerte no se vive, no estoy cuando muero. Por eso hay algo de confuso en la relación entre tiempo y eternidad. Quien vive, aquella vida tan infinita como nuestro campo visual, es eterno en la medida en que su estancia ocurre en el presente, que media o, al menos, aparece en el tiempo. La muerte cambia eternidad por temporalidad y permite ofrecer un sentido a la historia. Por eso, continua Wittgenstein:

6.4312 La inmortalidad temporal del alma humana, esto es, su eterno sobrevivir aun después de la muerte, no solo no está garantizada de ningún modo, sino que tal suposición no nos proporciona en principio lo que merced a ella se ha deseado siempre conseguir. ¿Se resuelve quizá un enigma por el hecho de que yo sobreviva eternamente? Y esta vida eterna ¿no es tan enigmática como la presente? La solución del enigma de la vida en el espacio y el tiempo está fuera del espacio y del tiempo.

Esta idea viene a corroborar todos los impulsos de trascendencia del hombre que le permiten su juego con el tiempo mediante su memoria articulada en narraciones. El impulso autobiográfico, la ansiedad de la influencia del poeta vigoroso, el deseo de muerte del místico. Pero, quizá el sentido de la vida se ha de escapar siempre.

Pues el sujeto forma una frontera entre mundo y vida transitable en sus narraciones, pero nunca eliminable, excepto, quizá, cuando la muerte llega. En este momento mundo y vida cesan, pero otros, que el solipsista no ha podido, ni querido, tener en cuenta, podrán enfrentarse con la memoria hasta el olvido.

Aquí también ciencia y vida pueden mantenerse igualmente unidas, no hay diferencia. No hay impedimento teórico en que la ciencia mantenga la continuidad que hemos propugnado y fuera de esta línea si ha de quedar algo será el espacio donde la retórica convierte al lenguaje en algo inanalizable, lo literario. Donde no se plantean preguntas:

6.52 Nosotros sentimos que incluso si todas las posibles cuestiones científicas pudieran responderse, el problema de nuestra vida no

habría sido más penetrado. Desde luego que no queda ya ninguna pregunta, y precisamente ésta es la respuesta.

El teórico se resiste a desprenderse de la idea de Verdad, de tratar a los hombres como individuos, a privilegiar un punto de vista. El literato tiene esto sin embargo bien asumido y no sólo esto, sino que lo que valora es el constante salto entre descripciones posibles.

Esto es lo que expresa Kundera cuando afirma:

*"El hombre llega a ser individuo precisamente al perder la certeza de la verdad y el acuerdo unánime de los demás. La novela es el paraíso imaginario de los individuos, es el territorio en el que nadie posee la verdad, ni Ana ni Karenina, y en el que todo el mundo tiene derecho a ser entendido, tanto Ana como Karenina."*³⁰⁹

O lo que descubre N. Bobbio en su Autobiografía Intelectual:

*"Todos los grandes interrogantes han quedado sin responder. Después de haber tratado de darle un sentido a la vida, recuerdas que no has sentido el verdadero problema de su sentido y que la vida debe ser aceptada y vivida en su inmediatez como hace la mayoría de los hombres. ¡Pero costó tanto llegar a esta conclusión!"*³¹⁰

Lo que he querido expresar aquí es que el tema de la Identidad Personal no es un asunto de reflexión o investigación sino de creación. A pesar de esto, me he permitido sugerir un camino posible por el que autor, narrador y personaje se identifiquen. Un camino que resulta tan problemático como su meta.

³⁰⁹ M. Kundera, *El Arte de la Novela*, pág. 159 de la versión inglesa.

³¹⁰ N. Bobbio. *Autobiografía Intelectual*. Entrevista concedida a *El País*, 21/11/92.

7.- DEL CONOCIMIENTO

"Los pensamientos puestos en el papel no son, en general, más que huellas de un paseante en la arena; se ve el camino que ha tomado, pero para ver lo que ha visto hay que emplear sus propios ojos."

A. Schopenhauer

7.1.- DE MAPAS

Estamos llegando al final de nuestro viaje y es hora de proyectar el mapa que debe quedar para la posteridad. Ya lo advertimos, nuestro viaje no es sólo la aventura en tránsito sino que tenía carácter de expedición científica. Su objetivo: hablar del viaje a todo aquel que quiera repetirlo.

¿Servirá seguir las huellas o necesitará nuestros ojos también? Este es el eterno dilema que el hombre ha pretendido resolver, porque, ¿qué le interesa al que quiere repetir el viaje? *Lo que contingentemente nos hemos encontrado: las obras del camino, el paisano amable o engañoso, el ladrón que nos robó la maleta, el vendedor que nos la repuso, el río crecido, el derrumbe en la carretera, el volcán activo, el tiburón que hizo casualmente estragos en la playa repleta de bañistas. O la frecuencia de obras, la posibilidad de encontrarnos con paisanos amables o engañosos, las redes de la delincuencia, las zonas de compras, los datos pluviométricos, el estado de las carreteras, la posibilidad de riesgos naturales o las costumbres de los grandes depredadores marinos.*

Mi viaje es la narración estructurada de estos encuentros singulares; la información para un viaje: un extracto, un compendio, una guía, un mapa.

Hacer un mapa es reconocer que tu historia no importa, que lo que importa es la posibilidad de hacer historias, un mapa es simplemente una posibilidad. Aquel que pide información desprecia las imágenes que los ojos curiosos han visto, porque sabe que son irrepitibles y porque prefiere también llevar sus ojos, tan abiertos como el viento, la lluvia

o el sueño le permita.

Sin embargo, muchos no se lanzarán a un terreno completamente desconocido, necesitan saber que es un espacio transitable; tal vez fracasen, sus ojos no resistirán lo que verán, esto es asumible. Lo que no lo es, es pensar que no hay camino, no hay vía. Pensar que nadie estuvo antes.

Los exploradores de lo ignoto es una clase especial, son los valientes que se adentran en mundos desconocidos y los recorren. De entre ellos, algunos han dejado huellas para los siguientes, otros caminos, otros ciudades y carreteras, pero, ¿cuál de ellos ha dejado sus ojos para que guíen a otros? Me atrevería a responder que ninguno.

Yo, que no soy valiente, ni siquiera he recorrido un mundo desconocido, pero siento que algo debo dejar al final de estas páginas. No puede ser un mapa, sería innecesario, muchos mejores pueden encontrarse. No será una teoría del viaje, no puedo ser tan simple, tampoco una guía del país de la mente, pues me ha faltado la paciencia de anotar detalladamente los hoteles, restaurantes y monumentos que contiene. Además sus emplazamientos son móviles. Podría dejar una narración, una historia, pero conozco sus limitaciones; algunas fotografías, pero sin la memoria del instante serán espacios inencontrables. ¿Qué puedo dejar entonces?

Una metáfora, no se si nueva, imaginativa o hermosa, no se si tendrá la fuerza requerida para que sobre ella levante la posteridad el edificio conceptual que asegure las verdades del futuro. No tengo pretensión, pero siendo responsable es evidente que sólo una metáfora es lo que puede resumir el viaje emprendido.

Pero, ¿qué metáfora? No podrá ser sino la metáfora del mapa. Nuestra intención cartográfica se ha desvanecido por imposible, pero aún podemos elaborar una figura de mapa, el mapa del mapa. Ofrecer una muestra, un ejemplo. Transferir a nuestra figura las propiedades de un mapa, de tal manera que sea imprescindible interpretarlo, como los mapas del tesoro que son ayudas para encontrar riquezas, si interpretamos correctamente sus claves o de pérdida si erramos nuestros encuentros.

Nuestra figura de mapa, nuestro mapa del tesoro proyecta a partir de un mapa normal un viaje, por eso tiene que ser metáfora. Porque hay una diferencia insondable entre un mapa y un mapa en mis manos. La figura, pues, que quiero destacar es la del 'mapa en mis

manos', la imagen del comienzo de un viaje.

Sí, pero que diferencia existe. ¿Qué es un mapa? y ¿En qué cambia que unas manos lo desplieguen?

M. Serres nos estimula a encontrar una respuesta a la primera pregunta:

"Imaginemos una especie de mapa de carreteras que dibuje las diversas vías que atraviesa un país: pequeños caminos y grandes rutas conectan de cien maneras pueblos y metrópolis, y conducen hasta tierras desconocidas."³¹¹

Pero tras esta descripción, Serres nos advierte de la necesidad que existe de cambiar de mapa frecuentemente, actualizarlo, porque los caminos son cambiantes y las redes pueden sufrir grandes variaciones. Sin embargo, los mapas actualizados deberán guardar alguna semejanza con aquellos más antiguos. Como casi siempre, captar la semejanza nos permitirá encontrar una respuesta más aproximada a lo que sea un mapa, Serres continua entonces:

"Cuando se comparan entre sí los mapas de este juego que guardamos en un cajón y que todos tenemos en nuestra mente, se ve perfectamente que lo más importante, lo que permanece estable en casi todos y lo que los asemeja, son los polos o las cumbres, los nudos de sus redes, los intercambiadores o pasajes casi obligatorios de vías, a menudo emplazamientos de ciudades fundadas muy antiguamente [...].

En ningún mapa el conjunto de caminos terrestres, marítimos, aéreos,... tienen mucha importancia: incluso pocas veces se los encuentra descritos."

Otro marinero, ya numerosas veces citado en este trabajo, J. Bruner, ofrece una descripción muy similar a la que leemos en Serres. Y apunta una nota más que nos permitirá concretar algo más la intención.

"Supongo que los mapas de viaje revelan dos tipos de información: al menos, los mapas o cartas que emplean los marineros. Y los viajes de los estudiosos del Mundo. Tres tal vez se parezcan a las rutas de los marineros: en realidad no hay caminos."

³¹¹ M. Serres (ed.) *Éléments d'Historie des Science*, Prefacio. Bordas, París, 1989. Existe traducción al castellano en *Cátedra*, Madrid, 1991, por la que cito pág. 16

Las cartas oceánicas contienen, ante todo información acerca de los cuerpos de agua y masas de tierra que los rodean. también transmiten sólida información acerca de las corrientes oceánicas establecidas, acerca de las profundidades hasta el límite más allá del cual son "insondables", y acerca de las señales convenidas de la navegación. Esto es lo seguro y estable que se encuentra en cualquier carta oceánica: los datos."³¹²

Además de estos datos firmes y seguros, los mapas contemplan las conexiones existentes en la actualidad, sus posibles estados y sus posibles cambios. Rutas marítimas o carreteras de montaña donde se advierte de la posibilidad de intransitabilidad en invierno. Puestos fronterizos y sus horarios, lugares de interés, para repostar, gasolineras y puertos, etc. Pero efectivamente toda esta información debe actualizarse en el momento de iniciar un viaje. Un alud ha podido cortar una carretera o un paso marítimo puede bloquearse por hielo. Un taller puede estar cerrado por una festividad local o un puerto cercado por una reivindicación marinera.

Los datos seguros, al contrario, son informaciones firmes, semejantes al Mundo Tres popperiano y la comparación resulta particularmente relevante. La Ciencia traza mapas de datos firmes, estables, mapas topográficos o geológicos, donde los polos o las cumbres, intercambiadores e incluso los emplazamientos importantes están perfectamente localizados, y se sugieren posibles conexiones, siempre entendiendo que éstas pueden sufrir variaciones. El conocimiento produce un primer nivel de información comparable a un mapa. Cartografiar los hitos que permitan cartografiar otros, orientar la lectura al contrastarlo con la realidad y verificar los cambios y las diferencias. El mapa, como el conocimiento, es entonces una representación. Pero esta representación es una proyección en el plano de una realidad tridimensional, es una representación a escala, convencional y comercializada. Es útil en una primera instancia, en la distancia, en el pasado y sobre la mesa, pero poco a poco su utilidad va disminuyendo conforme nos acercamos al terreno, conforme trasladamos nuestra presencia del espacio representado al espacio real. Cuando el mapa deja de ser orientable o recorrible.

En ese momento no es reduccionista, es claramente falso. Pero la falsedad del mapa

³¹² J. Bruner. *In Search of Mind. Essays in Autobiography*. Harper & Row, New York, 1983. Existe traducción al castellano en F.C.E, México, 1985, por la que cito, pp. 97-98.

lo es respecto a la figura y no respecto al tránsito. Y esta es la eterna contradicción que nos encontramos dentro del ámbito del conocimiento. Por una parte el conocimiento se ve obligado a representar, tan fiel y correctamente como el progreso de la ciencia determina, las realidades estables y fijas. Pero resulta que toda representación literal, como la ocurría a Funes el Memorioso, es imposible. Las anfractuosidades del terreno no son reproducibles a ningún nivel de detalle, o si se quiere, lo son a un nivel arbitrario de detalle. Solo una figuración literal, es decir, una reproducción a la misma escala, podría evitar la infidelidad de la representación, pero eso, como veníamos viendo sólo traslada el problema no lo resuelve.

Sin embargo, la utilidad del conocimiento de datos orientados y cartografiados no lo es en tanto que cartografiados, sino en tanto que permiten diseñar un viaje, un tránsito. Sin embargo, este tránsito es inabarcable para la ciencia, que sólo ha diseñado estructuras de representación, de figuración, no de tránsito. Lo contradictorio del tema entonces es que hemos confiado nuestros viajes a un tipo de conocimiento que no puede absorberlos y precisamente lo que este tipo de conocimiento figurativo puede absorber es inexacto. O desde el otro punto de vista, nuestros viajes no pueden ser representados en el mapa que representa la realidad en la que nos movemos, pueden sí ser rastreados. Nuestras huellas pueden determinar una distancia, recta, en un mapa o en un radar. Pero si nuestras huellas recorrieran un terreno rigurosamente, tendrían que hacerse cada vez más cercanas y más frecuentes demostrando que el terreno crece infinitamente hasta el punto de dejar inoperante e inservible la escala utilizada.

Hagamos un ejercicio, un ejercicio que propone Serres con su Nuevo Zenón.³¹³

"Supongamos que tengamos de una región del espacio varios mapas de distintas escalas; dispongámoslas unas encima de otras en un volumen hojaldrado. Zenón ya no sigue direcciones y sentidos a lo largo de uno de aquellos mapas, sino que descende normalmente a las hojas sucesivas, perfora un pozo de espesor de las

³¹³ Recordaran la mención del Zenón de Serres que hacíamos en el capítulo 3, *El Desencanto*, a propósito de la introducción del Paso del Noroeste, *Hermes V*. Más adelante Serres retoma su nuevo Zenón y le coloca en el conflicto que estamos tratando en este punto. Cfr. M. Serres, *El paso del Noroeste, Hermes V*, "Donde el Paseo pone en entredicho los cuadros de la exposición", pp. 93-97.

representaciones. Al retomar, al reiterar su curva, encadena de hecho la sucesión de hojas. De la infidelidad de las representaciones sucesivas extrae una serie exacta. Y desciende infinitamente hacia lo local. Su recorrido conecta escalas."³¹⁴

Bien, hemos logrado cierta coherencia en la representación, pero hemos trastocado el viaje de Zenón. Zenón ya no viaja de un sitio a otro, sino que viaja a través de dimensiones. Para el punto de vista de la ciencia que construyó el mapa como modelo de representación es una estrategia de sumo interés, mantiene los presupuestos figurativos y logra una serie exacta. Pero para Zenón, cuyo objetivo era llegar a Elea, su viaje no ha sido tal. Primero sus dudas racionales sobre la posibilidad del movimiento le llevaron a agarrarse a la singularidad del terreno, incluso echar a los dados sus puntos de inflexión. Ahora este rigor en la representación le lleva a un descenso a las profundidades de la exactitud, pero no se mueve, cartografía al detalle un terreno del que no puede escapar.

La ciencia, fractales, catástrofes o caos, progresa en sus mecanismos de representación, poniendo en evidencia los anteriores. Lo que aún no puede abarcar, la tecnología lo recubre, haciendo liso y finito a lo rugoso e infinito. Y si en último término queda algún riesgo, reproduce en una *realidad virtual* controlable y experimentable hasta su agotamiento una realidad incontrolable y sólo experimentable hasta nuestro agotamiento.

Esta es la idea de mapa como representación; puede ser más o menos exacto, útil, fiel o actualizado, pero está muerto, es estático. Es conocimiento almacenado y dispuesto en estructuras y coordenadas referenciales. Esta es la razón por la que -páginas atrás lo citábamos³¹⁵- J.A. Marina desecha la metáfora del mapa:

"El breve fragmento de realidad que me ofrece la percepción actual se contempla con la memoria, en la que guardamos, dice la psicología, una personal colección de mapas cognitivos [...] Esta metáfora cartográfica ha de ser descartada, que es lo peor que puede pasarle, porque es demasiado estática. Lo que contiene nuestra memoria se parece más a un libro de

³¹⁴ *ibid.* pág. 96

³¹⁵ *cfr. supra*, 5.2.- *Los Usos de la Memoria. Reconstrucción y Memoria.*

instrucciones para construir algo, pues la información está incluida en planes activos. ³¹⁶

Yo, por el contrario, no creo que deba ser rechazada, quizá porque tampoco acepto del todo la del libro de instrucciones. Desde nuestro punto de vista la metáfora del mapa, precisamente porque a pesar de todo resiste la contradicción entre figura y tránsito, debe ser solamente complementada. Debe pasar del mapa plegado a mis manos que lo desplieguen y con mis ojos viajeros lo recorra. Pues, un mapa en mis manos es:

- El proyecto de una ruta
- El orientador de mis acciones
- El mundo de mis proyecciones
- El lugar de mis simulaciones

El mapa es el fondo sobre el que se desarrolla o se cuenta una historia. Una representación sobre la que no se representa, sino sobre la que se circula. Mapa y Simulación es la metáfora que se propone, o dicho de otra manera, 'el mapa en mis manos' es la metáfora del conocimiento.

El mapa solo, como hemos visto, despliega una información representada que literalmente es falsa y que metafóricamente es imposible al no privilegiar un viaje mejor que otro.

Pero esta neutralidad de las posibles soluciones permite precisamente una interpretación dirigida por una actitud intencional. Nada en el mapa nos prohíbe ir de Madrid a Alcalá de Henares dando una vuelta al mundo. Este diseño es un segundo nivel de conocimiento que simula sobre el medio estático cartografiado un segmento de interés, de sentido. Pero, esto no es un libro de instrucciones.

Las instrucciones contienen internamente el sentido y la función de lo que debe producirse y resuelven en un proceso secuencial un trayecto. Esta idea es la que hemos estado contestando a lo largo de todas estas páginas. Toda función declarada contiene unos mecanismos de racionalización, optimización y desenlace que permiten una programación que define su cumplimiento.

³¹⁶ J.A. Marina, *op. cit.* pág.129

Es como un viaje organizado, donde el tránsito es conocido y cerrado, narrable antes de iniciarlo, reversible en consecuencia.

No, el viaje del que hablamos es el que, a diferencia del hojaldre de la representación, monta capas de simulación unas sobre otras. Sobre el mapa convencional segmentos recortados de éste que seleccionan un trayecto, sobre el que se montará el trayecto verdaderamente realizado y aun por encima quedará el que contemos a nuestro regreso. Admitiendo en cada paso ascendente precisamente lo contrario de lo que lograba Serres en su mapa hojaldrado, en vez de un descenso a lo local, un ascenso a lo individual. El conocimiento, tal y como lo hemos afrontado admite la figuración inexacta o falsa porque convierte la figura en metáfora y transforma el mapa muerto en el croquis de mi viaje, donde se reflejan solo aquellos hitos que han sido relevantes. Ahora podemos suprimir una montaña o un río si nuestros ojos no han deparado en ellos e incluir otros hitos que han construido las partes del viaje.

Y el mecanismo no es precisamente la personalización del mapa, ésta es solamente su consecuencia, el mecanismo es la realización de una progresiva cartografía sobre otra dada, es decir, simulación sobre una representación, que a su vez es otra simulación sobre otra cosa.

El conocimiento es más un proceso ascendente, que otro descendente. Al menos el conocimiento como nombre de la actividad mental de tener un mundo, y este proceso ascendente y sin límite posee unos riesgos. Esos que ya hemos visto: desfiguración, desautorización, olvido y sobre todo necesidad de interpretación. La realidad conforme se construye se pierde, conforme se recuerda se segmenta, conforme se narra se articula y se difunde, para constituirse en una nueva cartografía que sustituye a la anterior. Y lo peor o lo mejor o lo característico es que este proceso ya no tiene límites, salvo quizá el yo del solipsismo, pues no hay nada que verifique nuestra creaciones, ni ningún estado o configuración final a la que haya de llegar.

¿Cómo es esto posible? ¿No es verdad que, teóricamente, este proceso nos ha de dejar levitando en el vacío y con riesgo a una caída mortal? ¿No hay límites? Analicemos la posibilidad teórica que el concepto de simulación nos abre, veamos si es adecuado a lo que deseamos expresar y revisemos sus límites.

7.2.- LA SIMULACIÓN

Para el análisis de este concepto, resumen final de todos los anteriores que hemos recorrido en nuestro viaje, vamos a servirnos de nuevo del trabajo de Wittgenstein. Esta vez vamos a acudir a los §§ 252-271 de los últimos escritos sobre Filosofía de la Psicología³¹⁷ donde Wittgenstein analiza el concepto de la simulación.

Lo primero que nos sorprende es la siguiente secuencia:

§ 257 *Que significa esto: "Toda conducta podría ser, en teoría, simulación".*

§ 258 *Seguramente tiene que significar: el concepto simulación lo permite.*

§ 259 *Y eso significa: Si experimento esto, aquello y esto otro, tal vez diría que esto es (fue) simulación. (Geometría Euclidea).*

Pero, ¿dónde está escrito que diríamos esto?; o, ¿de dónde lo deduzco?

*'En la medida en que ese concepto está **determinado**, también lo permite'.*

La pregunta que plantea Wittgenstein es precisamente la que planteábamos al descubrir que el concepto de simulación no tiene límites. Y no los tiene, como muy bien observa Wittgenstein, porque el concepto lo permite. Es decir, si se quiere, en nuestra gramática existe un concepto capaz de poner en cuestión cualquier otro, pero también se constituye en

³¹⁷ L. Wittgenstein, *Letzte Schriften über die Philosophie der Psychologie, Band I, Vorstudien zum zweite teil der "Philosophischen Untersuchungen" / Last Writings on Philosophy of Psychology, Volume I, Preliminary Studies for Part II of "Philosophical Investigations"*. Edición bilingüe preparada por G.H.Von Wright y Heikki Nyman, Basil Blackwell, 1982. Existe traducción al castellano en Tecnos, Madrid, 1987, por la que cito.

condición de posibilidad del conceptualizar, del representar.

Esta, de nuevo, situación paradójica entraña igualmente una doble actitud. La reflexión wittgensteniana pretende encontrar el fundamento de que 'el concepto lo permite' y a la vez limitar su alcance, al contextualizar ese fundamento en ciertas ocasiones de uso.

Pero, desde nuestro punto de vista, la reflexión debe ser estrictamente gramatical, porque es esta explicación, la de la representación y no la del uso, la que abre la posibilidad ilimitada, aun cuando el riesgo de su disolución se introduce con ella.

Revisemos el diferente punto de vista. Wittgenstein se muestra desconfiado, inseguro ante las posibilidades del concepto. Siente la necesidad de limitar estas posibilidades, pero debe encontrar un asentamiento desde donde poner un cerco. Así:

§ 268 *¿No podría alguien mostrar lo que entiende por 'simulación' inventando historias en las que sucedieran simulaciones? Para desarrollar el concepto de simulación inventa siempre historias cada vez más complicadas. Por ejemplo, lo que parece una confesión sólo es continua simulación; lo que parece simulación es sólo fachada para esconder el propio fingir, etc, etc, etc. Luego el concepto descansa en un tipo de historia.*

o también:

§ 263 *Una obra dramática, por ejemplo, te enseña cómo son los casos de simulación.*

Efectivamente, el concepto descansa en un tipo de historia. Volvemos a cerrar el círculo. Wittgenstein concede a la historia, que coincide con nuestra idea de narración, el papel de soporte de nuestras simulaciones, pero en este punto comienzan a no diferenciarse. La posibilidad de narraciones encajadas y privadas abrían un movimiento recursivo por el que narrábamos los relatos producidos, nos contábamos a nosotros mismos las narraciones que construíamos de nuestra acción en el mundo y las que contaremos a los otros. Producíamos mundos posibles que entraban a formar parte, dependiendo de nuestra capacidad de simulación, de la efectividad de nuestras acciones, en el mundo actual. Pero vimos en el

tratamiento de la autobiografía que esta proyección incansable venía a sustituir las realidades en virtualidades y las virtualidades en realidades. Así todo queda en suspenso, en la indefinición de lo posible. Porque lo posible es también la posibilidad de lo posible, la posibilidad de lo posible de lo posible... No hay asiento excepto en la articulación narrativa que integra nuestros usos simulados en narraciones que proyectan mundos posibles. Y en este momento, puestos a sospechar, como hace Wittgenstein, resulta que todo puede ser eternamente sospechoso por que si:

§ 269. *Y las historias son construidas según el principio de que **todo** puede ser simulación.*

Naturalmente el que en todas las historias se caracterice algo como fundamento forma parte de esto. Y, ¿cómo se caracteriza el fundamento como tal? Quizá en forma de monólogos. Estos no deben ser audibles; de lo contrario podrían formar parte del engaño. Pero, ¿no podría alguien sostener monólogos mentales sólo porque le proporcionan un cierto aspecto que luego usará para practicar la decepción?...

Wittgenstein capta aquí perfectamente que es intensionalmente, desde el nivel de la representación, desde donde se promueve el constante movimiento que el conocimiento activa entre la realidad y su representación y entre la realidad y la virtualidad producible a partir de su representación. El fundamento también viene a formar parte de esto. Quien no sospechara, quien no temiera que toda historia puede construirse según el principio de que todo puede ser simulación, no vendría a considerar a la intención como fundamento originario desde el cual arranca un proceso de simulación, sino que simplemente la verían como motor de actividad permanente y de dotación de sentido. Como hemos visto en la descripción que hacía Ryan de su semántica narrativa, la intención juega este papel, pero Wittgenstein, sospechando que la relación entre gramática y uso no se articula linealmente, sino que el lenguaje recorre caminos diversos hasta conformar juegos que se distancian posteriormente - como mucho mantienen un "aire de familia"-, le concede más bien el papel de origen y fin. Por eso termina el párrafo anterior preguntándose retóricamente:

"...Por tanto, ¿es la intención el fundamento originario? Y, ¿cómo podemos descubrirla en la historia?"

A la vez que quiere parar el constante proceso de simulaciones, reconoce las dificultades de descubrirlo dentro de las historias. Reconoce que el proceso de invocación de una intención puede sufrir la misma explosión que el de simulación. Pues la intención puede llamar a otra intención indefinidamente. Hay que recurrir a algo externo, plantearse, ¿qué significa aquí 'comprender'? (§ 266) y reconocer que sólo en el resultado hallaremos la respuesta y del resultado reconstruir la secuencia hasta la intención originaria. Pero este recurso externo nos devuelve a nuestros problemas de interpretación, o si se quiere a la exigencia de la interpretación.

Cuando resulta inevitable preguntar ¿para qué fingimos? y no ¿por qué fingimos? entonces perdemos el proceso constructivo incluido en la propia simulación y tomamos lo que sólo es consecuencia como causa. Este ha sido el error de todos aquellos que han venido a considerar a las intenciones como mediadores entre la comprensión y la explicación. Las intenciones funcionan en el sentido productivo que he querido mostrar, requieren en consecuencia una interpretación que sólo puede partir desde el resultado. La intención no puede desenmascararse, sino compararse, reflejarse en la estructura cognitiva y conductual que genera.

Esta es la diferencia con la posición de Wittgenstein, del funcionalismo y de la Inteligencia Artificial. Estos sospechan que la simulación lo es de algo terminado desde el principio, para nosotros la simulación no es sospechosa, porque no se puede sospechar en su definición. La simulación genera la realidad, pero lo hace virtualmente, en el sentido en que su interpretación le impone esa condición, no como reproducción controlada y sin riesgos de algo dado, como ha estado utilizando este concepto la ciencia y particularmente la ciencia cognitiva.

Esta es la extraña diferencia que encontramos al compararnos con Wittgenstein. El Wittgenstein que ha rechazado el solipsismo de *Tractatus* por pensar que su descripción del conocimiento le conduce a un proceso metafórico sin fin, porque su origen no pertenece al mundo, pretende ahora limitarlo apelando a un proceso de articulación entre dos polos, la gramática y el uso; haciendo descender la semejanza a algo que convencionalmente se

establece conforme se usa. Pero esto no ocurre así, la metáfora, el proceso de figuración, genera un ascenso que no existía. La escalera³¹⁸ de Wittgenstein está construida, podrá tirarse o no al final, pero eso no cambia su dirección. La escalera del conocimiento como simulación construye cada peldaño desde el anterior, aun cuando el impulso a subir un nuevo peldaño ocurra en el reconocimiento de que el anterior carece ya de sentido. Este es el proceso en búsqueda del sentido, por el cual nos encontramos en cada momento en un peldaño aislado de un pasado por nuestra propia destrucción y de un futuro que queda por construir. Sin embargo podemos siempre subir y también bajar, volviendo a construir los peldaños que tendremos que pisar.

La intención sigue funcionando, pero no aclara "el límite confuso del concepto" de simulación. De tal manera que, contra Wittgenstein, es posible que todo comportamiento sea simulación en toda circunstancia.

§ 253 *El concepto 'simulación' tiene mucho que ver con los casos de simulación; también con fenómenos muy específicos y situaciones muy específicas de la vida humana. Y con ello me refiero a las manifestaciones externas, sucesos, etc.*

Tampoco es posible que todo comportamiento sea simulación bajo toda circunstancia.

§ 255 *También podríamos decir: El concepto simulación tiene que ver con un problema práctico. Y el límite confuso del concepto no cambia con ello.*

Y finalmente señala Wittgenstein, en un intento de limitar la posibilidad de la representación, mediante el recurso al uso:

§ 262 *Luego, no todas las conductas pueden ser, en todas las circunstancias, simulación.*

(Al 'fingir' pertenece la ocasión, el motivo, etc.)

Pero la relación entre ocasión y fingimiento no está clara, el fingir propicia una

³¹⁸ *cfr. Wittgenstein, Tractatus-Logico-Philosophicus, § 6.54*

ocasión y las ocasiones permiten una simulación. El límite confuso del concepto no cambia. Querer circunscribirlo a un problema práctico no impide que siga siendo vigente teóricamente. Y de poco nos sirve cambiar de notación, eso Wittgenstein lo sabe bien:

§ 267 *Un concepto más nítido ya no sería el mismo concepto. Esto es: el concepto más nítido no tendría para nosotros el valor de lo confuso...*

La diferencia que quiero establecer en el concepto de simulación en relación a Wittgenstein y a la tradición funcionalista es la que resulta cuando comprendemos que nuestra intención y ocasión coinciden en la simulación. Dicho de otra manera, cuando nuestro uso es nuestra propia representación y viceversa; cuando el viaje traza un mapa y el mapa sugiere un viaje. Esto es lo que me interesa destacar, cuando lo simulado es nuestro objetivo final. Por eso la reflexión wittgenstiniana:

§ 271 *¿Qué he conseguido con todo esto? En la explicación del concepto he sustituido el uso por la representación.*

Ha omitido lo que más nos interesaba, explicar cuándo lo simulado no nos sirve como medio, sino como fin; cuándo en nuestra actuación no cabe más prolongación que volver a empezar. La reflexión de Wittgenstein sobre el concepto de simulación viene motivada por una necesidad de situar la comprensión en un medio estable, pero precisamente todo proceso comprensivo, nuestra acción de tener un mundo, supone desestabilizar el medio. La simulación, como el procedimiento de comprensión, en su representación del concepto 'simulación' destruye la estructura del universo. Y la pregunta que nos deja no es precisamente cómo lo recompone sino extrañamente: ¿Cuántas veces lo hace? ¿Cuántas capas necesita nuestro hojaldre? ¿Cuántas narraciones caben en la construcción de una historia? ¿Cuántas veces puede contarse una misma narración?

Wittgenstein quiere reducir la potencialidad del lenguaje a los usos establecidos, encontrar las asociaciones que están funcionando y por las que se han difundido las continuas narraciones que emitimos. Teme por un lado que un lenguaje ideal reduzca la experiencia a la peculiaridad de una vida, pero por otro diversificar *ad infinitum* las posibilidades de

simulación que ofrece el hecho de que nuestro conocimiento sea figuración topológica.

Entre estas dos opciones enfrentadas es donde quiero situar la idea de 'un mapa en mis manos' aunque no pueda evitar la exigencia de mimetizarnos como camaleones, que impone la comprensión, la búsqueda de sentido; hasta el punto que el rigor en la imitación haga surgir otra cosa radicalmente distinta. Y no para quedarnos en esta nueva forma sino continuamente viajando, continuamente cambiando, cambiando de mapa y en consecuencia cambiando de representación. Por eso sólo un concepto tan confuso como el de 'simulación', que permite, a pesar de la duración exigible para la identificación, que dulcifica las constantes metamorfosis, que toda conducta sea en toda circunstancia simulación, puede expresar adecuadamente que nuestro viaje, incluso el que terminamos de hacer, está por inventar.

BIBLIOGRAFIA

- ANDERSON, J.R. y BOWER, G.H.** (1973). *Human Associative Memory*. V.H. Winston & Sons, Washington D.C.
- ANDERSON, J.R.** (1978). Argumentos acerca de las representaciones mediante la capacidad de formar imágenes. en M^a V. Sebastián (Comp.) (1983).
- ARISTOTELES**, Poética. Edición en Castellano de José Alsina Clota, Bosch, Barcelona, 1987
- ATKINSON, R.C. y SHIFFRIN, R.M.** (1968). *Human Memory: A Proposed System and its Control Processes*. En K.W. Spence y J.T. Spence (Eds.). *The Psychology of Learning and Motivation*. Vol. II. Academic Press, New York.
- BADDELEY, A.D. y HITCH, G.** (1974). *Working Memory*. En G.H. Bower (Ed.) *The Psychology of Learning and Motivation*. Vol. III. Academic Press, New York, 1974.
- BARCLAY, C.R.** (1986). Schematization of Autobiographical Memory. en Rubin (Ed.) (1986)
- BARSALOU, L.W.** (1988). The content and organization of autobiographical memories. En U. Neisser y E. Winograd (Eds.) *Remembering considered: Ecological and Traditional Approach to the Study of Memory*, Cambridge University Press, New York, pp. 193-243.
- BARTLETT, F.C.** (1932). *Remembering. A Study in Experimental and Social Psychology*. Cambridge University Press, Cambridge, 1967².
- BLACK, M.** (1962). *Models and Metaphors*, Cornell University Press. Trad.: *Modelos y Metáforas*, Tecnos, Madrid.
- BLOCK, I.** (Ed.), (1981). *Perspectives on the Philosophy of Wittgenstein*. Basil Blackwell, Oxford.
- BLOCK, N.** (1978). *Troubles with Functionalism* en C.W. Savage (comp.) *Perception and Cognition: Issues in the Foundations of Psychology*. University of Minnesota Press, Minneapolis.
- BLOOM, H.** (1973). *The Anxiety of Influence*. Oxford University Press, Oxford.
- BOGDAN, R.J.** (1987). *Mind, Content and Information*. *Synthese* 70, pp. 205-227.
- , (1988) *Actitudes Mentales y Psicología del Sentido Común (contra la eliminación)* en P. Engel (Comp.) (1988).
- BORGES, J.L.** (1944). *Funes el Memorioso en Artificios*. Alianza, Madrid.
- BROADBENT, D.E.** (1958). *Perception and Communication*. Pergamon, New York.
Trad.: *Percepción y Comunicación*. Debate, Madrid, 1983
- BRUNER, J.** (1983). *In Search of Mind. Essays in Autobiography*. Harper & Row, New York.
Trad.: *En Busca de la Mente. Ensayo de Autobiografía*. F.C.E. México, 1985.

- BRUNER, J.** (1986). *Actual Minds, Possible Worlds*. Harvard University Press, Cambridge, Mass.
Trad.: *Realidad Mental y Mundos Posibles*, Gedisa, Barcelona, 1988.
- , (1990). *Acts of Meaning*. The President and Fellows of Harvard College, Cambridge, Mass.
Trad.: *Actos de Significado*, Alianza, Madrid, 1991.
- BRUSS, E.** (1976). *Autobiographical Acts. The changing situation of literary genre*. The John Hopkins University Press, Baltimore y Londres. Trad.: *Parte traducida en Anthropos Suplementos 29*.
- BURKE, K.** (1945). *A Grammar of Motives*, Prentice Hall, New York.
- CATELLI, N.** (1991). *El Espacio Autobiográfico*. Lumen, Barcelona.
- COLLINS, A.M. y QUILLIAN, M.R.** (1969). *Retrieval Time from Semantic Memory*. *Journal of Verbal Learning and Verbal Behaviour*, 8, pp.340-247.
- CHASE, W.G. y CLARK, H.H.** (1972). *Mental Operations in the comparison of sentences and pictures*. En L.W. Gregg (Ed.). *Cognition in Learning and Memory*. Wiley, New York.
- CONWAY, M.A.** (1990). *Autobiographical Memory. An Introduction*. Open University Press. Philadelphia.
- CONWAY, M.A. y BEKERIAN, D.A.** (1987). *Organization in Autobiographical Memory*. *Memory and Cognition* 15(2), pp. 119-132.
- COOPER, L.A. y SHEPARD, R.N.** (1978). *Transformations on Representations of Objects in Space*. En E.C. Carterrette y M. Friedman (Eds.). *Handbook of Perception: Space and Object Perception VIII*, Academic Press, New York.
- CSIKSZENTMIHALKY, M. y BEATTIE, O.V.** (1979). *Life Themes: A theoretical and empirical exploration of their origins and effects*. *Journal of Humanistic Psychology*, 19, pp. 45-63.
- DAGENBACH, D., CARRY, J.H. y WILHELMSEM, A.** (1989). *Task-Indiced Strategies and Near Threshold Priming: Conscious Influences on Unconscious Perception*. *Journal of Memory and Language*, 28,4, pp.412-443.
- DAMASIO, A.R. y DAMASIO, H.** (1992). *Brain and Language*. *Scientific American*. Special Issue: *Mind and Brain*, Semptember, 1992.
- DAUGMAN, G.J.** (1984). *Spatial Visual Channels in the Fourier Plane*. *Vision Research* 24, pp. 891-910.
- DAVIDSON, D.** (1978) *What Metaphors Mean*. *Critical Inquiry* 5, pp. 31-47.
- , (1982). *Paradoxes of Irrationality* en R. Wollheim y J. Hopkins. *Philosophical Essays on Freud*. Cambridge University Press, Cambridge, Mass.
- , (1982). *Communication and Convention en Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford University Press, Oxford, 1984. Trad.: *De la verdad y de la Interpretación*. Gedisa, Barcelona, 1990.
- , (1984). *A Nice Deragement of Epitaphs*. En Lepore (Comp.) *Truth and Interpretation*. Basil Blackwell, Oxford.
- DE MAN, P.** (1979). *Autobiography As De-facement*. *Modern Languages Notes* 94, pp. 919-930.
Trad.: Angel G. Loureiro en *Suplementos Anthropos 29*, Diciembre, 1991, Barcelona.

- DE MAN, P.** (1979). *Allegories of Reading*. Yale University Press. USA.
 Trad.: Enrique Lynch, *Alegorías de la Lectura*, Lumen, Barcelona, 1990.
- , (1983²). *Blindness and Insight: Essays in the Rhetoric of Contemporary Criticism*. University of Minnesota Press, Minneapolis.
- DENNETT, D.** (1979). *Towards a Cognitive Theory of Consciousness*, en *Brainstorms. Philosophical Essays on Mind and Psychology*, The Harvester Press, Hassocks, Sussex. Trad.: *Hacia una Teoría Cognitiva de la Conciencia*. Cuadernos de Crítica 46, Unam, México, 1989.
- , (1984). *Cognitive Wheels: the Frame Problem of AI* en C. Hookway (Ed.), *Minds, Machines, and Evolution: Philosophical Studies*, Cambridge University Press, Cambridge, Mass. pp. 129-155.
- , (1987). *The Intentional Stance*. MIT Press, Cambridge, Mass.
 Trad.: *La Actitud Intencional*, Gedisa, Barcelona, 1991.
- , (1988). *Quinig Qualia*, en Marcel y Bisiach (eds.) (1988).
- DERRIDA, J.** (1971). *Mythologie Blanche*. Poétique 5.
 Trad.: *En Márgenes de la Filosofía*, Catedra, Madrid, 1989.
- , (1986). *Mémoires for Paul de Man*. Columbia University Press, New York.
- , (1988). *Like the Sound of the Sea Deep within a Shell: Paul de Man's War*. The University of Chicago Press, Chicago. Trad.: Derrida (1986) y (1988) en *Memorias para Paul de Man*, Gedisa, Barcelona, 1989.
- DESCARTES, R.** (1637). *Discours de la méthode*. Edición de Etienne Gison, Vrin, Paris, 1930.
 Trad.: *Discurso del Método*, Alianza, Madrid, 1979
- , (1642, 1647). *Les Meditations Metaphysiques*. Edición de Adam Charles y Paul Tannery. *Ouvres de Descartes*. Reimpresión Vrin, París, 1957-1958.
 Trad.: Vidal Peña, *Las Meditaciones Metafísicas*, Alfaguara, Madrid, 1977
- , (1637). *Dióptrica*. Trad.: Alfaguara. Madrid, 1981.
- DREYFUS, H. L Y DREYFUS, S.** (1958). *Making a Mind versus Modelling the Brain: Artificial Intelligence back at a Brach-point*. *Artificial Intelligence* 117. n° 1. Cambridge Mass.
- EAKIN, P. J.** (1985). *Fictions in Autobiography. Studies in the Art of Self-Invention*. Princeton University Press, Princeton.
- ENGEL, P.** (Comp.) (1988). *Psychologie Ordinaire et Sciences Cognitives*. Centre National de la Recherche Scientifique, Paris. Trad.: *Psicología Ordinaria y Ciencias Cognitivas*. Gedisa, Barcelona, 1993.
- FERNANDEZ PRIETO, C.** (1994). *La Verdad de la Autobiografía*. *Revista de Occidente* 154, pp. 116-130.
- FITZGERALD, J. M.** (1986). *Autobiographical Memory: A Developmental Perspective*.
 En D.C. Rubin (Ed.) (1986).
- FITZGERALD, J. M.** (1988). *Vivid Memories and the Reminiscence Phenomenon: The Role of a Self Narrative*. *Human Development*, 31, pp. 261-273.

- FLORES, F. y WINOGRAD, T.** (1989). *Understanding Computers and Cognition*. Ablex Publishing Corporation. New Jersey. Trad.: *Hacia la comprensión de la Informática y la Cognición*, Editorial Hispano-Europea, Barcelona, 1989.
- FODOR, J.A.** (1968). *Psychological Explanation. An Introduction to the Philosophy of Psychology*. Random House. Trad.: *La explicación psicológica*. Cátedra, Madrid, 1980.
- , (1975). *The Language of Thought*. Harper & Row, New York.
Trad.: *El Lenguaje del Pensamiento*, Alianza, Madrid, 1984.
- , (1978). *Computation and Reduction en C.W. Savage (comp.) Perception and Cognition: Issues in the Foundation of Psychology*. University of Minnesota Press, Minneapolis.
- , (1981): *The Mind-Body Problem*. *Scientific American*, 244, 1: 124-133
- , (1983). *The Modularity of Mind*. M.I.T., Massachusetts.
Trad.: *La Modularidad de la Mente*. Morata, Madrid, 1986.
- FOUCAULT, M.** (1969). *¿Qué es un Autor?*. Boletín de la Sociedad Francesa de Filosofía nº 62-63. Librairie Armand Colin, París. Trad.: *En Creación* 9, Octubre 1993.
- FRAME, J.** (1991). *Un Angel en mi Mesa*, Seix Barral, Barcelona.
- FREGE, G.** (1918). *Der Gedanke. Eine Logische Untersuchung*. *Beitr. z. Philos. d. Dt. Idealism.* 1, pp.143-157.
- FREUD, S.** (1917). *Eine Kindheitserinnerung aus Dichtung and Wahrheit, Imago*.
- GAZZANIGA, M.S.** (1985). *The Social Brain. Discovering the Networks of the Mind*. Basic Books.
Trad.: *El Cerebro Social*. Alianza, Madrid, 1993.
- GARDNER, H.** (1988). *The Mind's New Science. A History of the Cognitive Revolution*.
Basic books Inc. New York. Trad.: *La nueva Ciencia de la mente. Historia de la revolución cognitiva*. Paidós. Buenos Aires-Barcelona-México, 1988.
- GENETTE, G.** (1972). *Figures III*. Editions du Seuil, París. Trad.: *Figuras III*, Lumen, Barcelona, 1989.
- , (1991). *Fiction et Diction*. Editions du Seuil, París. Trad.: *Ficción y Dicción*, Lumen, Barcelona, 1993.
- GOFFMAN, E.** (1959). *The Presentation of Self in the Everyday Life*. Garden City, N. Y., Doubleday Anchor. Trad.: *La Presentación de la Persona en la Vida Cotidiana*, Amorrortu, Buenos Aires, 1977.
- GOLDMAN-RAKIC, P.S.** (1992). *Working memory and the Mind*. *Scientific American*, Special Issue, September, pp. 73-79.
- GOODMAN, N.** (1976²). *Languages of Arts*. Hackett Publishing Co. Trad.: *Los Lenguajes del Arte*. Seix Barral, Barcelona, 1976.
- , (1978). *Ways of Worldmaking*. Hackett Publishing Co.
Trad.: *Maneras de Hacer Mundos*, Visor, Madrid, 1990.
- , (1981). *The Telling and the Told*. *Critical Inquiry*.
- , (1984) *Of Mind and Other Matters*. Harvard University Press, Cambridge, Mass.

- GREEN, T.H.** (1968). Hume and Locke. Ramon Lemon, New York.
- GRICE, P.H.** (1957). Meaning, *Philosophical Review* 66, pp. 377-388.
- GUSDORF, G.** (1956). Conditions et limits de l'autobiographie. En *Formen der Selbstdarstellung. Analekten su einer Geschiste des literarischen Selbstportaits*. Festgabe für Fritz Neubert. Dunckers & Humbot, Berlfn. Trad.: *En Anthropos Suplementos 29*, barcelona, 1991.
- HACKER, P.M.S.** (1971). Wittgenstein's doctrines of soul in the *Tractatus*. *Kantstudien* 62, pp. 162-171.
- HAYES, P.J.** (1979). The Naïve Physics Manifesto en D. Michie (ed), *Expert Systems in the Micro-Electronic Age*. Edimburgh Universits Press, Edimburgh .pp. 242-70
- HERMES, H.** (1961 y 1971). *Aufzählbarkeit, Entscheidbarkeit, Berechenbarkeit*. Springer-Verlag, Berlin-Heidelberg. Trad.: *Introducción a la Teoría de la Computabilidad*. Tecnos, Madrid, 1984.
- HESSE, M.B.** (1965). *The Explanatory Function of Metaphor on Logic, Methodology and Philosophy of Science*. North-Holland, Amsterdam.
- HINTIKKA, J.** (1962). *Knowledge and Belief*. Cornell University Press, New York.
Trad.: *Saber y Creer*. Tecnos, Madrid, 1979.
- , (1974). *Las intenciones de la intencionalidad en Manninen y Tuomela (eds.)*. Articles from *Essays on Explication and Understanding*. D. Reidel Publi. Co., Dordrecht, Holland, 1976.
Trad.: *Ensayos sobre Explicación y Comprensión*. Contribuciones a la filosofía de las ciencias humanas y sociales. Alianza, Madrid, 1980.
- HOFSTADTER, D.R.** (1979). *Gödel, Escher, Bach: an Eternal golden Beid*. Basic Book Inc. New York. Trad.: *Gödel, Escher, Bach: Un Eterno y Gracil Bucle*. Tusquets/CONACYT, 1987.
- HUME, D.** (1888). *A Treatise of Human Nature: Being an Attempt to Intouduce the Experimental Method of Reasoning into Moral Science*. Edición de L.A. Selby-Bigge. Clarendon Press, Oxford
Trad.: *Tratado de la Naturaleza Humana*, ed. de Felix Duque. Editora National, Madrid, 1981.
- HUMPHREY, N.** (1986). *The Inner Eye*. Faber and Faber Limited. Londres.
Trad.: *La Mirada Interior*, Madrid, Alianza, 1993.
- HUSSERL, E.** (1950). *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*. Hrg. u. eing. Walter Biemel (Husserliana II). Trad.: *La idea de la Fenomenología. Cinco Lecciones*. Ed. M García-Baró, F.C.E., Mexico-Madrid-Buenos Aires, 1982.
- JAY, P.** (1984). *Being in the Text. Self-Representation from Wordsworth to Roland Barthes*. Cornell University Press, Ithaca.
- JIMENEZ, J.R.** (1923-1936). *La Estación total con las Canciones de la Nueva Luz*. Tusquets, Barcelona, 1994.
- JOHNSON, M.** (1987). *The Body in the Mind*. University of Chicago Press, Chicago.
Trad.: *El Cuerpo en la Mente*, Debate, Madrid, 1991.
- JOHNSON-LAIRD, P.N.** (1988). *A Computational Analysis of Concioussness*, en Marcel Y Bisiach (Eds.) (1988).

- KENDALL, J.** (1992). Usings Metaphors to Enhance Intelligence in Information Systems: Rationale for an alternative to Rule-Based-Intelligence. En F.H. Vogt (ed.) *Personal Computers and Intelligent Systems Information. Processing 92, Volume III*, Elsevier Science Publishers. B.V. North Holland.
- KOLERS, P.A. y SMYTHE, W.E.** (1984). Symbol manipulation: Alternatives to the Computational View of Mind. *Journal of Verbal Learning and Verbal Behaviour* 23, pp.289-314.
- KOLODNER, J.L.** (1984). *Retrival and Organizational Strategies in Conceptual Memory: A Computer Model*. L.E.A. Publishers, Hilldale, New Jersey.
- KOSSLYN, S.M. y POMERANTZ, J.R.** (1977). Imagery, Propositions and the Form of Internal Representations. *Cognitive Psychology* 9, pp. 265-296.
- , y **SCHWARTZ, S.P.** (1977). A Data Driven Simulation of Visual Imagery. *Cognitive Science* 1, pp. 265-296.
- KRIPKE, S.** (1963). Semantical Considerations on Modal Logic. *Acta Philosophica Fennica*, 16, pp. 83-94.
- , (1982). *Wittgenstein, on Rule and Private Language*. Basil Blackwell, Oxford.
- LAKOFF, G. y JONHSON, M.** (1980a). The Metaphorical Structure of the Human Conceptual Systems. *Cognitive Science* 4, pp. 195-208.
- y ----- (1980b). *Metaphors we live by*. University of Chicago Press.
Trad.: *Metáforas de la Vida Cotidiana*. Cátedra, Madrid, 1991.
- LE GERN, M.** (1973). *Sémantique de la Métaphore et de la Métonymie*. Librairie Larousse, París.
Trad.: *La Metáfora y la Metonimia*, Catedra, Madrid, 1990.
- LEHNERT, W.G.** (1981). Plot Units and Narrative Summarization. *Cognitive Science* 4, pp. 293-331.
- LEJEUNE, P.** (1975). *Le Pacte Autobiographique*. Editions du Seuil, París.
Trad.: de A.G. Loureino de capítulos de esta obra en *Debate*, Madrid y *Suplementos Anthropos* 29, Barcelona.
- LePORE, E.** (Ed.) (1986). *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*. Basil Blackwell. Oxford & New York.
- LEWIS, D.K.** (1968). Counterpart Theory and Quantified Modal Logic. *Journal of Philosophy* 65, pp.113-126.
- , (1969). *Convention: A Philosophical Study*. Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- , (1973). *Conterfactuals*. Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- LINTON, M.** (1975). Memory for Real-World Events. En D.A. Norman y D.E. Rumelhart (Eds.).
Explorations in Cognition. W.H. Freeman, San Francisco.
- LOUX, M.J.** (Ed.) (1979). *The Possible and The Actual*. Cornell University Press, Ithaca & Londres.
- LURIA, A.R.** (1968). *La Mente del Mnemónico*. Trillas, México, 1983.
- , (1972). *El Hombre con su Mundo destrozado*. Gránica Editor, Argentina, 1973

- MANDLER, J.M. y JOHNSON, N.S.** (1977). Rememberance of Things parsed: Story Structure and Recall. *Cognitive Psychology*, pp. 111-157
- MARCEL, A.J.** (1983a). Conscious and Unconscious perception: Experiments on visual masking and word recognition. *Cognitive Psychology* 15, pp.197-237.
- , (1983b). Conscious and Unconscious perception: An approach to the relations between phenomenal experience and perceptual process. *Cognitive Psychology* 15, pp. 238-300.
- , (1988) Phenomenal Experience and Functionalism en Marcel y Bisiach, (Eds.), (1988)
- MARCEL, A.J. y BISIACH, E.** (Eds.) (1988) *Consciousness in Contemporary Science*. Clarendon Press, Oxford.
- MARINA, J.A.** (1993). *Teoría de la Inteligencia Creadora*. Anagrama, Barcelona.
- MARKUS, H. y NURIUS, P.** (1986). Possible Selves. *American Psychologist* 41, nº 9, pp. 954-969.
- MARR, D.** (1977). *Artificial Intelligence: A personal View*. *Artificial Intelligence* 9, pp. 37-48.
- , (1982). *Vision*. W.H. Freeman and Company, New York y Oxford.
- Trad.: *La Visión*, Alianza, Madrid, 1985.
- y **HILDRETH**. (1980). Theory of Edge Detection. *Proc. Royal Soc. Lond. B* 207, pp. 187-217.
- MARTIN GAITE, C.** (1992). *Nubosidad Variable*, Anagrama, Barcelona.
- McCULLOCH, W.S. y PITTS, W.** (1943). A Logical Calculus of the Ideas Immanent in Nervous Activity. *Bulletin of Mathematical Biophysics*, 5, pp. 115-133
- MEAD, G.H.** (1964). The Social Self. En *Selected Writings of G.H. Mead*, A.j. Reck (Ed.). Bobbs-Merril, Indianápolis, IN.
- MILLER, G.** (1956). The Magical number seven plus o minus two: some limits on our capacity for processing information. *Psychological Review* 63, pp. 81-97.
- Trad.: En M^a Victoria Sebastián (comp.) *Lecturas de Psicología de la Memoria*. Alianza, Madrid, 1983.
- MINSKY, M.** (1973). *A Framework by Representing Knowledge*, Mimeo, M.I.T.
- MISH, G.** (1949-1965). *Geschichte der Autobiographie*, 4 Vols. Berna y Fracfort.
- NAGEL, TH.** (1986). *The View from Nowhere*. Oxford University Press, Oxford.
- NEISSER, U.** (1976). *Cognition and Reality*. W.H. Freeman, San Francisco.
- , (1981). John Dean's Memory: A Case of Study. *Cognition* 9, pp. 1-22.
- , (1982). Memory: What are the Important Questions? en Neisser (Ed.) (1982).
- , (Ed.) (1982). *Memory Observed. Remembering in Natural Contexts*. W.H. Freeman and Company, New York.
- NEWELL, A., SHAW, J.C y SIMON, H.A.** (1958). Elements of a Theory of Human Problem Solving. *Psychological Review*, Vol.LXV, nº 1, pp. 151-166.
- NEWELL, A. y SIMON, H.A.** (1972). *Human Problem Solving*. Prentice-Hall, Englewood Cliffs, N.J.

- NEWELL, A.** (1980). Physical Symbol Systems. *Cognitive Science* 4, pp. 135-183.
- NIETZSCHE, F.** (1903) *Sobre Verdad y Mentira en sentido Extramoral*, Tecnos, Madrid, 1990.
- , (1908). *Ecce Homo*. Ed. en Castellano de Andrés Sanchez Pascual, Alianza, Madrid, 1971.
- NIGRO, G. y NEISSER, U.** (1983). Point of View in Personal Memories. *Cognitive Psychology* 15, p.467-482.
- OATLEY, K.** (1988). On Changing one's Mind: A Possible Function of Consciousness en Marcel y Bisiach (Eds.) (1988).
- OLNEY, J.** (Ed.), (1980). *Autobiography: Essays Theoretical and Critical*. Princeton University Press, Princeton.
- , (1980). *Autobiography and the Cultural Moment: A thematic, historical and bibliographical Introduction* en J.Olney (Ed.) (1980).
- PAIVIO, A.** (1976). Images, Propositions and Knowledge. En J.M. Nicholas (ed.) *Images, Perception and Knowledge*. The Western Ontario series in Philosophy of Science, Dordrecht, Riedel, The Netherlands.
- PAPINEAU, D.** (1987). *Reality and Representation*. Basil Blackwell, Oxford.
- PERRY, J.** (Ed.) (1975). *Personal Identity*. University of California Press, Berkeley, CA.
- PRIGOGINE, I. y STENGERS, I.** (1986²). *La Nouvelle Alliance. Métamorphose de la Science*, Gallimard, Paris. Trad.: *La Nueva Alianza. Metamorfosis de la Ciencia*. Alianza, Madrid, 1990.
- , (1988). *Entre le temps et l'éternité*. Arthème Fayard, París.
- Trad.: *Entre el Tiempo y la Eternidad*, Alianza, Madrid, 1990.
- PRIGOGINE, I.** (1987). *El Redescubrimiento del Tiempo*. Conferencia sobre M. Bloch pronunciada en la Sorbona y Publicada en *L'Homme* 108, XXVIII(4) pp. 5-26. Trad.: *Archipiélago* 10-11 y 12, 1992.
- PROUST, M.** (1955-56) *A la Recherche du Temps perdu*. Texto establecido por Pierre Clarac y André Ferré, colección de la Pléiade (3 volúmenes), Gallimard, París. Trad.: P. Salinas y C. Berges. *En Busca del Tiempo Perdido*. (7 volúmenes), Alianza, Madrid, 1966-69.
- PUTNAM, H.** (1960). *Mind and Machines* en S. Hook (Ed.) *Dimensions of Mind*. N.Y. University Press, New York. Trad.: en *Controversias sobre Mentes y Máquinas*. Tusquets, Barcelona, 1984.
- , (1966). *The Mental Life of some Machines* en *Mind, Language and Reality*, *Philosophical Papers II*. Cambridge University Press, London, 1975.
- , (1982). *Why there isn't a Ready-Made World*. *Synthese* vol. 51/2 pp. 141-167.
- Trad.: *Cuadernos Teorema*, Departamento de Lógica de la UCM, Madrid, 1985
- , (1988). *Representation and Realism*. Bradford/MIT, Cambridge, Mass.
- PYLYSHYN, Z.** (1973). What the mind's eye tells mind's brain: A critique of mental imagery. *Psychological Bulletin*, 80, pp. 1-24.
- , (1983) *La Naturaleza Simbólica de la Representación Mental* en M^a Victoria Sebastián (comp.). *Lecturas de Psicología de la Memoria*. Alianza, Madrid, 1983.

- PYLYSHYN, Z.** (1984). *Computation and Cognition. Towards a Foundation for Cognitive Science.* MIT Press, Cambridge, Mass. Trad.: *Computación y Cognición*, Debate, Madrid.
- QUINLAN, J.R.** (1986) *The Effect of Noise on Concept Learning.* *Machine Learning II*, pp. 149-166.
- , (1987). *Inductive Knowledge Acquisition: A Case Study.* *Applications of Expert Systems*, pp. 157-173.
- REED, S.R.** (1974). *Structural Descriptions and the limitations of Visual Images.* *Memory and Cognition* 2, pp. 329-336.
- RICOEUR, P.** (1975) *La Métafore Vive.* Editions du Seuil, París.
Trad.: *La Metáfora Viva.* Ediciones Cristiandad, Madrid, 1980.
- , (1980) *Temps et Récit.* 3 Volúmenes. Editions du Seuil, París.
Trad.: *Tiempo y Narración.* Ediciones Cristiandad, 1987.
- RORTY, A.O. (Ed.)** (1976). *The Identities of Persons.* University of California Press, Berkeley, CA.
- RORTY, R.** (1967). *The Linguistic Turn: Recent Essays in Philosophical Method.* The University of Chicago Press, Chicago. Trad.: *El Giro Lingüístico*, Paidos/ I.C.E.-U.A.B., Barcelona, 1990.
- , (1979). *Philosophy and the Mirror of Nature.* Princenton University Press, Princeton, New Jersey.
Trad.: *La Filosofía y el Espejo de la Naturaleza.* Madrid, Cátedra, 1979.
- , (1982). *Contemporary Philosophy of Mind.* *Synthese* 53, pp. 323-48.
- , (1989a). *Conciusness, Intentionality and Pragmatism en Modelos de la Mente*, U.C.M, Madrid, 1990.
- , (1989b). *Contingency, Irony and Solidarity.* Camdrige University Press, N.Y.
Trad.: *Contingencia, Ironfa y Solidaridad.* Paidos, Barcelona, 1991.
- , (1991a). *Objectivity, Relativism and Truth.* *Philosophical Papers vol 1.* Cambridge University Press, Cambrigde.
- , (1991b). *Essays on Heidegger and others.* *Philosophical Papers vol. 2.* Cambridge University Press, Cambridge. Trad.: *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos.* Paidos, Barcelona, 1993.
- , (1993). *Norteamericanismo y Pragmatismo en Isegoría* 8, pp. 5-25.
- RUBIN, D.C. (Ed.)** (1986). *Autobiographical Memory.* Cambridge University Press, Cambridge, Mass.
- RUMELHART, D.E.** (1975). *Notes on a Schema for Stories.* En D. Bobrow y A. Collins (Eds.) *Representations and Understanding.* *Studies in Cognitive Science.* Academic Press, New York.
- RYAN, M-L.** (1991). *Possible World, Artificial Intelligence and Narrative Theory.* Indiana University Press, Bloomington & Indianápolis.
- RYLE, G.** (1949). *The Concept of Mind.* Hutchinson, Londres. Trad.: *El Concepto de lo Mental.* Paidos, Buenos Aires.
- SACKS, O.** (1970). *The Man who mistook his Wife for a Hat.* Summit Books, New York.
Trad.: *El Hombre que confundió a su Mujer con un Sombrero*, Muchnik Eds., Barcelona, 1987.

- SALAMAN, E.** (1970). *A Collection of Moments: A study of Involuntary Memories*. Longman, Londres.
- SCHAFFER, R.** (1981). *Narration in the Psychoanalytic Dialogue*. University of Chicago Press, Chicago.
- SCHANK, R.C.** (1972). *Conceptual Dependency: A Theory of Natural Language Understanding*. *Cognitive Psychology* 86, pp. 144-152.
- y **ABELSON, R.C.** (1977). *Scripts, Plans, Goals and Understanding*, L.E.A. Publishers, New Jersey.
Trad.: *Guiones, Planes, Metas y Entendimiento*. Paidós, Barcelona-Buenos Aires-México, 1987.
- SEARLE, J.** (1983). *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*. Cambridge University Press, Cambridge, Mass. Trad.: *Intencionalidad*, Tecnos, Madrid, 1992.
- , (1985). *Minds, Brains and Science*. Harvard University Press, Cambridge, Mass.
Trad.: *Mentes, Cerebros y Ciencia*, Cátedra, Madrid, 1985.
- SEBASTIAN, M^a. V.** (Comp.) (1983). *Lecturas de Psicología de la Memoria*. Alianza, Madrid.
- SERRES, M.** (1988). *Le Passage du Nord-Ouest*. Hermes V. Les Éditions de Minuit, París.
Trad.: *El Paso del Noroeste*, Debate, Madrid, 1991.
- , (Ed.) (1989). *Éléments d'Historie des Sciences*. Bordas, París.
Trad.: *Historia de las Ciencias*, Cátedra, Madrid, 1991.
- SHANNON, C.E.** (1948). *A Mathematical Theory of Communication*. *Bell System Technical Journal* Vol 27. pp. 379-423.
- SITCH, S.** (1983). *From Folk Psychology to Cognitive Science: The case against Belief*. The MIT Press. A Bradford Book, Cambridge Ma.
- SMITH, E.E.; SHOBEN, E.J. y RIPS, L.J.** (1979). *Structure and Process in Semantical Memory: A Featural Model for Semantic Decisions*. *Psychological Review*, 81, pp. 214-241.
- SPENCE, D.** (1984). *Narrative Truth and Historical Truth: Meaning and Interpretation in Psychoanalysis*, Norton, New York.
- STALNALKER, R.** (1976). *Possible Worlds*. *Nous* 10, pp. 65-75.
- STENIUS, E.** (1981). *The Picture Theory and Wittgenstein's Later Attitude*. En I. Block (Ed.) (1981).
- SUPPE, F.** (1976). *Logic, Computers and Humanity: A New Course*. *Teaching Philosophy* 1:3 Spring.
- TULVING, E. Y THOMSON, D.M.** (1973). *Encoding Specificity and Retrieval Processes in Episodic Memory*. *Psychological Review*, 80 pp. 352-373.
- TURING, A.M.** (1950). *Computing Machinery and Intelligence*. *Mind* LIX n° 2236, pp. 433-460.
- ULMITÁ, C.** (1988). *The Control Operations of Consciousness en Marcel y Bisiach* (Eds.) (1988).
- VARELA, F.J.** (1988). *Cognitive Science. A Cartography of Current Ideas*. Publicado en Francés en Editions du Seuil, París. Trad.: *Conocer*, Gedisa, Barcelona, 1990.
- VON WRIGHT, G.H.** (1950). *Deontic Logic*. *Mind* 60, pp. 1-15. Trad.: *Lógica Deóntica*, Cuadernos Teorema, Departamento de Lógica de la Universidad de Valencia, 1979.

- VON WRIGHT, G.H.** (1971). *Explanation and Understanding*. Cornell University Press. Ithaca, New York.
Trad.: Explicación y Comprensión, Alianza, Madrid.
- WARNOCK, M.** (1987). *Memory*. Faber and Faber, Londres.
- WATSON, A.B., BARLOW, H.B. y ROBSON, J.G.** (1983). What does the eye best. *Nature* 302, pp. 409-412
- WATSON, J.B. y RAINER, R.** (1920). Conditioned Emotional Reactions. *Journal of Experimental Psychology*, 3, pp. 1-14.
- WEIZENBAUM, J.** (1965). ELIZA. A Computer Program for the study of Natural Language Communication between Man and Machine. *Commun. ACM* 9, pp. 36-45.
- WILKES, K.V.** (1988). ---, yishi, dum, um and Conciousness en A.J. Marcel y E.Bisiach (eds.). *Conciousness in Contemporary Science*. Clarendon Press, Oxford, pp 16-41.
- , (1988). *Real People. Personal Identity without Thought Experiments*. Clarendon Press, Oxford.
- WINOGRAD, T.** (1991). Máquinas pensantes: ¿son posibles?, ¿lo somos?. *Revista de Occidente* nº 119, pp. 119-150.
- WITTGENSTEIN, L.** (1922). *Tractatus Logico-Philosophicus*. Ed. por G.E.M. Ascombe y Rush Rhees, Routledge & Kegan Paul, Ltd., Londres.
Trad.: E. Tierno Galván, *Revista de Occidente*, Madrid, 1957.
- , (1953). *Philosophische Untersuchungen*. Ed. Bilingüe de G.E.M. Ascombe y R. Rhees, Basil Blackwell, Londres. Trad.: A. García Suarez y Ulises Moulines. *Crítica*, UNAM. Barcelona-México, 1988.
- , (1958). *The Blue and Brown Books*, Basil Blackwell, Oxford.
Trad.: F. García Guillén. *Los Cuadernos Azul y Marrón*. Tecnos, Madrid, 1968
- , (1961). *Notebook (1914-1916)*. Basil Blackwell, Oxford. Trad.: J. Muñoz e I. Reguera. *Diario Filosófico (1914-1916)*, Ariel, Barcelona, 1982.
- , (1965). *Wittgenstein's Lecture on Ethics*. *The Philosophical Review*.
Trad.: Fina Birulés. *Conferencia sobre Etica*. Paidós/ I.C.E.-U.A.B. Barcelona, 1989
- , (1967). *Bemerkungen über Frazers The Golden Bough*. *Synthese*, XVII. Trad.: J.Sádaba y J.L. Velázquez. *Observaciones sobre la rama Dorada de Frazer*, Tecnos, Madrid, 1992.
- , (1968). *Wittgenstein's Notes for Lecture on "Private Experience" and "Sense Data"* (Ed.: R.Rhees), *The Philosophical Review* 77, pp. 217-320.
- , (1982). *Letzte Schriften über die Philosophie der Psychologie, Band I, Vorstudien zum zweite teil der "Philosophischen Untersuchungen" / Last Writtings on Philosophy of Psychology, Volume I, Preliminary Studies for Part II of "Philosophical Investigations"*. Edición bilingüe preparada por G.H. Von Wright y Heikki Nyman, Basil Blackwell, 1982. Trad.: *Ultimos Escritos sobre Filosofía de la Psicología*, Tecnos, Madrid, 1987.