

**¿DÓNDE ESTÁ MI MENTE?
Aportes del cognitivismo y del psicoanálisis
para la lectura de la mente**

**WHERE IS MY MIND?
Contributions of cognitivism and psychoanalysis
to for reading the mind**

López, Héctor

RESUMEN

El avance de la cibernética ha llegado a la psicología como “revolución cognitiva”. El psicoanálisis no ha escapado a esta paradigmática tendencia mundial. Desde la directa retranscripción de los procesos inconscientes al proyecto neurocientífico del psicoanálisis norteamericano hasta el reconocimiento temprano de Lacan afirmando que “la computadora encarna la actividad simbólica más radical en el hombre” (1954), pareciera que resulta imposible hoy concebir al ser humano sin una cierta analogía de sus procesos mentales con los del “cerebro electrónico” de una máquina inteligente.

El cognitivismo formula su propio “inconsciente” intentando clarificar los procesos mentales abandonados por el conductismo a la “caja negra”. Pero toda esta revolución no ha implicado la desaparición del inconsciente freudiano sino, por el contrario el reconocimiento científico de los esquemas formales de Freud y de la importancia del lenguaje y de lo simbólico en el trabajo (arbeit) del inconsciente, redescubierto por Lacan como “máquina formal significante”.

Mi trabajo se propone recorrer este encuentro-desencuentro entre psicoanálisis y cognitivismo, impulsando un diálogo para restablecer a través de sus notorias diferencias y secretas equivalencias lo específico e incomparable de cada campo en cuanto a la ciencia del sujeto, que sea al mismo tiempo una lectura del ser del hombre en el mundo contemporáneo.

Palabras clave: Habitación China - Test de Turing - Ciencias cognitivas - Inconsciente, mente

ABSTRACT

The advance of cybernetics has come to psychology as a “cognitive revolution”. Psychoanalysis has not escaped this paradigmatic world trend. From the direct retranscription of the unconscious processes to the neuro scientific project of American psychoanalysis until Lacan’s early recognition in 1954 that “the computer embodies the most radical symbolic activity of man”, it seems that it is impossible to conceive the human being without a certain analogy of their

mental processes with those of the “electronic brain” of an intelligent machine. Cognitivism formulates its own “unconscious” trying to clarify the mental processes abandoned by behaviorism to the “black box”.

But all this revolution has not involved the disappearance of the freudian unconscious, but rather the scientific recognition of Freud’s formal schemas and the the importance of language and the symbolic in the work (arbeit) of the unconscious, rediscovered by Lacan as a signifier formal machine.

My work intends to go through this encounter-disruption between psychoanalysis and cognitivism, promoting a dialogue between both paradigms to restore through their differences and equivalences the specific and incomparable of each field in terms of the science of the subject, which is at the same time a reading of being in the contemporary world.

Key words: China romm - Turing test - Cognitive Sciences - unconscious, mind

Universidad de Belgrano (UB). Doctor en Psicología (UB).

Universidad de Buenos Aires (UBA). Facultad de Psicología. Licenciado y Profesor en Psicología, UBA.

Universidad Nacional de Mar del Plata (UNdMDP). Profesor titular regular (Jubilado)

Libros publicados: Psicoanálisis un discurso en movimiento (Biblos), Las adicciones sus fundamentos clínicos (Lazos), Lo fundamental de Heidegger en Lacan (Letra Viva), La Instancia de Lacan, 2 v. (Eudem).

INTRODUCCIÓN

“La computadora encarna la actividad simbólica más radical en el hombre...”

Lacan

“Si somos organismos biológicos y no ángeles, nuestras capacidades cognitivas deberían ser estudiadas del mismo modo que otros sistemas del cuerpo humano.”

Chomsky

El título del nuevo libro de Noam Chomsky: *¿Qué clase de criaturas somos?* (Chomsky 2016) me ha servido de estímulo para explorar “el misterio” de ese interrogante que desasosiega al pensamiento científico actual. Me referiré a los dos grandes paradigmas surgidos en el siglo XX que han tomado a esta cuestión como objeto de sus disciplinas: el psicoanálisis y las ciencias cognitivas. Uno enraizado en el pensamiento europeo y el otro en el modo tecnológico-científico de concebir la ciencia. Para acotar la amplitud del título de Chomsky plantearé mi propio interrogante: *¿Dónde está mi mente?*, ya que el interrogante básico que ambos campos se plantean es por la localización tanto de la mente cognitiva como de lo inconsciente. Ambos sistemas de pensamiento, por diferentes caminos, confluyen en un mismo lugar: buscan sus respuestas en las tinieblas de la “caja negra” conductista donde hasta hace muy poco reinaba eso que Chomsky llama “el misterio de la naturaleza humana” (Chomsky 2016, 107). Las ciencias cognitivas surgen hacia mediados del siglo pasado nutridas por

los descubrimientos de la cibernética. Encuentran en ella un modelo explicativo del funcionamiento mental al que Manuel Froufe llama “metáfora del ordenador”¹ (Froufe 1997, 15).

Los diferentes desarrollos del cognitivismo han ido confluyendo hacia los años 80’ en los nuevos estándares de la neurociencia: el cerebro como procesador de conexiones físico-químicas del que emerge el nivel simbólico de la mente. El cerebro, no en su realidad bruta de masa encefálica sino como órgano, es redescubierto como capaz de soportar y manipular elementos discretos puramente formales, símil orgánico de una máquina electrónica que procesa información.

En la obra fundacional del psicoanálisis, Sigmund Freud se vale de ciertos esquemas que reproduce en “Proyecto de una Psicología para neurólogos” (Freud, 1950a), “Carta 52 a Fliess” (Freud, 1950b) y “La interpretación de los sueños” (Freud, 1901) en los que expone su descubrimiento de lo inconsciente como procesos de lenguaje autónomos, es decir sin intervención de un yo consciente. Es una explicación que no requiere de ninguna causa “interior” al organismo pero que sin embargo comparte la analogía con la máquina ya que el inconsciente es un sistema procesador de palabras e imágenes mnémicas. Freud, por fin, en plena era conductista abre la “caja negra” ¿y qué encuentra allí? Algo que tiene la

exterioridad de una máquina reglada, el lenguaje, que realiza por sí mismo el trabajo del sueño (*traumarbeit*) como transposición al lenguaje de deseos insatisfechos.

“Exterior” significa aquí que la estructura de la lengua no le es transmitida al niño por herencia genética (cosa que por otra parte un lingüista como Chomsky acepta que es difícil de probar) sino en primer lugar a través de lo que Freud llama “palabra oída”. ¿Tendría lenguaje un niño que jamás haya convivido con seres humanos? Y en caso afirmativo ¿en qué lengua hablaría, siendo así que es necesario hablar al menos una? Las experiencias con los llamados “niños salvajes” desmienten toda posibilidad de lenguaje natural innato sin la mediación del Otro.²

La estructura lógica universal del lenguaje no parece ser una propiedad genética del cerebro sino un patrimonio del Otro del lenguaje que encarnamos y sostenemos todos los seres hablantes. El *infans* siempre comenzará a hablar en una lengua para él “extranjera”, a la que llamamos “materna”.

La doctrina psicoanalítica sostiene que no sólo el vocabulario sino toda la estructura del lenguaje se transmite de modo inconsciente y se instala como un sistema de reglas a través de las “huellas mnémicas de la palabra oída” (Freud 1923, 23). Es así como el Otro se anticipa al advenimiento del sujeto que no será causa sino efecto del lenguaje constituido sincrónicamente en el campo del Otro.

El niño desde su nacimiento y aun antes

ya habita esa “morada del hombre” que es el lenguaje. Quizá nunca llegue a ser consciente de las reglas del sistema lingüístico, pero eso no será obstáculo para su adquisición ni para su práctica.

Una niña habla con su madre sobre lo aprendido en la clase de hoy, la filiación legítima e ilegítima y pregunta: “¿madre, yo soy hija legítima o ilegítima?”. ¡“Y... ¡legítima”!, responde la madre poniendo el acento en la obviedad de su legitimidad. La niña escucha sin embargo “ilegítima” y esa pequeña jugarreta del lenguaje en su materialidad se instala como un virus en los fantasmas de esta niña que aún adulta seguirá sufriendo consecuencias en la relación con los demás.

El ejemplo nos permite ver otra cosa, pero esta vez ajena a la máquina formal del lenguaje por pertenecer a otro campo: el del sujeto, tema desarrollado a todo lo largo de la enseñanza de Lacan (Cf. “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano” (Lacan 1966b, 305). Si es verdad como Lacan enseña que “el que escucha determina al que habla” ya no se trata del lenguaje sólo en el juego de sus unidades discretas, sino del sujeto a quien el inconsciente le aporta el sentido que dará a la palabra del otro.

El cognitivismo piensa los procesos de la “mente” de un modo que guarda una cierta equivalencia con los procesos inconscientes del psicoanálisis. Procuraré establecer el punto donde se cruzan estos dos grandes dispositivos discursivos de nuestro tiempo con el propósito de elucidar ciertas equivalencias y

diferencias que nos permitan pensar “qué clase de criatura somos”.

Los principios del “ordenador”.³

El principio que ha permanecido más o menos estable en el desarrollo de las ciencias cognitivas⁴ es el de la “metáfora del ordenador”. La máquina moderna viene aquí a constituirse en el modelo electrónico de los procesos mentales en general y de los procesos cognitivos en particular (pensamiento, adquisición de conocimientos, inteligencia, memoria, resolución de problemas, etc.). La mente tiene las reglas y los modos de producción equivalentes al procesamiento de información de un ordenador. En este esquema el cerebro es semejante al *hardware* de la máquina (se escucha con frecuencia hablar del “cerebro” de la máquina), mientras que las reglas o instrucciones que sigue la mente lo es al *software*, como si fueran un paquete de “programas” almacenados en la mente y ejecutados en el cerebro. Son varios los autores del cognitivismo que se han visto tentados a proponer la siguiente proporción: el *hardware* es al cerebro como el *software* es a la mente.

Los autores más audaces afirman que existen programas originales, constitutivos de la mente como patrimonio propio del *homo sapiens*, y que tales programas son operados en el “*wetware*” de nuestra máquina biológica. Este original neologismo creado por J. Searle para sustituir al término *hardware*, indica la condición húmeda (*wet*) del cerebro.

Dice que los programas instalados en el *wetware* “podrían ser operados en el *hardware* de cualquier computador que fuera capaz de sostener el programa” (Searle J. 1988, 415). Sería un buen experimento para probar la verdad del “sujeto *cyborg*” neologismo de Donna Haraway para nombrar al ser humano de la posmodernidad como “híbrido entre organismo y máquina” (Haraway, 1991, 251)⁵

La operatoria “inteligente” del ordenador cuyo símil es la mente humana produce una fuerte impresión de que la máquina funciona de un modo idéntico a nuestra inteligencia. Lo más asombroso es que hasta cierto punto es verdad; usted puede jugar al ajedrez con su PC del mismo modo que juega con su vecino, y la máquina puede no sólo responder correctamente sino también “crear” situaciones aún más inteligentes e ingeniosas que su vecino. Por eso, cuando los cognitivistas hablan de “inteligencia” toman la precaución de agregarle un adjetivo: “humana” o “artificial”. Recién hacia los años 80’ una nueva generación de científicos comenzó a poner el acento en las diferencias, que son esenciales.

Por otra parte, una cierta homologación entre los procesos mentales y la actividad neurofisiológica ha llevado a algunos investigadores de la inteligencia artificial a declarar que el ordenador es una metáfora del cerebro humano, es decir, un símil electrónico de un órgano vivo. Sería fantástico, si en el futuro alguien “perdiera la cabeza”, quizá podrían

sustituírsela por un cerebro virtual del tamaño de un procesador Intel o fabricar un cerebro artificial idéntico al humano. Ignoro a cuánto tiempo estaremos del “cerebro-*chip*”, pero la Inteligencia Artificial (IA) ya sostiene que tenemos mente porque tenemos cerebro, y sabemos cómo funciona el cerebro porque conocemos las reglas con que opera el ordenador.

En la posición extrema del cognitivismo la mente sería un sistema de procesamiento de datos, en un caso biológico y en el otro electrónico, pero ambos equivalentes e intercambiables. “Las estructuras profundas” del cerebro permitirían que la actividad electroquímica de una red neuronal se transponga en proceso mental, por ejemplo: en memoria, cognición o lenguaje sostenidos en procesos químicos.⁶ Lo mismo valdría para el computador... mientras no se le agoten las pilas!

Por eso un investigador como Edgard Fredkin del legendario MIT (Massachusetts Technological Institute) citado en Sherry Turkle (1980, 241) no deja de soñar con que “la inteligencia artificial es el siguiente escalón evolutivo del hombre”.

A tal punto que el proyecto de la Inteligencia Artificial (IA) es el de construir criaturas robóticas que puedan convivir entre los hombres “como una persona más”.

Ante tales pronósticos, que dudo si llamarlos optimistas o aterradores, estamos aquí para retornar a los

principios, zona muy poco iluminada hasta ahora⁷, allí donde nos esperan sorprendentes afinidades ocultas entre los conceptos fundamentales del psicoanálisis y los postulados científicos de las ciencias cognitivas. Claro que las respuestas, como veremos, son diferentes. Donde las ciencias cognitivas proponen la cibernética para entender la mente, el psicoanálisis apunta al “tú eres eso” como revelación del ser por la palabra. (Lacan 1953, 339).

Esta diferencia no fue obstáculo para que Lacan haya sorprendido muy tempranamente a sus discípulos al otorgarle una gran importancia a la naciente cibernética diciendo que la naciente ciencia se ocupa de los mismos problemas que se ocupa el psicoanálisis. Un lugar propicio para el encuentro con esta singularidad es su Seminario 2, *El yo en la teoría de Freud y en la práctica psicoanalítica*, preferentemente en sus capítulos 6, 7 y 23, titulados sugestivamente “Freud, Hegel y la máquina”, “El circuito” y “Psicoanálisis y cibernética o de la naturaleza del lenguaje” respectivamente (Lacan 1954, 103, 123 y 435), donde, entre otros párrafos que sorprenden, dice: “La computadora encarna la actividad simbólica más radical en el hombre, y era necesario su advenimiento para que las preguntas se planteasen en el nivel en que nosotros las planteamos” (Lacan 1954, 119).

Pero las cosas no son así de sencillas. Hay un primer punto de encuentro fundamental “en el principio”, ya que donde

el psicoanálisis concibe al inconsciente como “un saber sin sujeto”, autónomo, las ciencias cognitivas localizan el proceso cognitivo en conexiones neuronales formales donde la certeza de un yo o sujeto como agente mental si no resulta desechable es al menos superflua. Investigadores del MIT publican afirmaciones de este estilo: “La idea de que debe haber un agente que realice el acto de pensar es sólo un eco moderno de la idea de que debe haber un alma en la glándula pineal” (Turkle, 1980, 266).

Por eso sería difícil para alguien que haya leído “Proyecto de psicología para neurólogos” (Freud 1950a) o “La interpretación de los sueños” (Freud 1901) donde Freud dice que el pensamiento comienza siendo inconsciente, no estar de acuerdo con ciertos importantes filósofos de la mente cuando ellos también rechazan el prejuicio de que “debe existir un agente pensante, la consciencia de un ‘yo’, idea a la que Marvin Minsky, citado por Turkle tilda de pre-científica” (Turkle, 1980, p 255).

En verdad más allá del psicoanálisis y del cognitivismo, es todo el pensamiento de Occidente el que se ha visto conmovido por una reflexión agónica con respecto al ser: se cuestiona la existencia de un agente centralizador de la experiencia humana. Ni la confianza en la autonomía de la razón, ni la idea psicológica de un yo, ni la filosofía de la conciencia, ni mucho menos la creencia –aún hoy sostenida- en una supuesta “naturaleza humana”, alcanzan para dar cuenta de

los diversos modos de “ser en el mundo” tanto en el registro de lo particular como de lo social, donde el hombre se muestra menos libre en sus actos que subordinado a estructuras autónomas que lo exceden. Lacan desde los albores mismos de la cibernética se había referido al misterio de las máquinas capaces de resolver problemas: “Porqué estas máquinas nos sorprenden tanto? Quizá tenga esto algo que ver con las dificultades encontradas por Freud. Pues la cibernética también da lugar a un movimiento de sorpresa, cuando se ve al lenguaje humano funcionando casi por sí solo y pareciendo ganarnos la partida” (Lacan, 1954, p. 182). Lo cual lleva a la inquietante pregunta ¿quién habla en nosotros? O en términos de Francisco Varela: *¿hay alguien en casa?* (Varela, 1986, 122).

Pero una cosa es la teoría de M Minsky de un “pensamiento sin yo”, y otra muy distinta la necesidad lógica de afirmar la ex—sistencia de un sujeto diferente, inconsciente, un sujeto que “no sabe”.

Desconocerlo tiene el precio de la contradicción: por un lado eliminar al yo en el proceso cognitivo y por el otro sufrir su retorno fantasmal en toda actividad mental. “El cognitivismo debe resignarse al yo como a un mal necesario, ya que la creencia en un yo es imposible de eliminar no sólo en el hombre común, sino también en el investigador” (Varela 1986, 234). Ante la pregunta ¿quién piensa? un autor tan audaz como Varela no puede sino responder muy a su pesar: “yo”. Un modo de retorno al narcisismo del *ego cogito* castesiano.

Para contrarrestarlo, la psicología cognitiva también habla de sujeto y con él no se refiere al sujeto personal de la conciencia, ni al yo empírico, sino a una entidad propia de esa disciplina. ¿Quién es ese sujeto? “Desde luego, el sujeto cognitivo no es el que solemos entender por tal en nuestra vida cotidiana. No suele serlo, por lo menos. Es decir: no suele identificarse el sujeto cognitivo con ese marco de auto-referencia al que atribuimos, en nuestros intercambios sociales y reflexiones personales, unas ciertas intenciones y metas, un determinado sentido de la identidad personal, una conciencia de segundo orden de ciertos contenidos, objetivos y razones de conducta. Dicho en otras palabras, el sujeto cognitivo no se identifica con el “sujeto de atribución de la psicología natural” (Riviere A., (1986, 30)⁸. Como puede verse, hablar de sujeto es un problema no sólo para el psicoanálisis, también para la psicología cognitiva...

El inconsciente, entre cognitivism y psicoanálisis.

Otro modo de plantear el problema del “sujeto de la mente” es proponiendo un “inconsciente cognitivo”. Es el paso, quizá salto que da Manuel Froufe en su libro *El inconsciente cognitivo, la cara oculta de la mente* (Froufe, 1997), para quien el cerebro no sería “mental”, sino simplemente un “modelo biológico” para dar cuenta de una instancia propia del hombre, la mente como estructura inconsciente que no tiene referencia empírico-material alguna. Creo que

Froufe reacciona frente a la homologación que aparece en muchos autores (“el cerebro, es decir la mente”, o “la mente, es decir el cerebro”).

Lacan por su parte no rechaza la materialidad del inconsciente pero recrea totalmente este vocablo proponiendo un neologismo: *moterialidad* (*mot*, palabra, lenguaje), y en esta sutil subversión de la palabra nos indica que la única materialidad en juego es la del lenguaje (Lacan 1975), y que de esa estofa están hechos tanto el inconsciente como la mente.

Así como Searle se había referido al cerebro mediante su neologismo *wetware* por la condición húmeda del cerebro, Lacan que siempre tiene en cuenta la organización formal de la lengua, diría quizá que el inconsciente es nuestro *wordware*, o más cercano a este desarrollo, nuestro *motware*.

Si hablamos de un orden tercero, y si rescatáramos la idea de Froufe (el cerebro como metáfora biológica de una metáfora electrónica), es porque el psicoanálisis postula que ese orden tercero es el lenguaje, no el sujeto, estructura simbólica cuya causa no está en el cerebro, pero tampoco en la mente individual, sino justamente en el Otro de la ley del lenguaje (A) cuya realidad es sincrónica, es decir atemporal, y su causa está perdida en la niebla de los tiempos y por eso sus metáforas se tornan infinitas. Si el lenguaje es una herencia que constituye al sujeto, no lo es al modo de una herencia genética, no es el resabio de una adquisición biológica del homo

sapiens, es, en todo caso, la herencia simbólica de nuestros antepasados, herencia que se transmite “boca a boca”. Esta concepción no organicista es rechazada por el cognitivo pues encuentran en ella una sospecha de teoría metafísica que no se preocupa por el origen.

Quizá aún más podría considerarse metafísica la teoría chomskiana que considera el lenguaje como una estructura de superficie obtenida por generación gramatical a partir de una estructura orgánica innata de propiedades lógicas: el cerebro como “materia lógica”. Chomsky mismo admite que ese salto de lo orgánico a lo mental sigue siendo un misterio: “Espero no ser colgado en la hoguera porque “no es demostrable” la teoría que une al cerebro, el dote genético y el sistema auditivo para aprender un lenguaje... El lenguaje tiene una estructura genética, un nodo natural, los niños lo aprenden en forma espontánea gracias a un genoma universal”, pero advirtió que aún es un “misterio” para la ciencia demostrarlo (Chomsky 2015). Este es un punto donde Chomsky y Lacan parecen encontrarse a pesar del desprecio manifiesto del primero hacia el segundo. Para ambos el origen del lenguaje es imposible de alcanzar, ninguno de ellos adhiere a la teoría nominalista ni a la realista del origen del lenguaje. Pero hay una diferencia, para Chomsky esa falta de saber se debe a un momento provisorio que será solucionado con el avance de la ciencia; para Lacan, se trata de una

condición irreducible e insalvable puesto que cuando en la evolución hace su aparición el hombre, el hombre habla. Las formas homínidas anteriores no pueden considerarse humanas ya que, tanto para Lacan como para Chomsky lo que caracteriza y diferencia al hombre es el lenguaje.

La causa del origen del lenguaje, es una “causa perdida”. La aceptación de esta pérdida da lugar en el psicoanálisis a la teoría de la primacía del Otro simbólico como una entidad sincrónica, no evolutiva en términos históricos. Si hay ser humano, hay lenguaje, si no lo hay, no estamos frente a un hombre.

Cuando habla de lenguaje, Lacan se refiere a la estructura “realmente simbólica” llamada “lengua” por F. de Saussure, que tiene reglas propias y que al “perforar” esa tarjeta virgen que es el infans humano lo dota de una lógica, de una capacidad de pensamiento, de una legalidad no natural y de una realidad “humanizada”, que no superarían los patrones del mecanicismo instintivo sin la mediación del Otro.

No sólo la lingüística estructural y el psicoanálisis lo afirman, también los expertos en sistemas informáticos en referencia a la inteligencia de la máquina: “La relación entre la máquina y la lógica la establece el lenguaje” (Bellavoine 1978, 26). Es decir, primero el lenguaje y su estructura lógica (el Otro), después el hombre (el “hacedor”), finalmente la máquina.

Pero en el hombre, las reglas simbólicas

del lenguaje, su *software*, son infiltradas sin cesar por la pulsión y por el deseo inconsciente, interferencias que no posee una máquina salvo en la ciencia-ficción, campo literario donde la máquina es capaz de “atreverse” más allá de las reglas simbólicas de su “programa”. Cuestión terrorífica porque entonces una máquina devendría sujeto, como usted y como yo, es decir, imprevisible, un verdadero *parlêtre*.⁹

Parfraseando a Bufon quien dijo que “el hombre es la medida de todas las cosas”, digamos “no es el hombre sino la máquina la medida de todas las cosas”.

El sujeto reclama su lugar.

Las diferencias entre el modelo computacional y la mente humana -en lo que al procesamiento de información se refiere- fueron advertidas por el cognitivismo a partir de los años ochenta y en un sentido creciente. La insatisfacción provenía, a mi juicio, de la ausencia en la “mente” sintáctica computacional de una variable que reclamaba su lugar: el sujeto.

Por ejemplo J. Campbell (1989) advirtió que el procesamiento secuencial de símbolos, propio de una máquina inteligente no se corresponde con la forma del pensamiento y del lenguaje humano. Afirmación que en nuestro medio académico Mariano Bruno comenta así: “el pensamiento de los seres humanos, a diferencia de las computadoras standard, es analógico, probabilístico, admite la ambigüedad, los grises. No posee

una lógica binaria, a veces decimos: “puede ser”. No se piensa paso a paso, a la manera de un teorema de lógica simbólica o un programa tradicional de computación. En el caso humano se piensan muchas cosas a la vez, y a partir de estos múltiples factores se actúa” (Bruno, 2005, 57).

Entre la máquina y el hombre hay un muro: y esa diferencia entre ambos es el funcionamiento del lenguaje.

La metáfora del ordenador luego de comenzar a mostrar sus falencias como modelo de la actividad mental, fue siendo sustituida por otras teorías acerca de los procesos mentales subyacentes, como es el caso del “conexionismo” cognitivista, relativamente alejado de la ciencia informática y de la inteligencia artificial, y más cercano a la analogía cerebral impuesta por la neurociencia. El conexionismo, basado en la teoría de las redes, pretende haber superado las limitaciones de la metáfora del ordenador. Es la teoría de la mente expuesta como “sociedad” en *The society of mind* (Minsky 1986).

Asimismo, en los primeros capítulos de la obra de Francisco Varela *De cuerpo presente, las ciencias cognitivas y la experiencia humana* se pueden seguir las sucesivas transformaciones del paradigma cognitivista, hasta llegar a la etapa que el autor plantea como la última y que es la suya: el enfoque “enactivo”, “una teoría cognitivista sin computadoras, sin cerebros y sin yo” (Varela 1986, 61-110).

Según Varela, la mente no funciona como un ordenador, y aunque su teoría está inspirada en las redes neuronales del

“conexionismo”, respeta la discontinuidad esencial entre el cerebro y la mente. Pero además, siendo la actividad mental inconsciente (al modo del inconsciente cognitivo, por supuesto), no necesita para operar de esa instancia llamada yo, tan endiosada no sólo por la psicología clásica sino también por el psicoanálisis posfreudiano norteamericano y en toda la filosofía metafísica que llevó a Heidegger a hablar del yo como “ontológico” (una entidad endiosada), o a Lacan del “egoarca” (el yo como entidad jerárquica o trascendental).

La “filosofía de la mente”, es en gran parte un intento por resolver el misterio de la diferencia entre ese “ego” y el “*sum*” (el ser) del “*ego cogito, ergo sum*” cartesiano, cuestión que ha ocupado largamente a Lacan y ha desvelado al cognitivismo. Este último, para evitarlo, se ha refugiado en “lo mental” como emergente de las conexiones neuronales.

La inteligencia artificial (IA), ciencia donde se supone que las máquinas pueden ser, a su modo, pensantes, ha puesto el tema de las relaciones entre la *res extensa* y la *res cogitans* en un puesto prioritario del debate cognitivista.

Aunque el problema, como decíamos anteriormente, está lejos de ser resuelto hay autores que han hecho sus intentos. El más notable de ellos es John Searle que en su impactante ensayo “Mentes y cerebros sin programas” (Searle, 1989, 413) manifiesta haber arribado a la solución “definitiva” del enigma de las relaciones mente-cuerpo por la vía neurofisiológica. Así ya que no se puede

resolver el estatuto del ego, lo intentará nada menos que con el “*sum*”, donde más allá del engréido ego se hace escuchar la pregunta de Chomsky “¿*Qué clase de criatura somos?*”

Con Searle nos detendremos en los desarrollos de la “filosofía de la mente” para tratar de ver si en realidad ha sido superada la aporía cartesiana *res extensa/res cogitans* cuya solución es incierta.

Será un desarrollo transdiscursivo entre el cognitivismo de John Searle, y la doctrina psicoanalítica de J. Lacan cuya obra es una verdadera refundación del psicoanálisis bajo su lema del “retorno a Freud”. Ambos autores coinciden en un punto fundamental: el problema del dualismo mente-cuerpo requiere de una solución que no sea dualista a su vez. El primero intentará disolver la dualidad en la unidad de las múltiples funciones del cerebro, el segundo por el contrario se remitirá a un lugar tercero impersonal exterior al dualismo.

La psicología de la abuela y el hiato de Searle¹⁰

Searle es uno de los filósofos de la mente más reconocidos y su ensayo “Mentes y cerebros sin programas” resulta sugerente.

El texto se propone demostrar dos cuestiones fundamentales: 1. Que una máquina, por más compleja que ella sea, carece totalmente de inteligencia en el sentido que no “sabe” en absoluto lo que hace, ni tampoco el sentido ni

las consecuencias de sus respuestas. Sus operaciones son exclusivamente sintácticas e ignora la semántica, es decir todo el mundo del significado, del sentido y del valor. 2. Que la oposición cuerpo-mente es una falsa dualidad ya que no existe verdaderamente como tal.

De la cuestión 1 existe un antecedente notable aunque de conclusión abierta que no podemos dejar de mencionar. Alan M. Turing (1912-1954) en su ya legendario "test de Turing" (Turing, 1934,15-60), se propone determinar si puede una máquina pensar, lo cual es equivalente al problema que se plantea Searle: ¿tiene mente una máquina?

Se trata de una experiencia ideal, donde un sujeto interrogaría a ciegas a otros dos, un hombre y una mujer, y debe a partir de sus respuestas adivinar quién es el hombre y quién la mujer.

Turing introduce la variante de sustituir a uno de los dos por una máquina inteligente e intentar descubrir «quién» es la máquina. Si la máquina logra engañar al interrogador tanto como lo haría un humano, ¿significaría esto que las máquinas piensan? No lo afirma, pero un resultado positivo sería lo que autoriza el interrogante y la investigación.

Por supuesto que para responder habría que definir muy precisamente qué entendemos por "mente" y por "pensar", cosa que en general los cognitivistas no necesitan hacer pues se manejan con el corpus de los significados habituales.

Searle, comienza su ensayo planteando algo que a un psicoanalista lo haría

sentir como si estuviera leyendo el seminario de Lacan *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Plantea que entre la causa y el efecto hay un "hiato". En su caso se refiere al vínculo entre cerebro y mente. Aunque el término sea distinto resulta obvio que equivale al neologismo "hiancia" empleado por Lacan: "...cada vez que hablamos de causa, siempre hay algo anticonceptual, indefinido. Las fases de la luna son la causa de las mareas; eso es algo vivo, sabemos en ese momento que la palabra causa está bien empleada. O aún más, los miasmas son la causa de la fiebre; eso tampoco quiere decir nada, hay una "hiancia", y algo que oscila en el intervalo. En resumen, no hay más causa que de lo que cojea (Lacan 1964, 30).

Sorpresivamente reaparece aquí el problema de la "caja negra", un verdadero hiato, una "hiancia" donde habitan los misteriosos duendes de la causalidad.

Esta "cojera", "hiato", "hiancia" o como se la llame, entre materia orgánica y mente virtual es lo que Searle afirma haber remediado y Lacan, como vemos, considera irreductible en este caso y en todos: "no hay causa sino de lo que cojea". Para Searle el "hiato" se debe simplemente a una falsa creencia adoptada como verdad sin revisión alguna.

A eso le opone un tributo al positivismo y a la reducción organicista de la teoría: "Los fenómenos mentales son un resultado de los procesos electroquímicos en el cerebro, tanto como la digestión es el resultado de procesos químicos que suceden en el estómago y en el resto

del aparato digestivo”, (Searle 1989, 428), para concluir en que “los procesos causales relevantes son enteramente internos al cerebro” (Searle 1989, 442). Es axiomático para él que “los cerebros causan a las mentes”.

Es más, su ensayo comienza proponiendo que “usamos con razonable confianza la psicología de la abuela en el nivel más elevado, y pensamos que tiene que haber una ciencia dura sustentándola en el nivel más bajo...” (Searle 1989, 414).

Se trata de una ironía, la psicología de la abuela es la que cree que el sentido común puede dar cuenta del comportamiento humano. Pero la ciencia, dice, se coloca en una situación embarazosa al pretender encontrar en la neurofisiología la razón esencial del funcionamiento de la mente.

“La abuela puede decir que ese hombre salió desnudo a la calle porque está loco, pero la ciencia dirá además que está loco porque el agrandamiento del cuarto ventrículo es la causa de la locura” (Searle 1989, 418). ¿Pero cómo ese “evento” neurofisiológico produce el fenómeno mental de la locura? El desafío es encontrar la pasarela que integre dos eventos de diferente nivel ontológico en uno solo, siendo así que allí parece haber un gran salto.

En su gráfica, la línea que separa ambos términos representa el hiato.

Psicología de la abuela

Evento neurofisiológica

HIATO

Le resulta fácil, por ser obvio, trasladar ese hiato al problema cartesiano de la *res cogitans* / *res extensa*: Si la facultad del pensamiento (que depende necesariamente del lenguaje) sigue leyes lógicas inscriptas en el cerebro, ¿cuál será la teoría causal que pueda dar cuenta de ese salto de nivel? ¿O diremos con Searle que no hay ningún salto?

“Algunos de los grandes esfuerzos intelectuales del siglo 20 han sido intentos de salvar el hiato, de encontrar algo que no fuera psicología del sentido común, ni tampoco fuera neurofisiología a secas” (Searle, 1989, 414).

Aquí desliza Searle una crítica a la Inteligencia Artificial “dura” por haberse erigido en el candidato actual para salvar el hiato. Para los representantes del MIT (Massachusetts technological Institute) pero no para Searle, es finalmente la inteligencia artificial a partir de sus leyes simbólicas la que ha encontrado en las operaciones computables esa especie de eslabón perdido entre la psicología de la abuela y la neurofisiología, sin ser ninguna de las dos:

“Hay diferentes escuelas de ciencia cognitiva y de inteligencia artificial, pero la teoría más ambiciosa para salvar el hiato es la que dice que la investigación en psicología cognitiva y en inteligencia artificial ha establecido que la mente es al cerebro como el programa del computador es al *hardware* del computador. La siguiente ecuación es común en la literatura: mente/cerebro = programa/hardware” (Searle 1989, 414).

Nos encontramos nuevamente con la metáfora del “ordenador” (o computador/a en la terminología americana) que disgusta a Searle:

Mente

Cerebro

Software

Hardware

Su crítica recae sobre todo en la vertiente de lo que denomina inteligencia artificial “fuerte”, donde se sostiene que un computador adecuadamente programado tendrá literalmente “una mente en el mismo sentido en que usted y yo la tenemos”.

Si nuestros estados mentales e incluso nuestras conductas normales o desviadas son productos de programaciones mentales como lo entiende la psicoterapia cognitiva, (Raimy, 1984, p. 224), las máquinas deberían poder procesar esos programas del mismo modo que nosotros, los humanos, esa es la expectativa de la Inteligencia Artificial.

Ese futuro ya se avizora: el reconocido Marvin Minsky, investigador del MIT nos sorprende con la advertencia de que la próxima generación de computadores va a ser tan inteligente que vamos a tener suerte si nos dejan en casa como mascotas. Minsky es justamente quien propone que la equivalencia entre la inteligencia humana y la IA es que en ambas se trata de “mentes sin yo” (Minsky, 1985). Pero la fantasía de Minsky, que es la de la ciencia ficción, imagina un “robot semántico”, es decir “alguien”, un sujeto virtual, que comprende sus acciones y que tales acciones son intencionales

y para colmo en el peor sentido como lo deja entrever en su ejemplo de las mascotas. Por ahora tal sadismo es exclusivo del patrimonio del hombre.

¿Existen de verdad, se pregunta Searle, autores cognitivistas que puedan sostener semejante cosa?

Él toma estas cosas (por ahora fantásticas) en broma como se deduce del siguiente diálogo con John McCarthy, el creador de la IA como ciencia cognitiva: “McCarthy escribió: ‘Puede decirse que máquinas tan simples como los termostatos tienen creencias...’ Y agregó, por cierto: ‘Tener creencias parece ser una característica de la mayoría de las máquinas capaces de resolver problemas’. De modo que le pregunté: ‘John, ¿qué creencias tiene tu termostato?’ Admiro su coraje. Dijo: ‘Mi termostato tiene tres creencias. Mi termostato cree que hace demasiado calor aquí, que hace demasiado frío aquí y que la temperatura es adecuada aquí’” (Searle 1989, 416).

Son ideas que desde una expresión semejante se replicaron se replicaron en la Conferencia Fundacional de la Cognitive Science Society realizada en San Diego en 1980.¹¹ Allí acuerdan que las operaciones inteligentes de las máquinas aunque limitadas al “procesamiento formal de símbolos físicos” son capaces de su transformación en contenidos mentales, incluso en creencias y sentimientos.

Si la IA llegara a esos confines, el robot ya no sería una máquina, sería un sujeto, es

decir un “alguien” capaz de reconocerse a sí mismo y dotado de deseos, incluso de inconsciente. ¿Veremos el día en que los robots puedan soñar?

Finalmente, Searle termina desechando la solución de la IA con estas palabras: “Estoy convencido de que una de las fuentes de la creencia de que tener una mente equivale a tener un programa de computación, es que esta gente no puede ver otra forma de resolver el problema mente-cuerpo sin recurrir al dualismo” (Searle 1989, 416).

Y es a partir de aquí que Searle comienza su tarea: refutar a la inteligencia artificial “fuerte” y disolver el dualismo mente-cuerpo. ¡Menuda tarea, cuatro siglos de cartesianismo lo contemplan!

“La habitación china” vs. el “Test de Turing”

A la IA “fuerte” Searle le responde con la invención de un experimento ya legendario en filosofía de la mente: “la habitación china”, publicado por primera vez en *Minds, Brains and Science*, (Searle 1980, 417-424) y luego también en su ensayo “Mentes y cerebros sin programas” que estamos comentando.

Es un experimento igual de imaginario que el de Turing para demostrar que teniendo un fichero con instrucciones formales cualquiera puede responder correctamente en chino a preguntas planteadas en chino, como si el sujeto mismo fuera un computador, y que esto no significa comprender en absoluto el sentido de lo que él mismo

está respondiendo en chino, pues, literalmente, no sabe una palabra de ese idioma. Es una refutación a la inteligencia de las máquinas como capaces de realizar “comprensión de textos”, es decir de tener una mente humana. Vale la pena resumir aquí la idea de Searle: Supóngase que estoy encerrado en una habitación. En esa habitación hay un gran cesto lleno de tiras de papel con símbolos chinos, y además un libro de reglas en español acerca de cómo aparear los símbolos chinos de la cesta con otros símbolos chinos en forma de preguntas que me pasan desde afuera también en tiras de papel. Las reglas dicen cosas como: “si recibe desde afuera una tira de papel X escrita en chino, busque en la canasta que tiene en la habitación una tira de papel “Y” (también escrita en chino), y póngala al lado de la tira de papel “X” que recibió desde afuera y devuelva las tiras debidamente apareadas”. Esto se llama una regla computacional dice Searle, definida sobre la base de elementos discretos puramente formales. Así que estoy aquí, en mi habitación china, manipulando esos símbolos. Entran símbolos y yo devuelvo los símbolos de acuerdo con el libro de reglas. Ahora bien, sin yo saberlo, estoy respondiendo correctamente en chino a preguntas chinas. Supóngase que después de un tiempo soy tan bueno para responder esas preguntas en chino que mis respuestas son indistinguibles de las de los chino-parlantes. Los chinos que estén afuera pensarán que yo ¡soy chino!

Con todo, hay un punto muy importante que necesita ser enfatizado. Yo no comprendo una palabra del chino, y no hay forma de que pueda llegar a entender el chino a partir de la instanciación de un programa de computación. Este es el quid del relato: si yo no comprendo chino en esa situación, entonces tampoco lo comprende ningún otro computador digital; porque el computador todo lo que hace es lo mismo que yo hacía en la habitación china. Sólo en virtud de haber sido adecuadamente programado tiene una mente, porque ningún computador digital por el solo hecho de ser un computador digital podría tenerla. (Searle 1989, 418). Completemos el razonamiento: aquí hay una mente, que aun no estando presente es sin embargo la causa que ordena todo el proceso: el creador del programa (de las reglas de correspondencia), ese es el Otro.

Searle demuestra que una máquina sujeta a reglas formales como es un computador, puede arrojar *outputs* correctos a partir de *inputs* correctos siempre que tenga el programa (las reglas de transformación o *software*) correcto, sin enterarse siquiera de qué se trata el problema.

Luego que Kasparov perdió antológicamente frente a la máquina de ajedrez *Deep Blue*, se jactó de tener sentimientos de derrota, algo incomprensible incluso para la misma Hal 9000 (Bellavoine, 1978, 42).

Searle hasta cierto punto ha ido en la misma dirección al sostener que el programa de la mente está compuesto de

elementos cuya realidad es puramente formal, y la operación puramente lógica, a contrario sensu de los científicos de la IA. que le suponen una dimensión semántica a la computadora, como si ella fuera consciente de lo que significa el proceso lógico que está realizando.

Para Searle la pretendida “inteligencia” de la computadora no es más que un complejo circuito electrónico al que se le suministra un detallado menú de órdenes. Pero no puede hablarse allí de pensamiento ni de mente. Nuevamente, quien piensa es quien le sirve el menú a la máquina.

A diferencia de ella lo propio del hombre es habitar en un mundo donde todo tiene algún sentido. Comprenda bien o mal, poco o mucho, sea bueno o malo, la palabra siempre “le dice algo”, pero además él está implicado en lo que dice: cuando habla quiere decir algo, aunque a veces diga otra cosa.

Esto constituye para Searle el plano “semántico”, es decir el nivel de la experiencia de la palabra del que carecen las máquinas. Diremos entonces que el procesamiento binario domina la lógica del significante pero excluye todo efecto de sentido. Es el hombre, no la máquina, el que aporta la significación, y eso “tiene que ver con el ser mismo del hombre”. (Lacan, 1946, 49). En términos cognitivos, la sintaxis pura produce un robot, una mente automatizada; la sintaxis del inconsciente más el “efecto de sentido”, eso no propio de la máquina que Chomsky llama “interfaz conceptual-intencional” (Chomsky 2016, 28) produce

un sujeto maneado entre las cuerdas de lo simbólico, lo imaginario y lo real.

Se trata del mismo problema que plantea Lacan en “La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud”: el lenguaje es un artificio formal cuyas unidades son los significantes que no significan nada. Es más, y aquí sigue a Saussure, la lengua es una estructura de elementos discretos, reconocibles en un juego de diferencias y oposiciones. Pero, y aquí viene el plus con respecto al nivel de lo computable, esta estructura “no puede operar sino estando presente en el sujeto” (Lacan 1966a, 190). Ese sujeto es el que posteriormente será denominado *parlêtre* en la enseñanza de Lacan. Su ser mismo está en juego en la palabra. Si la pregunta de Chomsky era “Qué clase de criatura somos”, la respuesta que daría el psicoanálisis es: “Tu eres eso, un *parlêtre*” (ver p. 9 y 17), un ser hecho de palabras.

Lacan fue un psicoanalista que siguió muy de cerca el nacimiento de la cibernética, echando luz muy tempranamente sobre las equivalencias y diferencias entre la computadora y el sujeto: “El hombre es un sujeto descentrado (con respecto a su naturaleza y a un improbable ‘sí mismo’) por cuanto se halla comprometido en un juego de símbolos, en un mundo simbólico extraño a su biología. Pues bien: la computadora está construida con el mismo juego, el mismo mundo. Las máquinas más complicadas no están hechas sino con significantes. [...] la máquina es como la estructura vacía sin la actividad del sujeto.

El mundo de la máquina es lo simbólico” (Lacan 1954, 77).

Si es verdad, como dice Searle que “la sintaxis por sí misma nunca es suficiente para efectuar la semántica”, la cuestión ahora se traslada al trabajo de dilucidar cómo se produce el significado en el hombre, ya que la máquina para funcionar, se ha construido extrayendo de ella todo resto perturbador de sujeto, tal como se probó en la habitación china donde no hay ningún sujeto aunque parezca haberlo.

O en otros términos, y he aquí el nódulo del gran misterio ¿quién establece la relación entre significante y el significado inherente a toda elocución?

Recordemos que este problema es el mismo que F. de Saussure cree haber resuelto con su teoría estructural del signo lingüístico. Pero también es el punto que Lacan aborda en “La instancia de la letra...” para dar un paso más allá de Saussure.

A la relación biunívoca entre significado y significante que caracteriza al signo en su función de producir la significación, Lacan le opone su “algoritmo”, donde la temática de la lingüística “queda suspendida desde ese momento de la posición primordial del significante y del significado como órdenes distintos y separados inicialmente por una barrera resistente a la significación” (Lacan 1957, 183). Separación irreductible que hará necesario el despliegue de la cadena significante para, mediante su retroacción, abrochar una significación

provisoria, que no pertenece a ninguna de las palabras “en su aislamiento nominal”. ¿No es necesario acaso llegar al final de la frase para saber de qué estamos hablando cuando decimos “las papas están que queman”. El significado no está en el nivel del signo; se requiere del despliegue de una cadena de significantes, y para eslabonarla es necesario un sujeto.

A Searle, su concepción biologicista de la mente, lo llevará por otro camino.

La disolución del hiato

En su argumentación Searle invoca los procesos electro-químicos que se cumplen en el cerebro como causa real de la actividad mental. Para que haya diferencias en la mente, afirma, debe haber diferencias en el nivel neurofisiológico en una rigurosa relación de causa-efecto. La irritación que siento hoy no está causada por mi dolor de muelas, sino por los procesos neurofisiológicos que corren en las áreas del cerebro que informan del dolor, y que se experimentan en la conciencia de algunos como irritabilidad. El hecho de que no todos reaccionen con irritabilidad al dolor de muelas indica que éste no puede ser la causa necesaria de la irritación que siento.

Así también, si yo quiero agua en un momento y luego no quiero agua, tiene que haber una diferencia en mi cerebro que dé cuenta de esta diferencia en mis estados mentales. Quiere decir que para tener sed, algo debe pasar en algún centro cerebral, y ese algo será la causa

de la sed, y para no tenerla, el cerebro debe estar informado de que la sed ha sido saciada, volviendo a estar la causa de la no-sed en el cerebro.

Sería retrógrado oponerse a tal evidencia, pero ese circuito ¿explicaría la anorexia nerviosa o la bulimia? ¿La compulsión a comer de la bulímica implica que el cerebro ha sido informado de una descompensación fisiológica que se traduzca en el contenido mental “tengo hambre”? ¿El no-hambre de la anoréxica significa que haya saciedad informada al cerebro y experimentada como “no tengo hambre”?

Y ya en un sentido más figurativo pero no por eso menos real en tanto “estado mental”, ¿explicaría la “sed de venganza”, el “hambre de gloria”? ¿Qué “disparos de neuronas” causan estos diferentes deseos de venganza o de gloria cuando allí el hambre o la sed es sólo una cuestión de palabras?

Dejemos estos interrogantes por ahora pues Searle nos seguiría respondiendo que “todo” estado mental existe si, y sólo si, hay en el cerebro un “disparo de neuronas” o de una red de neuronas que los cause. “El aroma de una rosa, la experiencia del azul del cielo, el gusto de las cebollas, el pensamiento de una fórmula matemática, todo esto es producido por índices variables de disparos de neuronas, en circuitos diferentes relativos a condiciones locales diferentes del cerebro” (Searle 1989, p. 427).

Profundizando su demostración Searle nos dice que el problema de la continuidad causa-efecto, o en términos cognitivistas, funcionamiento cerebral “micro” > estados

mentales “*macro*” nos obliga a plantearnos estos cuatro enigmas: 1. La conciencia. “¿Cómo puede ser consciente este trozo de materia gris y blanca que está adentro de mi cráneo?” 2. La intencionalidad. “¿Cómo pueden ser acerca de algo (nivel semántico) procesos en mi cerebro que después de todo consisten finalmente en ‘átomos en el vacío?’”, “¿cómo pueden átomos en el vacío representar algo?” 3. La subjetividad. “¿Cómo pueden los estados mentales ser subjetivos, en el sentido de que yo tengo mis estados y no los tuyos?” 4. Causación intencional. “¿Podría algo, por decirlo de alguna manera, tan ‘gaseoso’ y ‘etéreo’ como un estado mental consciente tener algún impacto en un objeto físico como el cuerpo humano?” (Searle 1989, 424).

Responde que si bien es cierto que “todo lo que importa en nuestra vida mental, todos nuestros pensamientos y sentimientos están causados por procesos dentro del cerebro” (Searle 1989, 429), no lo están al modo de como el relámpago causa el trueno, donde obviamente estamos ante dos fenómenos discretos. Si se tratara de eventos en un reino físico que fueran la causa de eventos en otro reino, el mental, seguiríamos dentro del dualismo y deberíamos explicar esa relación.

En su demostración no se trata de propiedades diferentes entre dos sistemas diferentes, sino que “se trata de la distinción, que es habitual en física, entre *micro* y *macro* propiedades de un mismo sistema”. El arroyo que corre frente a mi ventana tiene la propiedad de la fluidez, pero su causa es el

comportamiento de los movimientos de las moléculas de H₂O. En este caso es claro que las propiedades *macro* de superficie (*surface properties*) que observamos, son causadas por el comportamiento de elementos del nivel *micro*, y al mismo tiempo, los fenómenos de superficie sólo son rasgos (físicos) del sistema en cuestión.

Quizá lo que mejor resume la idea del Searle con respecto a la superación de la dualidad mente-cuerpo sea su siguiente párrafo: “sería superfluo suponer un principio vital exterior, ya que el cerebro tiene vida propia y esa vida es la conciencia. La mente por lo tanto no es un epifenómeno, es la conciencia del cerebro”. Debemos entender entonces que no existen dos sistemas discretos, el cerebro y la mente, sino que existen dos modos de esenciarse un mismo sistema, como reacción electro-química entre neuronas y como estado mental concomitante. Así es como él supone haber recuperado la unidad perdida en la falsa creencia cartesiana de la dualidad.

Quizá esta unificación haya sido alcanzada al precio de elevar el cerebro a la categoría de un “órgano mental”. ¿Habremos dado así respuesta a la pregunta por “dónde está mi mente?” ¡Está bajo los tegumentos de mi cráneo! ¿Lo sabías?

“Para decirlo de otro modo, de acuerdo con mi punto de vista las palabras “mental” y “físico” no son opuestas entre sí porque las propiedades mentales sólo son una clase de propiedades físicas,

y las propiedades físicas se oponen correctamente no a las propiedades mentales sino a rasgos tales como las propiedades lógicas y las propiedades éticas, por ejemplo” (Searle 1989, 438).

La desaparición de la dualidad mente-cuerpo que él propone hace que ya no tenga sentido alguno discutir el tipo de relación entre los términos, ya que tales términos han dejado de ser unidades discretas. De este modo Searle se saca de encima la imputación de sostener la teoría “emergentista” de las propiedades mentales como superestructuras de los sistemas neurofisiológicos que le hace H. Putnam en una discusión sobre filosofía de la mente que tuvo lugar en la *New York University*.

“Si se considera que el emergentismo implica algo misterioso en la existencia de las propiedades emergentes, algo que yace más allá del alcance de las ciencias físicas o biológicas tal como son normalmente interpretadas, entonces nos parece claro que las propiedades mentales no son emergentes en ese sentido” (Searle 1989, 439).

Frente a la teoría emergentista, Searle propone la “doctrina de la superveniencia” de lo mental en lo físico. No puede haber diferencias mentales, afirma, sin las correspondientes diferencias físicas. Y no hay nada de especial, arbitrario o misterioso en esa superveniencia, ya que la encontramos en toda la realidad: “Si un recipiente con agua tiene hielo en cierto momento y líquido en otro, entonces tiene que haber una diferencia en el comportamiento de las *micro* partículas

que dé cuenta de la diferencia. De manera semejante, una diferencia en mi estado mental, implica necesariamente una diferencia en mi cerebro” (Searle 1989, 439).

El principio que él sostiene de la “suficiencia neurofisiológica” indica que los fenómenos observables, llamados “*macro*”, tales como las intenciones, emociones, miedos, angustias, son el modo observable de procesos neurofisiológicos no observables. Encontramos aquí los mismos principios que animan la creencia de que la psicofarmacología es la solución para los problemas mentales.

Es una teoría que Searle califica como “explicación interna”, para oponerse así a todo otra explicación que sería “externa”, tal como atribuir la causa de los fenómenos a condiciones sociales, familiares o psicológicas o a algún *nebuloso élan vital*.

Hasta el sueño mismo cae bajo esta explicación: “cualesquiera sean los demás rasgos que los sueños puedan poseer, son causados por procesos neurofisiológicos” (Searle 1989, 441), y lo mismo vale para todos los otros estados mentales y comportamientos humanos.

Es interesante observar que Searle no descarta que pueda haber otras causas accesorias. Hasta podría aceptar que en el sueño, por ejemplo, interviene el inconsciente freudiano prestando ciertos deseos reprimidos, pero lo esencial, lo que importa al conocimiento de los procesos cognitivos, es que el sueño, como todo otra manifestación, es idéntico

al proceso neurofisiológico que lo genera. Efectivamente, porque en su teoría ya no se trata de una oposición sino de dos estados de un mismo proceso. Si todos los fenómenos mentales son “efectuaciones” del cerebro, esto indica necesariamente que el cerebro en su estado “macro” piensa y siente, es decir que “los disparos de neuronas” adquieren mentalidad. “Si los eventos fuera del cerebro (que a un sujeto se lo increpe, por ejemplo) ocurrieran sin causar nada en el cerebro, no habría eventos mentales, mientras que si ocurren eventos en el cerebro, los eventos mentales ocurrirían aun cuando no hubiera estímulo externo” (Searle 1989. 439).

Si Searle ha pagado el precio de dotar de “alma” al cerebro, animándolo no sólo de propiedades sintácticas sino también semánticas, es decir mentales, este animismo parece un precio demasiado alto, y además tan vitalista como el *élan vital* que se propone disparar.

Searle ha logrado sin duda uno de sus objetivos: diferenciar “la mente” con respecto al “cerebro de la máquina”: la actividad electrónica de una máquina no puede homologarse a la del cerebro, ella no posee “mentalidad”, no tiene sentido, sólo lógica “en el vacío”. Atribuirle un tipo de mente a la máquina “a mi imagen y semejanza” es una ilusión antropomórfica, declive donde resulta fácil caer porque nuestra imaginación le atribuirá sentido a todo lo que la máquina haga.

Pero el cerebro es otra cosa para Searle, cada cerebro es único, de hecho lo dice cuando sostiene que la subjetividad es

una propiedad más del cerebro. Si yo soy diferente a Usted, es porque yo tengo mi cerebro y Usted el suyo. La operación se cierra en haber reconocido que la máquina no es una mente pero en habérsela otorgado al cerebro. ¿Es un avance en el conocimiento de la mente...?

Me gustaría plantearle a Searle el siguiente dilema: cuando existan trasplantes de cerebro, y Pedro que es un campesino reciba el cerebro de Juan que fue físico nuclear, ¿seguirá siendo campesino, o se transformaría en físico nuclear? ¿O quizá el cerebro de Juan se reformatearía a cero y habría que reiniciar...?

Es cierto que el inconsciente opera con elementos simbólicos formales, pero la verdad o lo que podemos asir de la verdad del sujeto es imposible de concebir fuera del registro del sentido. “Nuestro límite es el sentido” (Lacan 1971, clase 1). Recordemos además la cita de “La instancia de la letra...” donde Lacan decía que el significante no puede operar sino estando en el sujeto, y que ello implica que dicho significante ha pasado al nivel del significado. Está dicho: Lacan ubica al sujeto como un producto de sentido, aún a espaldas del yo e inaccesible a la conciencia como es común escuchar en la clínica del psicoanálisis.

Cuando Searle habla del nivel semántico como lo propio del hombre, está proponiendo, inadvertidamente, su propia teoría de un sujeto habitante del cerebro. Pero la carencia de una teoría del Otro del lenguaje como exterior al organismo humano, cuestión que Searle rechazaría

porque sería como creer en el élan vital, lo hace desembocar en la neurofisiología, haciendo equivaler el cerebro al sujeto en tanto concibe a los procesos neurofisiológicos como mentales.

De alguna forma, los hablantes somos “el programa” del Otro, sólo que, a diferencia de la máquina, nos caracteriza una condición: somos transgresores por definición, somos sujetos. Pasamos el semáforo en rojo, cosa que la máquina cibernética jamás haría, salvo que el Gran Otro (encarnado en el programador) la haya dotado de reglas apropiadas para cometer lo que para nosotros son “transgresiones”, pero no para la máquina a quien le son indiferentes.

Lacan y el sueño órgano-dinamista de Enri Ey.

Volveré el tiempo atrás para referirme a un antiguo texto de Lacan, “Acerca de la causalidad psíquica” (Lacan, 1946) donde está claramente anticipado el problema que casi cuarenta años después hace eclosión con el advenimiento de la neurociencia: la relación causal entre el cerebro y la mente. En el texto, Lacan discute el “órgano-dinamismo” de Enri Ey. Desde la orientación organicista de la psiquiatría Ey rechaza la hipótesis del “psicogenetismo” aplicada a los estados mentales. La afinidad conceptual E. Ey y J. Searle es sin duda notable y nos permite decir que un cuarto de siglo antes del cognitivismo ya existía el cognitivismo.

Lacan, refiriéndose a Ey considera que “en esta concepción del psiquismo se

halla siempre disimulado el hombrecito que hay en el hombre, y velando por que la máquina responda” (Lacan 1946, p. 60).

Y ocho años después: “Se supone que en cierto lugar de este sujeto, sea en la glándula pineal o en otra parte, hay un guardagujas, el hombrecito que está en el hombre, el que hace marchar el aparato” (Lacan 1954, 109).

“El hombrecito en el hombre” se refiere a la suposición de una inteligencia en el nivel de lo orgánico, sin que quede explicado ese salto de nivel.

Lacan caracteriza así la teoría de H. Ey: “Rigurosamente, el órgano-dinamismo de H. Ey se incluye con toda validez en esta doctrina por el mero hecho de no poder relacionar la génesis de la perturbación mental en su condición de tal, ya sea funcional o lesional en su naturaleza, global o parcial en su manifestación, con otra cosa que no sea el juego de los aparatos constituidos en la extensión interior del tegumento del cuerpo (el cerebro). El punto crucial es desde mi punto de vista que ese juego, por muy energético e integrante que se lo conciba, descansa siempre, en último análisis, en una interacción molecular dentro del modo de la extensión partes extra partes en que se construye la física clásica, quiero decir, dentro de ese modo que permite expresar esta interacción con la forma de una relación entre función y variable, que es lo que constituye su determinismo” (Lacan 1946, 47).

Es exactamente la correlación función-variable del cerebro lo que Searle usará para puntualizar la no dualidad mente-

cerebro. La mente es una función de la “extensión” en el sentido cartesiano de la res extensa considerada como variable. De tal modo que si el cerebro registra un evento X, en la mente se producirá un evento Y, en una relación de correspondencia biunívoca. Aquí tampoco hay dos eventos discretos sino que uno es la manifestación fenoménica del otro. Searle suscribiría seguramente lo que Ey dice del fenómeno psicopatológico: “Las enfermedades mentales son insultos y trabas a la libertad; no están causados por la actividad libre puramente psicogenética” (Lacan 1946, 57).

Una enfermedad mental para Searle, igual que para Ey, se remitiría en última instancia a un trastorno anatómico o funcional del encéfalo, y devendría por lo tanto en un “insulto” a la libertad existencial, una condena del cuerpo.

También para ambos, “la integración es el ser” (aseveración tomada por E. Ey de Goldstein, y citada por Lacan), siendo la integración de los estados cerebrales los responsables de todas las variaciones “mentales” del sujeto: Con que, en esa integración no dualista de un cuerpo-mente, Lacan dice que Goldstein “necesita comprender no sólo lo psíquico, sino todo el movimiento del espíritu y de síntesis en estructuras y de formas en fenómenos, implica, en efecto, hasta los problemas existenciales” (Lacan 1946, 57).

Si el organicismo de Ey queda retratado en la siguiente frase: “el espíritu inmanente a la materia se realiza por su movimiento”, no menos retratado queda en ella el modo en que Searle entiende la

etiología. Según él, la actividad mental (el espíritu) no es un salto de la materia, sino que es una inmanencia real de ella como lo es la función a la variable, y además, “se realiza por su movimiento”, es decir, son los estados en “movimiento” de la transmisión neurofisiológica, no digamos los que causan a lo mental sino los que “son” mentales. Sin ese movimiento no habría mente, ni pensamiento, ni espíritu. Pero si lo mental (aún en el caso de la locura) es vivido por el sujeto íntegramente en el plano del sentido como propone Lacan, ¿significaría entonces que el cerebro es el órgano del sentido que se esencia como mente?

Una explicación de la causa por “lo exterior”.

Lacan no pretende solucionar la dualidad del hiato, (en su lenguaje, “hiancia”), por una reducción de los factores causales de la mente, ni a los procesos neurofisiológicos ni a los psicológicos. Su pensamiento se orienta hacia la demostración de que si bien el cerebro, sobre todo la integridad del área de Broca, es una “condición” de la emisión o comprensión del lenguaje suficientemente demostrada por la neurociencia, no puede de ello deducirse que sea su causa.¹² Toma para ello el texto clásico de R. Jakobson “Dos tipos de afasia y dos aspectos del lenguaje” (Jakobson 1967, 99-143), y su demostración de que, aún en una patología tan claramente de origen cerebral como es la afasia, el deterioro verbal sigue las leyes

“exteriores” de la estructura del lenguaje. La afasia es un deterioro que afecta a la capacidad metafórica o metonímica del habla, dos polos que constituyen las leyes fundamentales de la lengua, donde el enfermo pierde la capacidad de sustituir o de combinar palabras.

Ese “exterior”, singular por no ser espacial sino simbólico (el de las leyes estructurales del lenguaje), no es el exterior en el sentido habitual de “medio circundante” (*Umwelt*), sino exterior a todo lo que pudiera considerarse como patrimonio genético del organismo o como función psicológica. A ese exterior remitirá Lacan el problema de la causalidad psíquica, en sentido inverso al postulado de Searle que situaba la causa en lo interior de los procesos neuroquímicos cuando decía: “Las cadenas causales externas sólo son importantes en la medida en que impactan el sistema nervioso central realmente” (Searle 1989, 430). La estructura exterior de la lengua implica la necesidad de desplumar al lenguaje, como ya lo había hecho Saussure (Saussure 1915, 51) de toda apelación a lo físico, lo fisiológico, lo psicológico y lo sociológico para circunscribir el objeto de la lingüística a lo que Saussure denomina Lengua.

Ese exterior no es más que el lugar del Otro, o quizá mejor de Lo Otro inconsciente que ex-siste al sujeto.

Se trata de una noción paradójica, no captable por la intuición que tenemos del espacio; se requiere de una topología especial para poder plantear el lugar del lenguaje como una dimensión del Otro,

exterior en lo interior, es decir “éxtimo”.¹³ Por lo tanto, si Searle había aplanado el problema de la causa dejando todo suspendido de un sólo término: la actividad neurofisiológica, Lacan por el contrario incorpora un tercer término: ese exterior que no pertenece al ámbito interior de lo neurofisiológico ni de lo mental-psicológico, pero tampoco al exterior de las condiciones del contexto, sino a esa realidad determinante y tercera de lo simbólico cuyo prototipo es la lengua.

La teoría de Lacan sobre el lenguaje no es por supuesto la de Chomsky que sitúa la causalidad en el cerebro desde su clásico manifiesto inaugural *Estructuras sintácticas* (Chomsky 1957, 27) hasta sus últimos escritos, pero tampoco es tributaria del psico-genetismo ni del socio-genetismo al estilo de Vigotsky para quien el lenguaje es una propiedad autónoma del espíritu humano alcanzada en su devenir histórico-social (Vigotsky 1932). El psicoanálisis, con Lacan, considera que lo simbólico es una exterioridad que funciona en las inscripciones que dejan los significantes del Otro en el “aparato” psíquico: “huellas de la palabra oída” (ver p. 2.) Esa “extimidad” cuyas marcas son particulares para cada sujeto, es lo que el psicoanálisis denomina “inconsciente” o discurso del Otro.

¿Cómo es posible el “influjo” de lo mental sobre lo físico?, se preguntaba Searle (ver p. 19). Recordemos su respuesta: los estados mentales pueden causar efectos sobre el cuerpo porque tanto mente como cuerpo son variables de un mismo

nivel: son estados físico-químicos del cerebro. “Los estados neurofisiológicos y los procesos mentales son fenómenos biológicos reales en el mundo, tan reales como la digestión, la fotosíntesis, la lactancia o la secreción de bilis” (Searle 1989, 423). En definitiva, diría Searle: lo mental puede influir sobre lo físico, porque lo mental también es físico, y lo físico también tiene un modo de ser como estado mental.

En Lacan, sin embargo, las cosas son muy diferentes. En su “retorno a Freud” interpreta que los síntomas histéricos, donde se verifica la eficacia de lo mental inconsciente sobre lo físico, son estados alterados del cuerpo no determinados por eventos del cerebro y su fisiología. El cuerpo, afectado por el síntoma histérico, no responde a las vías de inervación motoras o sensitivas descritas por la neuroanatomía, sino al deseo inconsciente. ¿Es algo “gaseoso” o “etéreo” el deseo? La captura que el inconsciente hace del cuerpo histérico demuestra que el deseo tiene la materialidad de un síntoma motor o sensitivo que afecta tanto a la anatomía como a la fisiología del cuerpo o a alguna de sus partes o funciones.

Lacan recurre a Lévi-Strauss para ilustrar cómo opera el simbolismo inconsciente sobre el cuerpo.

En “La eficacia simbólica” Lévi-Strauss narra la experiencia de un pueblo primitivo donde es tabú comer de la escudilla que pertenece al jefe de la tribu. Un nativo

come de ella sin saber que pertenece al jefe, y justamente porque no sabe, no padece consecuencia alguna. Luego, cuando se descubre que la escudilla usada ha sido en verdad la prohibida por el tabú (prohibición simbólica puramente discursiva y por ende mental), comienza a sufrir síntomas de rechazo en su cuerpo: vómitos, convulsiones, fiebre, y en algunos casos hasta la muerte” (Lévi-Strauss 1958, p. 168-182).

¿Se trata acaso de que el cerebro de ese nativo haya recibido del sistema digestivo la información de un alimento en mal estado? Imposible, el alimento era bueno. Comencemos por preguntarnos, más bien, cuál es el mecanismo que permite que el discurso del Otro, en este caso un tabú compartido, tenga semejante consecuencia sobre lo real del cuerpo. Digamos que no se trata de lo simbólico influyendo sobre lo real (lo corpóreo) puesto que ese real, el cuerpo, ya forma parte de lo simbólico por el hecho de estar sujeto a las leyes del discurso. De este modo Lacan resuelve la dualidad mente-cuerpo: el cuerpo es más que su biología, está capturado en un juego de símbolos que lo arrancan a la naturaleza y por eso la palabra puede operar efectos “materiales” que lo alcanzan. Y porque el cuerpo está inoculado por el lenguaje, el deseo inconsciente puede apropiarse de él para expresar un conflicto, un deseo, el goce...

La resolución que Lacan da al problema de la relación mente-cuerpo (res cogitans-res extensa) va aún más lejos

que la de Lévi-Strauss con su “eficacia simbólica”: no sólo el estatuto del cuerpo está subvertido por lo simbólico, sino que además la palabra es cuerpo, tiene la materialidad sutil de su localización y diferenciación en el campo del lenguaje: “La palabra no es, para el ser humano, más que la palabra en su materialidad. Es la cosa misma. No es simplemente una sombra, un soplo, una ilusión virtual de la cosa; es la cosa misma” (Lacan 1953, p. 264).

Reencontramos aquí la fuerza de un neologismo creado por Lacan, *moterialismo* (Lacan 1975, 126), para referirse a la singular especie de materialidad de la que está hecho el lenguaje (mot, palabra) que subordina nuestro cuerpo material a la *moterialidad del lenguaje*.

El lenguaje “es la morada del hombre” como dice Heidegger, es esa estructura “tercera” que nos habita y que tiene su origen en lo que podemos llamar con Freud nuestra “herencia filogenética”, pero entendiendo por tal la transmisión del discurso de nuestros antepasados (ver p 7). Algo concretamente *moterial* pero que no se transmite genéticamente sino a través de la palabra que conlleva el deseo del Otro y que por lo tanto ex-siste al hombre. El deseo del Otro, es decir su falta, es el virus que se introduce en la máquina simbólica que somos y que nos hace humanos, “en cuerpo y alma”, es decir seres no sólo parlantes (*parlêtre*) sino también atrapados en el goce del cuerpo y el deseo.

Final

A la pregunta ¿“Dónde está mi mente”? ya es hora de responder “está fuera de mí”. Algo que aunque parezca absurdo no debiera ser difícil de comprender cuando sabemos que para el psicoanálisis el sujeto en tanto inconsciente es un extraño para sí mismo; y cuando hemos visto que para el cognitivismo los verdaderos estados mentales se refugian en lo profundo e inaccesible de las conexiones neurofisiológicas. Y si ahora nos preguntamos por la solución de la dualidad cartesiana, tenemos por un lado al cognitivismo moderno representado por Searle que sostiene la homologación del cerebro y la mente en un mismo nivel ontológico ajeno a todo ego ontoteológico, y por el otro la formulación psicoanalítica del Otro, que aun no existiendo sustancialmente pero sí simbólicamente, captura al “organismo” “en su nado vivo” (Lacan 1966b, 317) y lo articula al lenguaje transformando el “organismo biológico” en “cuerpo humano” metamorfosis operada por el impacto del discurso del Otro. Pero lo más importante es que ambos paradigmas de nuestra civilización actual reconocen, desde diferentes sistemas de referencias, una dimensión de la criatura que hace del hombre un extranjero en su propio ser, soportando procesos que lo determinan y no requieren de su consentimiento. Esta es la indigencia de “la condición humana”, que crece y amenaza con devorarnos al ritmo de los avances de la tecno-ciencia.-

Referencias Bibliográficas

BELLAVOINE C. (1978), *¿Qué es una computadora?*, El Ateneo, Buenos Aires, 1983.
Bowers K.S. y Meichenbaum, D. *The unconscious reconsidered*, Wiley online library, New York 1984.

BOWERS K.S. Y MEICHENBAUM, D. *The unconscious reconsidered*, Wiley online library, New York, 1984.

BRUNO M. (2005), *Relaciones entre la metapsicología freudiana y el enfoque conexionista de la ciencia cognitiva en cuanto al modelo de lo psíquico*, Tesis de doctorado, UNR., 2005.

BUCCI, W. *The need for a "Psycho-analytic Psychology" in the cognitive science field*, Psycho-analytic Psychology, 17, 2, 2000.

CAMPBELL J. (1989), *La máquina increíble. Lo que revelan los nuevos descubrimientos de la Inteligencia Artificial sobre el verdadero funcionamiento de la mente*. F.C.E., México, 1994.

CHOMSKY N. (1957), *Estructuras Sintácticas*, Siglo XXI, México, 1980.

CHOMSKY N (2015), "60 años de gramática generativa: pasado, presente y futuro de la teoría lingüística", Conferencia en la Facultad de Filosofía y Letras, UBA, Diario la Nación del 13 de Marzo de 2015 (<http://www.lanacion.com.ar/1775906-noam-chomsky-el-lenguaje-es-genetico-y-no-evoluciono-desde-que-el-humano-salio-de-africa>)

CHOMSKY N. (2016), *¿Qué clase de criaturas somos?*, Editorial Paidós-Ariel, Buenos Aires, 2017.

ERDELYI, M.H., *Psycho-analysis: Freud's cognitive psychology*, N.Y, Freeman, 1985.

FREEMAN A, BORNSTEIN, R.F. , "Source amnesia, misattribution, and the power of unconscious perceptions and memories". Psychoanalytic Psychology ,16, 2, 1999.

FREUD S. (1901), "La interpretación de los sueños", V, en *Obras completas*, Amorrortu, Buenos Aires, 1979.

FREUD S. (1923) "El yo y el Ello", *Obras completas*, XIX, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1982.

FREUD S. (1938), "La escisión del yo en el proceso de defensa", *Obras Completas*, III, Biblioteca Nueva, Madrid, 1968.

FREUD S. (1950a), "Proyecto de psicología para neurólogos" (1895), *Obras completas*, III, Biblioteca Nueva, Madrid, 1968.

FREUD S. (1950b), "Fragmentos de la correspondencia con Fliess, (carta del 6 de diciembre de 1896) *Obras Completas*, I, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1982.

FROUFE M. (1997), *El inconsciente cognitivo, la cara oculta de la mente*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1997.

GOODMAN N. (1978), *Ways of Worldmaking*, Indianápolis, Hackett Publishing C, 1978.

- GUTTMANN, G Y SCHOLZ-STRASSER I., *Freud and the neuroscience* V. der Ö der W., Viena, 1998.
- HARAWAY D. (1991), *Ciencia, Cyborg y Mujeres, la reinención de la naturaleza*, Ed. Cátedra, Madrid, 1995.
- JACKENDOFF R. (1987), *Consciousness and the computational Mind*, Cambridge, Massachusetts, Bradford Books/MIT Press, 1987.
- JAKOBSON R. (1967), "Dos aspectos del lenguaje y dos tipos de afasia", en *Fundamentos del lenguaje*, Ayuso-Pluma, Madrid, 1980.
- KOYRÉ A. (1973), *Estudios de historia del pensamiento científico*, Siglo XXI, México, 1982.
- LACAN J. (1946), *Acerca de la causalidad psíquica*, Homo Sapiens, Rosario (Argentina), 1978.
- LACAN J. (1953), *El seminario. Libro 1. Los escritos técnicos de Freud*, Paidós, Barcelona, 1981.
- LACAN J. (1954), *El seminario. Libro 2. El yo en la teoría de Freud*, Paidós, Buenos Aires, 1988.
- LACAN J. (1959), *El seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis*, Paidós, Barcelona 1983.
- LACAN J. (1966a), "La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud" (1957), *Escritos*, Siglo XXI, México, 1976.
- LACAN J. (1966b) "Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano" (1960) *Escritos*, Siglo XXI, México, 1976.
- LACAN J. (1971), *El seminario. Libro 21. Les non dupes errent*, Ficha 8, Serie 1, EFBA, (inédito).
- LACAN J. (1975), "Conferencia en Ginebra sobre el síntoma", en *Intervenciones y textos 2*, Manantial, Buenos Aires, 1991.
- LACAN J. (1976), *El seminario. Libro 23. El sinthome*, Paidós, Buenos Aires, 2006.
- LÉVI-STRAUSS C. (1949), *Las estructuras elementales del parentesco*, Ediciones Paidós, Barcelona, 1981.
- LÉVI-STRAUSS C. (1958), *Antropología estructural*, Eudeba, Buenos Aires, 1973
- MAHONEY M. Y FREEMANA. (1985), *Cognición y psicoterapia*, Paidós, Barcelona, 1988.
- MATURANA H. Y VARELA F. (1987), *El árbol del conocimiento*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1990.
- MINSKY M (1986), *The society of mind*, Simon & Schuster, Nueva York, 1986.
- PAPERT S. (1981), *Desafío a la mente*, Emecé, Buenos Aires, 1981.
- PIATTELLI-PALMARINI M., "L'entrepôt biologique et le démon comparateur", *Mémoires*, Nouvelle Revue de Psychanalyse, 15, Paris, 1977, en <http://web.arizona.edu/~cogsci/massimo/massimofullbio.html>.
- RAIMY V. (1977), "Terapia cognitiva y conceptos erróneos", en Mahoney A. y Freeman A. *Cognición y psicoterapia*, Paidós, Barcelona, 1988.
- RIVIERE Á., (1986), *El sujeto de la psicología cognitiva*, Madrid, Alianza, 1986.

SAUSSURE F. DE (1915), *Curso de lingüística general*, Editorial Losada, Buenos Aires, 1969.

SEARLE J. (1980), *Minds, Brains and Science*, 3, Cambridge University Press, 1980.

SEARLE J. (1989), "Mentes y cerebros sin programas", en *Filosofía de la mente y ciencia cognitiva*, Paidós, Barcelona, 1995.

TURING A. M. (1934), ¿"Puede pensar una máquina"?, en Turing A. M., Putnam H. y Davison D., *Mentes y máquinas*, Tecnos, Madrid, 1985.

TURKLE SHERRY (1980), *El segundo yo*, Ediciones Galápagos, Buenos Aires, 1984.

VARELA F., THOMPSON E. Y ROSCH E. (1986), *De cuerpo presente*, Gedisa, Barcelona, 1992.

VIGOTSKY, L. (1934), *Pensamiento y Lenguaje*, Editorial La Pleyade, Bs. As., 1986.

Notas

¹ El término "metáfora" es empleado por el cognitivismo en su sentido retórico de "símil" o de "comparación implícita" como reza el manual de retórica. Respetaré ese empleo aquí dejando de lado el sentido que tiene en psicoanálisis como "creación de un sentido nuevo".

² Sobre este tema son muy ilustrativos los comentarios de Lévi-Strauss en su obra fundacional *Las estructuras elementales del parentesco* (Lévi-Strauss C. (1949, 37-38).

³ El término europeo "Ordenador" en el campo

de la informática (en América: computador/a), así como la locución "gran Otro" (A) en psicoanálisis, fueron creados con la expresa intención de conservar la reminiscencia de su origen teológico, en ambos casos metafóricamente.

Cuando la compañía IBM de Francia tropezó con la dificultad de traducir la denominación "Electronic data processing machine" (EDPM, Máquina electrónica de procesamiento de datos) pues no quería emplear el término "computadora" usado en Estados Unidos, se dirigió al profesor Jacques Perret de la Facultad de Letras de París, quien propuso que se volviera a introducir un vocablo teológico, caído en desuso desde hacía seiscientos años: la voz "Ordenador".

"Dios era el gran Otro 'Ordenador del mundo', es decir el que ordena las cosas de acuerdo con un plan. Modestamente, el término se juzgaba digno de las nuevas máquinas cuyo porvenir se vislumbraba" (Bellavoine 1978, 21). Este episodio sucedía llamativamente en 1954, el mismo año en que Lacan señalaba las afinidades entre las recientes máquinas cibernéticas y el inconsciente freudiano en su Seminario 2: *El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica* (Lacan 1954).

⁴ El cognitivismo reúne a un conjunto de disciplinas tan diversas como la lingüística, la psicología, la neurociencia, la inteligencia artificial, la biología, y la filosofía de la mente, unidas en torno a los principios básicos del procesamiento de información.

⁵ Ver también <http://www.nodo50.org/mujeresred/internet-ciberfeminismo.html>.

⁶ Esta teoría de nivel "micro" ha dado lugar al predominio actual del tratamiento químico-

psicofarmacológico para todo malestar o psicopatología del sujeto en la cultura del occidente actual.

⁷ No obstante, el tema no ha estado del todo ausente en ambos campos interesados en la investigación de estas afinidades. Ver *Freud and the neuroscience*, obra colectiva promovida por la Sociedad Sigmund Freud y la Academia Austríaca de Ciencias; Bowers, (1984); Erdelyi, M. H., (1984); Freeman; Bornstein, R. F. (1999, 155-178); Bucci, W. (2000, 203-224); Piattelli-Palmarini, M. (1977, 105-123), consultar en <http://web.arizona.edu/~cogsci/massimo/massimofullbio.html>.

⁸ Riviere Ángel (1986): *El sujeto de la psicología cognitiva*, Madrid, Alianza, 1986.

⁹ *Parlêtre*, neologismo de Lacan para expresar la esencial condición parlante del ser humano por la condensación de los vocablos “parle”: habla y être: ser. “Hablatenser” o ser hablante. (Lacan 1976, 13).

¹⁰ John Rogers Searle (1932 -) es un célebre profesor de la Universidad de California, Berkeley, le fue concedido el premio Jean Nicod en 2000 y es miembro de la Academia Europea de Ciencias y Artes, en 2013 fue designado para impartir la cátedra “Profesor Alberto Magno” de la Universidad de Colonia, Alemania.

¹¹ En esta reunión, Herbert Simon dictó su conferencia “Ciencia cognitiva: la más nueva ciencia de lo artificial” (Norman 1981, 25) y Allan Newell presentó su trabajo “Sistemas de símbolos físicos” (Norman 1981, 51) entre los más destacados.

¹² La diferencia epistemológica a tener en cuenta es la diferencia que el cognitivismo no hace en su concepción de la causalidad: la diferencia entre “condición” y “causa”. El cerebro es condición del lenguaje pero éste no emana de él como el flogisto de los cuerpos en combustión, se transmite por la dimensión del Otro.

¹³ Éxtimo, neologismo de Lacan definido por él como “exterioridad íntima” (Lacan 1959, 171).