



**UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE MÉXICO**

**FACULTAD DE ESTUDIOS SUPERIORES
ACATLÁN**

**“APORTACIÓN DE LAS TEORÍAS: MONISMO MATERIALISTA Y
DUALISMO DE SUSTANCIAS AL PROBLEMA MENTE-CEREBRO
EN EL MARCO DE LA FILOSOFÍA DE LA MENTE”**

T E S I S

**QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADA EN FILOSOFÍA**

PRESENTA

CASSANDRA PESCADOR CANALES

**ASESOR: DOCTOR JORGE ALBERTO NEGRETE
FUENTES**

Marzo 2013



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Dedicatorias

A Dios

A mi amada madre: María Elidia Canales Ramos

Agradecimientos

A Dios.

A mi madre por enseñarme el amor incondicional, el interés por la cultura y brindarme su inagotable apoyo.

A mi padre por su amor, su orientación y sus sabios consejos.

A mis hermanos por su solidaridad y apoyo a lo largo de mi vida, con especial gratitud a Elidia Pescador Canales.

Agradezco a la vida el haber encontrado otra familia del corazón en la persona de Silvia Rodríguez Cruz quien ha estado presente en cada paso de cada proceso.

A Alejandra Portugal Pescador por su hermandad, su entrañable cariño y apoyo a través del tiempo.

Al Doctor Jorge Alberto Negrete Fuentes por enseñarme y orientarme en la búsqueda del conocimiento, así como también, por proporcionarme las herramientas para la realización de esta tesis.

Quiero agradecer de manera muy especial a mis sinodales: Lic. Sara Luz Alvarado por guiarme y brindarme su invaluable ayuda en mi formación académica, al Dr. Guillermo González por transmitirme conocimiento que enriqueció de manera significativa mi vida, a la Mtra. Blanca Estela Aranda por sus enseñanzas que me ilustraron en el camino del conocimiento y al Mtro. Ernesto González Rubio por su instrucción y su apoyo.

Por último, quiero manifestar mi especial agradecimiento a Iván, Yael y Axel por sus inocentes y grandes lecciones de vida.

A todos ellos mi reconocimiento y mi gratitud.

ÍNDICE

Página

Introducción..... 1

Capítulo I

Contribución al estudio de la trayectoria histórica de la filosofía de la mente

- 1.1. Dualismo alma-cuerpo en Platón..... 7
- 1.2. Hilemorfismo aristotélico..... 29
- 1.3. Dualismo cartesiano..... 42

Capítulo II

Aportación de la teoría del Dualismo de sustancias al estudio del problema mente-cerebro

- 2.1. Interaccionismo de Descartes.....69
- 2.2. Ocasionalismo de Malebranche.....83
- 2.3. Paralelismo de Leibniz.....100

Capítulo III

Aportación de la teoría del Monismo materialista al estudio del problema mente-cerebro

- 3.1. Monismo materialista reduccionista.....114

	Página
3.1.1. Teoría de la Identidad mente-cerebro.....	115
3.1.2. Materialismo eliminativista.....	122
3.2. Monismo materialista no-reduccionista.....	131
3.2.1. Conductismo lógico.....	131
3.2.2. Funcionalismo materialista.....	156
Conclusiones.....	163
Bibliografía.....	169
Glosario.....	172

Introducción

En el presente trabajo de tesis busco resaltar el tema de los conceptos mente-cerebro y el problema que prevalece en torno a la relación que existe entre ellos, contenido perteneciente al marco de la filosofía de la mente.

Como basamento teórico recorro a dos grandes corrientes de pensamiento que aportaron las posibles respuestas a dicho problema: por una parte, la teoría del Dualismo de sustancias en la cual encontramos, en sus ramificaciones más importantes: el interaccionismo cartesiano, el ocasionalismo de Malebranche y el paralelismo de Leibniz y, por otra parte, hallamos la teoría del Monismo materialista, que a su vez, se subdivide en: monismo materialista reduccionista y monismo materialista no-reduccionista, el primero de ellos nos brinda la propuesta de la reducción del lenguaje mentalista a un lenguaje físico, expuesto por la Teoría de la Identidad mente-cerebro y el materialismo eliminativista; y el segundo de ellos, es decir, el monismo materialista no-reduccionista plantea la importancia de mantener la autonomía del lenguaje utilizado por la psicología, manifestado por el conductismo lógico y por el funcionalismo materialista.

El interés que me orilló a realizar esta investigación, es denotar la trascendencia definitoria que tiene para el ser humano la explicación de los conceptos mente-cerebro, por lo que, inicio el presente trabajo con la preponderancia de la trayectoria histórica que puntualiza los tres momentos filosóficos donde se rastrean los primeros indicios del escrutinio respecto al problema mente-cuerpo, que en principio, se tomaba como el problema alma-cuerpo. Estos tres momentos

los hallamos en: el dualismo platónico alma-cuerpo, el hilemorfismo aristotélico y el dualismo cartesiano.

La pregunta de investigación bajo la cual se desarrollará el presente trabajo de tesis es:

¿Cuáles son y qué trascendencia tienen las aportaciones de la teoría del monismo materialista reduccionista y no-reduccionista y de la teoría del dualismo de sustancias ante el problema mente-cerebro en el marco de la filosofía de la mente?

Mi objetivo es contribuir a la elaboración de la argumentación en torno a la importancia del concepto mente-cerebro con el propósito de subrayar las posibles respuestas teóricas en el campo de la filosofía de la teoría del monismo materialista y de la teoría del dualismo de sustancias con sus respectivas ramificaciones, desarrollando una descripción explicativa de cada uno de ellos, así como también, clarificar las divergencias básicas que predominan dentro de estas teorías.

La metodología que utilicé para la realización del presente, es por medio de una investigación documental y una selección de bibliografía para clarificar la escisión de las bases epistémicas, teóricas y temáticas de las posibles respuestas aportadas por las teorías retomadas ante el problema mente-cerebro, resaltando el enfoque fenomenológico y ontológico bajo un análisis del lenguaje, ya que la reflexión y manejo de dichos conceptos es un componente fundamental para la comprensión y análisis de esta tesis.

A manera de hipótesis, propongo demostrar la existencia de la mente como entidad abstracta, comprobándola mediante el aspecto fenomenológico propio de los *qualia*, es decir, mediante la experiencia con cualidades subjetivas que prevalece en cada uno de nosotros, donde ni las teorías científicas pueden llegar a construir inferencias para negar la existencia de la dicha u homologarla con el cerebro por lo que, mi propuesta principal es la demostración de que la ciencia se encuentra con vacíos explicativos ante el enfoque fenomenológico inherente de los *qualia*, lo que conlleva intrínsecamente la aceptación de la existencia de la mente como entidad abstracta, así como también, busco justificar la importancia del problema mente-cerebro como fundamento definitorio del ser humano, esto se lleva a cabo, bajo la luz de las aportaciones argumentativas de las teorías del monismo materialista y del dualismo de sustancias como guía para la investigación de este interrogante tan complejo perteneciente a la filosofía de la mente, denotando las diversas articulaciones sustanciales que constituyen el constructo de las posibles respuestas a dicho problema.

En el primer capítulo, se busca explicar la construcción de la trayectoria histórica de la filosofía de la mente, encauzado exclusivamente a uno de los problemas que la define en su propio marco, esto es, el problema mente-cerebro, para lo cual es necesario distinguir las tres principales y trascendentales teorías que dieron la concepción de posibles respuestas a dicho problema. Para esta tarea retomé, según el subcapítulo, el dualismo platónico alma-cuerpo, el hilemorfismo aristotélico y el dualismo cartesiano.

Es fundamental puntualizar que el desarrollo del primer capítulo se hace únicamente desde un enfoque histórico.

Por otra parte, es necesario resaltar que el problema hoy conocido como mente-cerebro, dentro de estas teorías, es tomado como alma-cuerpo, ya que son los primeros indicios importantes que hallamos en su propia historia. La trasposición de este par de conceptos lo encontramos hasta Descartes, cuando por medio de una carga fenomenológica que se le atribuye al alma es como comienza a sustituirse el término alma por el de mente.

Este primer capítulo nos sirve como guía histórica para resaltar los primeros momentos en que dicho problema fue tomado por la filosofía, destacando en un primer momento, el aspecto ontológico, y aunado a éste, en un segundo momento, el aspecto fenomenológico.

En el segundo capítulo se persigue desarrollar una explicación descriptiva de las primeras posibles respuestas que surgieron en torno al problema mente-cerebro, bajo la luz de la teoría denominada El “Dualismo de sustancias” la cual plantea y defiende que existen dos sustancias ontológicamente distintas: la mente y el cuerpo respectivamente. Recordemos que a partir de Descartes el término alma se transpone al término mente, así que en el desarrollo del segundo capítulo se toman en sinonimia dichos términos.

El basamento teórico de este capítulo se explica mediante sus tres principales corrientes y exponentes: el Interaccionismo cartesiano, el Ocasionalismo de Malebranche y el Paralelismo de Leibniz, buscando las correlaciones que

prevalecen entre las dos sustancias ontológicas que definen al ser humano, es decir, la mente y el cuerpo. En este capítulo se indaga sobre la existencia o inexistencia de correlaciones entre la mente y el cuerpo y, si dichas correlaciones existen, explicar cómo es que se dan entre sustancias esencialmente diferentes.

En el tercer capítulo, se manifiesta el planteamiento de la teoría del “Monismo materialista” en sus dos ramificaciones: el monismo materialista reduccionista y el monismo materialista no-reduccionista.

En principio, el monismo materialista sostiene que sólo existe una sustancia: lo material, es decir, lo físico o lo cerebral, tratando de fundamentar la inexistencia de lo mental, para explicar esta teoría, los pensadores se dividieron en dos corrientes: los reduccionistas y los no-reduccionistas.

El monismo materialista reduccionista pretende eliminar por completo los términos que aluden a procesos mentales, explicándolos en términos físicos o cerebrales, sus grandes corrientes son: La Teoría de la Identidad mente-cerebro y el Materialismo Eliminativista. Y, por su parte, el monismo materialista no-reduccionista postula que sólo existe lo físico, sin embargo, por la dificultad que conlleva el tratar de explicar los sucesos mentales, defienden la autonomía del lenguaje mentalista, pero en última instancia, buscan la reducción de lo mental a lo físico, es decir, esta teoría mantiene el uso del lenguaje utilizado por la psicología pero explicándolo y reduciéndolo a términos físicos, aquí encontramos una propuesta de reforma lingüística aplicada al lenguaje que evoca a lo mental, principalmente en: el Conductismo lógico y el Funcionalismo materialista.

Cabe resaltar, que las citas textuales utilizadas a lo largo del trabajo se encuentran al final de cada subcapítulo en forma de notas.

Como vemos, en el presente trabajo de tesis me he trazado la tarea de dar una explicación descriptiva de las teorías filosóficas que han surgido en torno al problema mente-cerebro, exaltando la importancia trascendental que esto conlleva en la propia definición del ser humano; considero que es menester explicarnos qué es la mente y qué es el cerebro, cómo actúan, son por separado o existen correlaciones entre ellos, así como también, manifestar cómo se explican, las teorías retomadas, el aspecto fenomenológico presente en nosotros.

En el desarrollo de esta investigación, bajo la luz de las teorías mencionadas, se persigue dar respuestas claras a estos cuestionamientos que constituyen la esencia del problema que tomo como eje central, es decir, el problema mente-cerebro.

Por último, quiero comentar al lector que las causas que me orillaron a la realización del presente son modestas, pretendo que éste sea el inicio de un proyecto a largo plazo, -pensando en etapas posteriores de mi formación académica- que me permita profundizar y aportar conocimiento nuevo y herramientas distintas al estudio y análisis de la filosofía de la mente –desde la noción de los conceptos mente-cerebro-.

Capítulo I:

Contribución al estudio de la trayectoria histórica de la filosofía de la mente

1.1 Dualismo alma-cuerpo en Platón.

Platón, filósofo griego nacido en Atenas (427-347 a.C.) nos da a conocer su filosofía por medio de diálogos, donde Sócrates es su personaje principal. El Diálogo en el que encontramos claramente la teoría del dualismo alma-cuerpo es “El Fedón”, obra en la cual nos basamos para la investigación de este apartado.

“El Fedón” se desarrolla en un ambiente dotado de dramatismo, ya que nos narra los últimos momentos de vida de Sócrates, quien fue acusado como presunto corruptor de los jóvenes de Atenas al discutir con ellos de filosofía; los personajes que intervienen en dicho Diálogo son: Fedón, Equécrates, Cebes, Simmias, Critón, Apolodoro, el servidor de los Once y nuestro personaje principal, Sócrates.

Son cinco los argumentos en los que nos centraremos para encontrar las nociones fuertes que denotan el dualismo platónico, dichos argumentos son: “del ciclo”, “de la reminiscencia”, “el alma y las ideas”, “de la afinidad” y “de los contrarios”. Estos pasajes se exponen a continuación, exaltando el dualismo alma-cuerpo que prevalece en la teoría platónica.

Cabe señalar, que en el presente apartado nos hemos dado a la tarea de exponer los principios de la filosofía platónica respecto al dualismo alma-cuerpo mediante la explicación de los cinco argumentos que puntualizan su construcción, sin embargo, los hemos de analizar por separado para clarificar y escindir la

aportación de cada uno de ellos, esto con el fin de que quede mejor sustentada tal disertación.

“El argumento del Ciclo”

El argumento del Ciclo es temático y teórico, Platón nos lo expone por medio de preguntas que Sócrates hace a sus interlocutores y su eje radica en el momento en que llegan a la conclusión de que lo vivo nace de su contrario, es decir, de lo muerto.

Este argumento versa sobre el llegar a ser o devenir y el dejar de ser de los contrarios, es por esto que a dicho pasaje se le conoce como “El argumento del Ciclo”. Sócrates discute esta posición frente a las críticas de sus amigos filósofos: Simmias y Cebes.

Mi objetivo, es subrayar los fundamentos que nuestro personaje principal utiliza para demostrar que las cosas nacen de sus propios contrarios, esto inicia cuando Sócrates le pregunta a Cebes si las almas de los muertos tienen una existencia antes y después de habitar el cuerpo, es decir, si las almas de los muertos están o no en el Hades, para sustentar esta idea cito a Platón:

...“¿tienen una existencia en el Hades las almas de los finados o no? Pues existe una antigua tradición, que hemos mencionado, que dice que, llegadas de este mundo al otro las almas, existen allí y de nuevo vuelven acá, naciendo de los muertos. Y si esto es verdad, si de los muertos renacen los vivos, ¿qué otra cosa cabe afirmar sino que nuestras almas tienen una existencia en el otro mundo?; pues no podrían volver a nacer si no existieran. Y la prueba suficiente de que esto es verdad sería el demostrar de una manera evidente que los vivos no tienen otro origen que los muertos. Si esto no es posible, sería preciso otro argumento.

-Exacto -dijo Cebes.

-Pues bien -prosiguió Sócrates-, si quieres comprender mejor la cuestión, no debes considerarla tan sólo en el caso de los hombres, sino también en el de todos los animales y plantas; en una palabra, tenemos que ver con respecto a todo lo que tiene un origen, si éste no es otro que su contrario en todos los seres que tienen algo que está con ellos en oposición análoga a aquella en que está lo bello con respecto a lo feo, lo justo con lo injusto, y otras innumerables cosas que están en la misma relación. Esto es, pues, lo que tenemos que considerar, si es necesario que todos los seres que tienen un contrario no tengan en absoluto otro origen que su contrario. Un ejemplo: cuando una cosa se hace mayor ¿no es necesario que de menor que era antes se haga luego mayor?

-Sí.”¹

Así continúan con la disertación, pasan entre otros ejemplos análogos como: lo fuerte proviene de lo más débil, lo malo de lo mejor, lo justo de lo injusto, y con esto, Sócrates manifiesta que queda demostrado que todas las cosas vienen de sus contrarias, asimismo, llegan al aserto de que el origen de estar despierto está en su contrario, es decir, estar dormido y viceversa, hasta que arriban a la pregunta sobre la pareja de contrarios de lo vivo y lo muerto, aseverando que el uno nace del otro necesariamente. En “El Fedón”:

“- Entonces ¿qué? –replicó Sócrates-. ¿Hay algo que sea contrario al vivir de la misma manera que el dormir es contrario al estar despierto?

- Sí lo hay –respondió.

-¿Qué?

-El estar muerto.

-¿Y no se origina lo uno de lo otro, puesto que son contrarios? ¿Y no son dos las generaciones que hay entre ambos, puesto que son dos?

-Imposible es negarlo.

...-Entonces, ¿qué es lo que se produce de lo que vive?

-Lo que está muerto- respondió.

-¿Y qué se produce –replicó Sócrates- de lo que está muerto?

-Lo que vive, necesario es reconocerlo.

-¿Proceden, entonces, de lo que está muerto, tanto las cosas que tienen vida, como los seres vivientes?

-Es evidente- respondió.

-Luego nuestras almas existen en el Hades.”²

Es en este momento cuando encontramos la esencia del argumento del ciclo, y a su vez, es muy importante resaltar que esta concepción lleva intrínseca una carga ontológica porque nos da paso a la idea de la reencarnación y de la inmortalidad del alma, es decir, si comulgamos con la idea de que lo vivo nace de lo muerto y lo muerto nace de lo vivo, entonces, el alma existe en algún lugar antes y después de habitar el cuerpo.

La idea de reencarnación se retoma concretamente en el siguiente argumento, lo importante es que quede asentado que es aquí donde encontramos por primera vez dicha idea.

En Priest Stephen, en su obra “Teorías y filosofías de la mente”, encontramos:

“Sócrates le pregunta a Cebes si piensa que la vida tiene un contrario, y Cebes responde, naturalmente, que sí: la muerte. La aplicación del principio general de que los contrarios emergen el uno del otro permite a Sócrates concluir que lo vivo tiene su origen en lo que está muerto y lo muerto lo tiene en lo que está vivo: <<Los vivos han nacido de los muertos no menos que los muertos de los vivos>> (Fedón, 72a).

Sócrates propone ver en esta conclusión una evidencia de la reencarnación. Dicho con sus propias palabras: <<Es necesario que las almas de los muertos existan en algún lugar de donde luego nacerán los vivos>> (Fedón, 77a); pero la posibilidad de la reencarnación implica claramente, el dualismo de la mente y el cuerpo.”³

Con la resolución de Sócrates en este pasaje, hallamos uno de los principios más importantes del dualismo platónico respecto al problema alma-cuerpo, explico, hasta aquí hemos distinguido que, dentro de la teoría platónica, lo vivo nace necesariamente de lo muerto, ya que si todo pereciera y no volviera a revivir,

entonces por ende, todo estaría condenado a permanecer en el mismo estado, es decir, muerto. Todo lo vivo, según Platón, se extinguiría.

Platón lo dice claramente en la siguiente cita:

“...Si existiera el dormirse, pero no se produjera en correspondencia el despertarse a partir de lo que está dormido, date cuenta de que todas las cosas terminarían por mostrar que lo que le ocurrió a Endimión es una bagatela; y no se le distinguiría a aquél en ninguna parte, por encontrarse todas las demás cosas en su mismo estado, en el de estar durmiendo. Y si todas las cosas se unieran y no se separaran, al punto ocurriría lo que dijo Anaxágoras: “Todas las cosas en el mismo lugar”. Y de la misma manera, oh querido Cebes, si muriera todo cuanto participa de la vida, y, después de morir permaneciera lo que está muerto en dicha forma sin volver de nuevo a la vida, ¿no sería de gran necesidad que todo acabara por morir y nada viviera? Pues aun en el caso de que lo que vive naciera de las demás cosas que tienen vida, si lo que vive muere, ¿qué medio habría de impedir que todo se consumiera en la muerte?

-Ninguno en absoluto, Sócrates –dijo Cebes-. Me parece enteramente que dices la verdad.

-En efecto, Cebes, nada hay a mi entender más cierto; y nosotros, al reconocerlo así, no nos engañamos, sino que tan realidad es el revivir como el que los vivos proceden de los muertos, y el que las almas de éstos existen...”⁴

Al aceptar que el contrario de morir es revivir, aceptamos implícitamente la idea de que hay un regreso de la muerte a la vida y esto es aprobar que las almas de los muertos existan en alguna parte antes de habitar el cuerpo, es decir, es el momento intermedio del alma entre la muerte y la vida del hombre.

Con estas palabras termina la primera tesis de Platón, dando paso al siguiente argumento, en el cual hallamos un fundamento ontológico que nos introduce a un referente básico que compete a este apartado.

“El argumento de la Reminiscencia”

En este argumento resulta fundamental la lectura puntual para establecer una de las ideas centrales del texto ya que, aquí Platón nos expone la creencia de que las

almas existen antes de nuestro nacimiento, esta manifestación expone de manera sustancial el dualismo platónico.

La base de este argumento es concebir la idea de que el aprender no es otra cosa que recordar, esto lo encontramos de forma más explícita en el Diálogo “El Menón o de la virtud”, en el cual, Sócrates hace preguntas de geometría a Menón, un esclavo, quien parece no tener conocimiento sobre dicho tema, pero la idea de Sócrates es extraer del muchacho algo que conoce pero ha olvidado.

El punto fundamental de este argumento es la reminiscencia, la cual refiere a que nuestras almas recuerdan algo de los conceptos Verdaderos que conocen antes de habitar el cuerpo, esto es, que el alma existe en algún mundo no-físico donde aprehende estos conceptos, esto se expone en el siguiente argumento. Lo que compete dejar claro en éste, es que el alma cuando habita nuestro cuerpo olvida dicho conocimiento, pero experimenta recuerdos de éstos sin haberlos experimentado en este mundo físico y, a este recordar del alma, Platón le llama Reminiscencia.

Según Platón, nuestras almas aprehendieron los conceptos Verdaderos en el mundo de las Ideas, donde habitan antes de llegar a este mundo físico, conocido en la filosofía platónica como el mundo sensible y en este mundo el alma recuerda, por lo que asevera la idea de que el aprender no es otra cosa que recordar, y este recuerdo se saca a la luz por medio de preguntas precisas, es decir, por medio de la mayéutica, el método de Sócrates para parir conocimiento.⁵

A continuación, cito un pasaje de “El Fedón”:

“...al ser interrogados los hombres, si se les hace la pregunta bien, responden de por sí todo tal y como es; y ciertamente no serían capaces de hacerlo si el conocimiento y el concepto exacto de las cosas no estuviera ya en ellos. Así, pues, si se les enfrenta con figuras geométricas o con otra cosa similar, se delata de manera evidentísima que así ocurre.”⁶

Si comulgamos con la idea de que el conocimiento está impreso en nuestras almas, entonces, llegamos a una cuestión ontológica que nos sumerge en una idea bien fundamentada sobre la reencarnación, esto es, si nuestra alma conoce los conceptos antes de habitar nuestro cuerpo, por ende, concedemos el que existe antes y después del cuerpo mismo, cito:

“...continuó Sócrates-. Si, como repetimos una y otra vez, existe lo bello, lo bueno y todo lo que es una realidad semejante, y a ella referimos todo lo que procede de las sensaciones, porque encontramos en ella algo que existía anteriormente y nos pertenecía, es necesario que, de la misma manera que dichas realidades existen, exista también nuestra alma, incluso antes de que nosotros naciéramos. Pero si éstas no existen, ¿no se habría dicho en vano este razonamiento? ¿No se presenta así la cuestión? ¿No hay una igual necesidad de que existan estas realidades y nuestras almas antes, incluso, de que nosotros naciéramos, y de que si no existen aquéllas tampoco existan éstas?

-Es extraordinaria, Sócrates, la impresión que tengo -dijo Simmias- de que hay la misma necesidad. Y el razonamiento arriba a buen puerto, a saber, que nuestras almas existen antes de nacer nosotros del mismo modo que la realidad de la que acabas de hablar. Pues nada tengo por tan evidente como el que lo bello, lo bueno y todas las demás cosas de esta índole de que hace un momento hablabas tienen existencia en grado sumo; y en mi opinión, al menos, la demostración queda hecha de un modo satisfactorio.”⁷

Al conceder la idea de la reminiscencia se acepta también la idea de la reencarnación y esta conclusión sirve a nuestro autor para defender la inmortalidad del alma, ya que, concatenadamente, si el conocimiento no es otra cosa que recordar y este recuerdo aparece porque el alma aprehendió en otro mundo no-físico, independiente del cuerpo humano, entonces damos cabida a la reencarnación ya que, el alma, al perecer el cuerpo regresa a donde habita antes

de habitar el cuerpo, y si aceptamos esta idea, por ende, aceptamos la inmortalidad del alma, como bien lo dice Priest Stephen:

“...nuestro conocimiento, es básicamente, reminiscencia. Si no fue adquirido en el mundo físico del que ahora tenemos experiencia, entonces debe haber sido adquirido en algún mundo no-físico del que hemos tenido experiencia con anterioridad. Esta misma conclusión es directamente utilizada en Fedón para sostener que el alma es inmortal. Allí afirma Sócrates que <<el aprender no es realmente otra cosa que recordar>> (Fedón, 73a) y que esto sería imposible a menos que el alma existiera con anterioridad, independientemente del cuerpo humano. En consecuencia, concluye: <<el alma es algo inmortal>> (Fedón, 73a).”⁸

Ante este argumento, Simmias y Cebes aprueban la existencia del alma antes de nuestro nacimiento, pero objetan sobre la existencia de ésta después de la muerte, a lo cual, Sócrates dice que deben tomarse en cuenta los dos argumentos hasta aquí citados: El argumento del Ciclo y El argumento de la Reminiscencia, y combinarlos para obtener la verdad sobre la reencarnación, Priest Stephen lo resume de la siguiente manera:

“...para obtener toda la verdad sobre la reencarnación, la cual se podría resumir diciendo que lo vivo y lo muerto <<nacen entre sí uno del otro>> (Fedón, 71b), que hay una <<reciprocidad perpetua en el devenir>> y que deberíamos concebir este proceso como <<un movimiento circular>> (Fedón, 72b).”⁹

El enlazamiento de ambos argumentos es necesario para la concepción de la siguiente doctrina, la cual aborda la teoría platónica de las Ideas o Formas.

“El Alma y las Ideas”

Este argumento implica una concepción ontológicamente dualista, ya que propone la existencia de dos realidades, de dos mundos, uno físico y otro no físico, como ya se había dicho, en la filosofía platónica se les llama: el mundo sensible o de las cosas y el mundo de las Ideas o inteligible respectivamente.

Al mundo de las Ideas pertenecen los conceptos Verdaderos, a lo que Platón llama las Formas, las cuales son Ideas generales, inespaciales, intemporales, en sí mismas, perfectas, inmutables y eternas, conocidas como las Esencias inteligibles; donde encontramos la naturaleza del Bien, de la Justicia, de la Valentía, del Conocimiento, del Estado, etc. A esta tesis se le llama: “Teoría platónica de las Ideas o Formas”.¹⁰

Ahora bien, Platón asume la existencia del mundo de las Ideas, donde habitan las Esencias inteligibles ya mencionadas, cuya naturaleza es imperceptible para nuestros sentidos corpóreos, esto es, a saber, el alma es la única que puede aprehender e impregnarse de la esencia y naturaleza de dichos conceptos, es decir, el conocimiento de la verdadera realidad ya que, es ahí donde habita el alma antes de migrar a nuestro cuerpo.

Mientras que el cuerpo habita en el mundo sensible, donde se halla el segundo orden de cosas, es decir, las imágenes imperfectas de las primeras, las apariencias, las sombras, las cosas compuestas y mudables, en otras palabras, cuerpos perceptibles por medio de nuestros sentidos. En la concepción platónica, lo que percibimos con los sentidos del cuerpo es engañoso ya que no podemos conocer la realidad verdadera sino, la imitación y la ejemplificación de las ideas en sí mismas o verdaderas.

Esto denota un dualismo ontológico, ya que la realidad que vemos es sólo apariencia mientras que la realidad Ideal no la vemos, porque está en un mundo aparte, en el mundo de las Ideas. Platón sostiene que nuestra alma al nacer cae

en un olvido ignorante, desconoce las esencias aprehendidas, de tal suerte que, es distraída por los placeres y excesos que busca por sí mismo el cuerpo, a reserva de que se lleve una vida consagrada a la filosofía y al ejercicio racional riguroso del intelecto, así como también, una vida éticamente disciplinada, entonces sí podemos obtener conocimiento de esas Formas o Ideas.

A continuación, cito a Priest Stephen:

“Según Platón, nuestras almas estuvieron de hecho, antes del nacimiento, en directo contacto o comunión con las formas. La naturaleza de la bondad, la justicia, la valentía, el conocimiento, el Estado, etc., eran apreciadas por nosotros porque conocíamos sus formas o ideas. Al nacer, nuestras almas quedan sumidas en una olvidadiza ignorancia, efecto de nuestra confrontación con los objetos de los sentidos, y los placeres sensuales distraen a nuestra naturaleza espiritual de la búsqueda y posesión de la verdadera sabiduría.”¹¹

Nuestra alma sumida en el mundo sensible, arrastrada por los placeres corpóreos y corrompida por nuestra percepción sensorial, experimenta el recuerdo del conocimiento de las Esencias inteligibles o conceptos Verdaderos que tenía antes de nacer, es decir, experimenta la Reminiscencia.

Ahora bien, en la muerte del cuerpo, el alma regresa a su estado original porque emigra al mundo de las Ideas a habitar al lado del primer orden de cosas, a conocer otra vez las Formas.

Priest lo explica de la siguiente manera:

“En la muerte sin embargo, el alma recupera su estado anterior y podemos volver otra vez a conocer el Bien y las demás Formas.”¹²

Por otra parte, este argumento muestra una noción fuerte del dualismo platónico, ya que el alma habita dos mundos; con el cuerpo y sin el cuerpo respectivamente.

Es decir, el alma puede vivir independiente del cuerpo, por lo que se concluye que son de esencias distintas. Priest Stephen lo define de la siguiente manera:

“Este cuadro metafísico supone, evidentemente, la verdad del dualismo de la mente y el cuerpo, porque el vivir en este mundo consiste en estar temporalmente conectado con un cuerpo.”¹³

La inferencia de que el alma y el cuerpo son de esencias distintas da paso al siguiente argumento.

“El Argumento de la Afinidad”

Después de los tres argumentos expuestos, Sócrates percibe la inconformidad de Cebes y Simmias, se da cuenta de que sus interlocutores no están completamente convencidos de sus conclusiones, así que se da a la tarea de dar otro argumento en favor de la inmortalidad del alma.

Dicho argumento aborda la cuestión de la indisolubilidad del alma, donde conjunta el aspecto de la naturaleza que le constituye a ésta y la naturaleza que constituye al cuerpo.

Bajo el armazón dualista que nos brinda Platón en el argumento anterior, queda asentada la existencia de dos mundos, la distinción de dos órdenes de cosas. Lo que nos da paso a responder la siguiente pregunta: ¿en cuál de estos dos órdenes de cosas se encuentra nuestra alma? Pues, a saber, en el de las Esencias inteligibles, ya que es igual a ellas, es invisible, inmutable, simple y eterna, y si es semejante a aquéllas entonces, por ende, no muda nunca, como no mudan nunca ellas. Por lo que, el alma no debe temer a la indisolubilidad cuando llega la muerte del cuerpo, ya que es inmortal.

El contenido de este argumento debemos desmenuzarlo y analizarlo por momentos para su mejor entendimiento; comencemos cuando en el Diálogo “El Fedón” Sócrates pregunta qué tipo de cosas son susceptibles de destrucción o de dispersión y cuáles no.

De este primer cuestionamiento se infiere que las cosas compuestas son las que pueden ser destruidas, ya que son vulnerables a trozarse por las partes que la forman o constituyen, así como, siguiendo el mismo principio, se deriva que lo indestructible e indisoluble son aquellas sustancias simples es decir, lo no-compuesto, ya que carece de estos puntos vulnerables a la destrucción que le constituyen. Cito a Priest Stephen para fundamentar lo dicho:

“La dispersión o destrucción es en este sentido lo contrario de la composición, y quizá esté operando aquí también el pensamiento subyacente de que lo que una vez fue compuesto puede ser dispersado, pero lo que jamás fue compuesto no podría dispersarse. En todo caso, lo que Sócrates concluye acerca de la dispersión es que <<si hubiese algo no compuesto, sólo a eso le tocaría escapar al proceso de la descomposición>> (Fedón 78c)”¹⁴

En tanto que el alma es algo no-compuesto, ya que tiene mayor semejanza al primer orden de cosas es decir, a las Esencias inteligibles, se deduce que por su naturaleza, necesariamente, escapa al proceso de descomposición o de destrucción lo cual, la hace inmortal e imperecedera.

Pero sigamos discuriendo sobre las premisas que retoma Sócrates para defender la inmortalidad del alma. El siguiente razonamiento propone que las entidades no-compuestas son las que se mantienen constantes e invariables y éstas tienden a ser invisibles e intangibles, mientras que las sustancias compuestas son lo contrario, son visibles, tangibles y cambiantes.

El grandilocuente Sócrates, arguye respecto a los conceptos en sí mismos; la belleza en sí, la igualdad en sí, la bondad en sí, haciendo referencia a la teoría platónica de las Ideas y las Formas, donde nos dice que estas existencias esenciales son siempre las mismas y nunca mudan, son simples, puras y subsisten siempre en sí mismas, sin experimentar nunca la menor alteración ni la menor mudanza, mientras que las otras cosas de distinta naturaleza como los hombres, los trajes, los animales y demás, no subsisten en el mismo estado; ni respecto a ellas ni respecto a las demás cosas es decir, están sometidas siempre al cambio.

Hasta aquí queda asentada la existencia de dos órdenes de cosas, sólo falta analizar a cuál de ellas pertenece el alma y a cuál de ellas pertenece el cuerpo.

Sócrates hace tal distinción de la siguiente forma, en Priest Stephen:

“Tal vez predeciblemente, en este punto del diálogo distingue Sócrates así al alma del cuerpo: <<El alma es lo más semejante a lo divino, inmortal, ineluctable, uniforme, indisoluble, inmutable y constante con respecto a sí mismo>> (Fedón, 80b) y <<el cuerpo...es lo más semejante al humano, mortal, multiforme, irracional, disoluble, y nunca constante con respecto a sí mismo>> (Fedón, 80b).”¹⁵

En este punto del diálogo encontramos una noción fuerte del dualismo platónico, ya que impera una idea clara sobre la separación completa de las propiedades del alma y las propiedades del cuerpo; con esto, la filosofía platónica plasma una de las bases propias del dualismo, fundamentando que alma y cuerpo pertenecen a categorías ontológicas completamente diferentes.

Cabe señalar aquí, un enfoque que nos brinda Priest Stephen para hacer mayormente asequible esta noción fundamental del dualismo; él homologa el

dualismo de cuerpo-alma con el dualismo de mente-cerebro, aseverando que estamos conformados por ambos es decir, por alma y por cuerpo, cito:

“...para que tenga sentido hablar del cuerpo y del alma como poseedores de propiedades distintas hay que suponer que, en cierto sentido, tenemos las dos cosas, cuerpos y almas. De hecho, esta suposición queda explícita cuando Sócrates invita a Cebes a estar de acuerdo en que <<nosotros mismos somos en parte cuerpo y en parte alma>> (Fedón 79b)”¹⁶

Priest Stephen nos da un ejemplo en defensa del dualismo que Sócrates sugiere; nos dice que al hablar de una persona nos referimos en dos sentidos, es decir, que dicha persona piensa y que al mismo tiempo es materia ya que está situado en un lugar y en un espacio, para cimentar esto, cito a su propio autor:

“...al hablar de una persona decimos que piensa, percibe, etcétera, pero también que está en cierto lugar, pesa una cierta cantidad de kilos, etcétera. Este plausible supuesto no prejuzgaría tampoco ningún argumento enderezado a concluir la verdad de alguna teoría particular de la mente. En cambio, podría dejar abierto espacio para acentuar más las diferencias entre lo mental y lo físico de la manera deseada por Sócrates.”¹⁷

Lo que nos interesa realzar de este ejemplo de Priest Stephen, es la defensa que lleva intrínseca al dualismo que quiere mostrar Sócrates ya que, comúnmente, cuando nos referimos a las personas sí hablamos de dos estadios; de lo mental y de lo material, en otras palabras, cuando nos referimos a lo físico lo situamos en un espacio específico, mientras que cuando hacemos referencia a lo mental no lo podemos situar en un lugar determinado, ejemplo: si hablamos en el estadio de lo físico, situamos perfectamente un dolor (dolor de cabeza, de muela, de brazo, etc...) mientras que cuando hablamos en el estadio de lo mental no lo podemos ubicar en un lugar, ejemplo: mis recuerdos de la niñez están a 10cm de mi nostalgia ubicada a la derecha de mis sentimientos y debajo de mi pensamiento del día de mañana, etc... no es una forma de aludir a lo mental. Este es uno de los

problemas más significativos en el marco de la filosofía de la mente, lo cual se aborda de forma más concreta en el capítulo 2 y 3 del presente trabajo.

En este apartado corresponde afirmar y establecer la idea platónica de que alma y cuerpo corresponden a categorías y a naturalezas distintas. Ahora bien, si seguimos la demostración de Sócrates en “El Fedón”, falta ver cómo es que defiende que después de la muerte del cuerpo, el alma sobrevive, es decir, que no se disuelve ni se disipa, esto resulta esencial para defender el dualismo platónico.

Entramos en una encrucijada conceptual, al igual que los interlocutores de Sócrates, ya que éste sostiene que el alma no se disipa debido a las características que le constituyen, es decir, en tanto que es afín con las propiedades de las Esencias inteligibles, necesariamente, no se disuelve ni se disipa, como ya se había dicho. A lo que Simmias y Cebes argumentan dos analogías para debatir este punto:

“...el alma...no hay peligro de que sienta temor, ¡oh Simmias y Cebes!, de quedar esparcida en el momento de separarse del cuerpo o de ser disipada por el soplo de los vientos y de marcharse en un vuelo sin existir ya en ninguna parte.

-...A mí me parece, ¡oh Sócrates!, sobre las cuestiones de ésta índole tal vez lo mismo que a tí, que un conocimiento exacto de ellas es imposible o sumamente difícil de adquirir en esta vida...”¹⁸

Partamos con el símil de Simmias, el cual consiste en homologar el alma con la armonía de una lira, diciendo que la armonía –la cual es inmaterial e invisible- depende por completo de la lira –la cual es algo físico, material y compuesto-, es decir, si no hay lira no puede haber armonía, por lo que se concluye que al ser destruida la lira, la armonía, necesariamente, no puede seguir existiendo, entonces, ¿lo mismo ocurre con el alma después de que perece el cuerpo? A lo

que Sócrates responde que no se puede considerar el alma como la armonía de la lira ya que, no por ser invisible e inmaterial son lo mismo. Esto lo defiende con dos poderosas razones:

1.- Porque el alma, de acuerdo al principio de la Reminiscencia, existe antes que el cuerpo, y la armonía, definitivamente, no existe antes que la lira.

2.- Porque el alma manda y gobierna al cuerpo. En tanto que el alma del filósofo, según Sócrates, siempre niega y rehúye a los placeres corpóreos, a los vicios y excesos a los que éste nos arrastra y, este actuar es una conducta dirigida por el alma, quien preserva la senda de la reflexión, el autoconocimiento y el riguroso pensamiento intelectual porque esto la lleva de regreso al mundo de las Ideas y las Formas; mientras que el vulgo no se preocupa por esto y se deja conducir por los placeres sensuales del cuerpo, llegando al desenfreno y a la concupiscencia.

En dicha analogía, sería un absurdo creer que la armonía manda y gobierna las partes materiales de la lira.

A pesar de que Sócrates deja en entredicho que no es enteramente y en todos los casos que el alma gobierne en su totalidad al cuerpo, verbigracia, el vulgo; es necesario dejar en claro al lector que no es nuestro interés en este apartado discutir si la mente tiene una relación causal sobre el cerebro o viceversa, esto se retoma concretamente en las discusiones de los capítulos 2 y 3 de la presente investigación.

Cabe resaltar, que es al primer argumento de Sócrates cuando Simmias concede que comulga con el conocimiento por la reminiscencia, por lo que elige el aserto

de la preexistencia del alma, ya que está en contacto con las Ideas antes del nacimiento. En Priest Stephen lo encontramos de la siguiente manera:

“La consecuencia es que Simmias se ve forzado a elegir entre su analogía de la lira y la doctrina de la Reminiscencia. Elige lo segundo y le concede a Sócrates: <<No puedo permitirme ni a mí ni a otro la afirmación de que el alma es armonía>> (Fedón, 92e)”¹⁹

Y con esto queda de manifiesto que Simmias renuncia a su analogía de la lira con el alma, diciendo que fue un argumento no pensado detenidamente, lo que da paso al símil de Cebes, quien piensa que el Argumento de la Afinidad no es prueba de que el alma dure eternamente, es decir, no prueba la inmortalidad de ésta.

Cebes acepta la preexistencia del alma, lo que él duda, es sobre la existencia del alma después de habitar muchos cuerpos es decir, duda que el alma sea inmortal y lo manifiesta con su símil del tejedor, diciendo que el manto de un hombre puede durar más que el hombre que lo lleva, pero nadie vería en ello una razón para creer que los mantos son inmortales.”²⁰

Esta objeción refiere a que no es imposible que el alma le sobreviva a muchos cuerpos, pero causa incertidumbre saber si muere junto con el último que anime.

La refutación que Sócrates da a Cebes, respecto a su réplica, nos lleva directamente al siguiente y último argumento en favor de la inmortalidad del alma.

“El Argumento de los Contrarios”

Hasta aquí se han explicado los primeros cuatro principios en defensa de la inmortalidad del alma, así como también, ha quedado establecido que cuerpo y

alma son entidades diferentes. Ahora nos damos a la tarea de exponer el último argumento de Platón, el cual versa, al igual que en el Argumento del Ciclo, sobre el fundamento de los contrarios; pero se retoma desde una perspectiva diferente, se hace alusión a la idea de que a pesar de que las cosas nacen de sus contrarios, éstos se excluyen entre sí.

Para sustentar esta tesis, Platón enuncia de manera intrínseca la teoría de las Ideas, evocando los conceptos existentes en sí mismos; la belleza absoluta, la justicia absoluta, la igualdad absoluta, la unidad absoluta, la grandeza absoluta, la pequeñez absoluta, la imparidad absoluta, etc., y el principio de estas Esencias no puede admitir nada contrario a su naturaleza. Para esclarecer lo dicho, retomamos un ejemplo en el cual se basa nuestro autor para apoyar este argumento:

Un número que es impar le es imposible ser par; el número 3 es impar por naturaleza y es imposible que sea par, sin embargo, no es contrario al número 2, siendo éste por naturaleza par, y su propia naturaleza, o bien, la esencia que los constituye a dichos números son contrarias y excluyentes con respecto al otro.

Cito a Platón:

"...Sabes sin duda que las cosas de las que se apodera la idea de tres no sólo han de ser tres por necesidad, sino también impares.

-Desde luego.

-Ahora bien, a lo que es de tal índole jamás, según decimos, podrá llegarle la idea contraria con la forma aquella que lo produce."²¹

Esto se deduce de la idea de que las Esencias en sí mismas son inmutables e indisolubles por lo que, necesariamente, son excluyentes con sus propios contrarios.

Así como, en la misma tónica conceptual, lo justo no puede ser injusto, a lo musical le es imposible ser no-musical, lo verdadero no puede ser no-verdadero, etc. La sustancia de este Argumento es su fundamento lógico es decir, lo par lógicamente no puede ser impar en ese mismo respecto. Por esencia, son excluyentes entre sí. Como lo dice Priest Stephen:

“Sócrates argumenta que esto ha de ser así porque <<un contrario jamás podría devenir contrario de sí mismo>> (Fedón, 103b)... Dicho en otros términos, es imposible que algo posea y no posea cierta propiedad en exactamente el mismo respecto.”²²

A tenor del marco conceptual que nos conduce en este apartado, Sócrates le pregunta a Cebes: ¿Qué es exactamente aquéllo cuya presencia hace que un cuerpo viva? A lo que él responde que es el alma. Pero si el alma es lo que da vida al cuerpo y la vida es lo contrario a la muerte, o bien, lo contrario de lo que muere es lo inmortal, luego entonces, podemos concluir que el alma es inmortal, apelando al principio de que los contrarios por esencia se excluyen. El alma por esencia no puede aceptar a su contrario que es la muerte. Fundamentamos esto con las palabras de Priest Stephen:

“...la muerte es lo contrario de la vida, de modo que vida y muerte son contrarios. Si el alma origina la vida, no puede admitir la muerte más de lo que admitiera ser par un número impar; y por tanto, concluye Sócrates, ha de ser inmortal: <<Al sobrevenirle entonces al ser humano la muerte, según parece, lo mortal en él muere, pero lo inmortal se va y se aleja, salvo e indestructible, cediendo el lugar a la muerte>> (Fedón, 106e)”²³

Ante este razonamiento, Cebes acepta que queda suficientemente demostrada la inmortalidad del alma, concediendo él mismo, que lo contrario a la vida es la muerte y que lo que no consiente a la muerte se llama inmortal, por lo que éste

último se le atribuye, lógicamente, al alma. Por lo tanto, en la teoría platónica, el alma es inmortal.

La estructura de estos cinco argumentos es el tejido que define el dualismo alma-cuerpo en Platón; comenzamos con “el argumento del Ciclo” que propone que todo nace de su propio contrario, a saber, lo muerto de lo vivo y lo vivo de lo muerto, dando pie a la idea de reencarnación, con lo que nos da un enfoque ontológico; seguimos con “el argumento de la Reminiscencia”, el cual sostiene que el aprender no es otra cosa que recordar, y esto lleva implícita la noción de que las almas existen antes del nacimiento del cuerpo es decir, arribamos otra vez a la idea de la reencarnación; continuamos con “el argumento del Alma y las Ideas”, exaltando la teoría de las Ideas y las Formas de Platón, donde prevalece un dualismo ontológico al concebir la existencia de dos mundos: el mundo de las Ideas y el mundo sensible, siendo el primero donde habita el alma y donde aprehende la esencia de los conceptos Verdaderos; a su vez, llegamos al “argumento de la Afinidad”, el cual sostiene que el alma pertenece a la misma naturaleza que las Esencias inteligibles, por lo que no debe temer a su indisolubilidad al morir el cuerpo; y finalmente, llegamos al último argumento, el de “los Contrarios”, el cual afirma que los contrarios, a pesar de nacer uno del otro, se repelen entre sí, es decir, lo justo no puede ser injusto a la vez, ni lo par puede ser impar, hasta aseverar que si el alma es lo que da vida a la muerte, siguiendo la estructura lógica de este argumento, inferimos que el alma repele a la muerte, por lo que queda fundamentado, en la teoría platónica, la inmortalidad del alma. En estos cinco argumentos queda de manifiesto el dualismo platónico.

Identificar el universo problemático que prevalece en el dualismo platónico de alma-cuerpo a partir de los elementos teóricos que nos brinda nuestro autor, nos da las nociones para continuar dilucidando sobre la trayectoria histórica de la filosofía de la mente desde sus principios trascendentales enfocado al problema mente-cerebro. Resaltando, que este apartado funge como un pilar en su propia explicación.

Concluimos esta sección mencionando, someramente, que a la concepción platónica de alma, no se le atribuye personalidad íntima que define a cada uno de nosotros, esto se da hasta la edad media bajo un contexto cristiano, pero no es el tema que se trata en esta investigación.

Con esto damos paso al siguiente subcapítulo: el hilemorfismo aristotélico.

Notas:

1. - Platón, *Fedón*, 1980, Ed. Aguilar, 10^a edición, Argentina, pp. 58-59.
2. - *Ibíd.*, pp. 60-62.
3. - Priest Stephen, *Teorías y filosofías de la mente*, 1991, Ed. Cátedra, España, pp. 25-26.
4. - Platón, *Fedón... op. cit.*, pp. 63-64.
5. - Aquí no se aborda el problema de la distinción entre el Sócrates histórico y el Sócrates de Platón.
6. - Platón, *Fedón... op. cit.*, p.65.
7. - *Ibíd.*, pp. 73-74.
8. - Priest Stephen, *Teorías y filosofías...*, *op. cit.*, pp. 26-27.
9. - *Ibíd.*, p. 27.
10. - Es necesario puntualizar que la teoría platónica de las Ideas o Formas, la retomamos para extraer únicamente la defensa de la inmortalidad del alma que se plantea a favor del dualismo en “*El Fedón*”.
11. - Priest Stephen, *Teorías y filosofías... op. cit.*, p. 27.
12. - *Ibíd.*, pp. 27-28.
13. - *Ibíd.*, pp. 28.
14. - *Ibíd.*, p. 29.
15. - *Ibíd.*, pp. 29-30.
16. - *Ibíd.*, p. 30.
17. - *Ibídem.*
18. - Platón, *Fedón... op.cit.*, pp. 88-89, 91.
19. - Priest Stephen, *Teorías y filosofías... op. cit.*, pp. 31-32.
20. - Platón, *Fedón... op. cit.*, pp. 94-95.
21. - *Ibíd.*, p. 126.
- 22.- Priest Stephen, *Teorías y filosofías... op. cit.*, pp. 32-33.
- 23.- *Ibíd.*, pp. 33.

1.2 Hilemorfismo aristotélico.

Aristóteles (384-322 a.C.), discípulo de Platón, propone un enfoque diferente al de su maestro, niega totalmente la existencia del mundo de las Ideas y dice que sólo hay una realidad que armoniza entre lo sensible y lo inteligible, y respecto al problema alma-cuerpo, que nos atañe en este trabajo, Aristóteles concibe que el cuerpo y el alma son una unidad indisoluble, ya que están compuestas por materia y por forma, por lo que no pueden subsistir al ser apartados. En oposición a Platón, nuestro autor afirma que la materia (cuerpo) y la forma (alma) no pueden existir separadas, y con esto denota su pensamiento materialista.

Aristóteles está convencido de que el ser se hace inteligible a través de las cosas o seres sensibles porque los sentidos permiten a la inteligencia interpretar la realidad. Así, el ser se concibe como algo que se hace presente en las cosas, en los entes a través de la inteligencia por medio de los sentidos. Esto lo mencionamos de manera somera, para resaltar la oposición teórica que prevalece en Aristóteles, respecto a su maestro Platón.

La raíz griega de hilemorfismo proviene de:

Hyle- materia primera

Morfé- forma sustancial

El hilemorfismo propone que todo ente físico, está compuesto por dos co-principios ontológicos, materia y forma; la materia como sustrato material y la forma como elemento de dicho sustrato. Debemos ver los conceptos aristotélicos de materia y de forma:

Materia: aquello de lo que están hechas las cosas.

Forma: para Aristóteles, la forma tiene dos significados; en primer nivel es la apariencia externa de las cosas (figura o forma como límite); y el segundo significado, en el sentido teleológico, es la que concibe a las cosas para lo cual están hechas.

Para la disertación de este apartado nos centramos, mayormente, en el segundo significado de Forma, en su sentido teleológico.

A manera de paréntesis, es importante abordar, también, la noción básica de sustancia y esencia en Aristóteles:

-Sustancia: “lo que es”.

-Esencia: los rasgos que hacen de algo lo que es y no otra cosa y que no puede perder más que dejando de ser.

La noción hilemórfica de Aristóteles del problema alma-cuerpo, es que el hombre es un ser natural más; el cuerpo se identifica con la materia y el alma se identifica con la forma. Y esta unión de alma y cuerpo es una unión sustancial. La materia es el principio físico de lo que está hecho el cuerpo, la materia prima que carece de forma; y la forma, a su vez, es para lo que está hecho el cuerpo, sus propios rasgos, o sea, el alma; por lo que uno apartado del otro no puede existir. Más adelante abordamos el ejemplo de una analogía para clarificar este manifiesto.

Esta idea es una concepción filosófica muy profunda, la cual conlleva puntos epistemológicos y ontológicos, pero para el desarrollo de este apartado nos

centramos exclusivamente en términos expositivos de la teoría aristotélica respecto al alma y al cuerpo, siguiendo la línea de la trayectoria histórica de la filosofía de la mente.

Ahora bien, Aristóteles sostiene que en la realidad siempre hay algo que permanece y algo que cambia, porque todo ente, es decir, toda materia “informada” es algo en acto y otra cosa en potencia. Para esto, vemos a continuación la teoría aristotélica del acto y la potencia.

“El acto y la potencia”

El acto refiere a lo que es una cosa en determinado tiempo, y la potencia refiere a la capacidad que tiene el acto de modificarse para llegar a ser algo distinto de lo que es.

Para entender la relación entre potencia y acto, es necesario recurrir a una analogía: en una semilla de manzana (acto) está implícita la posibilidad de que dicha semilla sea, con cuidados y tiempo (potencia) un árbol que dé frutos con semillas semejantes (acto) a las que le dieron origen, en cada semilla existe la capacidad de modificarse (potencia); cuando dicha posibilidad se concreta se ha logrado desarrollar la posibilidad que estaba contenida en la semilla (acto).

Para entender el porqué del cambio de esa semilla a árbol es indispensable acudir a la teoría aristotélica de las cuatro causas y para esto, debemos conocer que es causa en términos aristotélicos.

La causa se entiende en dos sentidos, por una parte es la posibilidad de que un ente provoque el movimiento de otro ente, por ejemplo: el movimiento del pie provoca que el balón se mueva por el campo. La segunda interpretación indica que alguna cosa o idea es “la razón de ser”, de alguna cosa o idea. Para Aristóteles la causa es la condición y posibilidad de ser.

Las cuatro causas:

Primera causa material.- es de lo que están hechas las cosas. (Por ejemplo: madera, tela, pegamento, etc.).

Segunda causa eficiente.- es lo que concurre a la hechura de las cosas. (Por ejemplo: un trabajador).

Tercera causa formal.- es la idea o esencia entrañada previamente en las cosas. (Por ejemplo: el plan general, para que no se pierda o desvirtúe la idea original de la cosa que queremos hacer).

Cuarta causa final.- es aquello para lo que están hechas las cosas. (Por ejemplo: un sillón)

En el ejemplo de la semilla, su causa es la de modificarse a ser árbol, lo que a su vez, va a dar semillas, siendo éstas, acto en un primer momento y potencia en segundo momento.

Ahora bien, expuestos estos principios aristotélicos¹, continuemos con la explicación de hilemorfismo respecto al problema alma-cuerpo. Queda claro hasta aquí, que Aristóteles propone que todo ente físico está compuesto por materia y

forma a la vez. Respecto al hombre, materia es el cuerpo y forma es el alma. A pesar de que Aristóteles concibe que alma y cuerpo no son lo mismo, defiende la idea de que uno no existe sin el otro, como ya se había dicho.

Para clarificar la distinción de alma como forma y cuerpo como materia en Aristóteles, hacemos mención de la siguiente analogía:

Digamos que en una obra literaria, su materia es de lo que está hecho el libro, es decir, el material que constituye sus páginas, su pasta, la tinta que se utilizó para imprimir cada una de sus líneas, y su forma es el contenido literario de la obra, es decir, aquello que no podemos entender a partir de su materialidad, pero está implícito en sí misma, le da sentido a su propia materia, es para lo que está hecho.

En esta dualidad estructural, donde sus elementos son integradores, prevalece una causalidad intrínseca; la causalidad material y la causalidad formal, y esto debe entenderse en conjunto. En otras palabras, una materia puede formarse de diferentes formas, por ejemplo: de la madera (materia) se pueden formar sillas, mesas, etc. (forma) y también la forma puede tener diferentes materialidades, por ejemplo: la silla puede ser de madera o de metal, etc.

Esta idea la sustentamos citando a Sanguineti en su obra "Filosofía de la mente, un enfoque ontológico y antropológico":

*"Con el concepto de piedra no se puede entender la estructura casa, y la noción de casa no dice nada sobre la materialidad de que está hecha. La materialidad y la formalidad se han de entender conjuntamente y en su mutua relación."*²

Se han expuesto los principios que nos brinda Aristóteles para entender su teoría hilemórfica, pero en la búsqueda de una mayor clarificación y fundamentación de

ésta, encontramos una obra que expone de manera concreta el acercamiento de nuestro autor al problema alma-cuerpo, la cual nos pareció significativa en contenido, ya que lo analiza desde sus diferentes momentos. En la continuación de este apartado lo retomamos para sustentar lo escrito. Dicha obra se llama “La Filosofía de Aristóteles” y su autor es J.L. Ackrill, un especialista en el tratado “De Anima” de Aristóteles.

Continuemos con el desarrollo del presente, abordando primeramente, qué es el alma en la concepción aristotélica: el alma es la *psyche* (del latín *anima* = *psyche* en griego) y tener *psyche* es tener vida. La cual no sólo la contiene el hombre, sino también todo cuerpo viviente; como las plantas y los animales, ya que son animados (de su raíz *anima*). Aquí hace una distinción importante Aristóteles, al concebir tres tipos de almas:

-Alma vegetativa: (de las plantas) rige la nutrición, la generación y el crecimiento.

-Alma sensitiva: (de los animales) que añade a las funciones del alma vegetativa la sensibilidad y el movimiento, la percepción sensible.

-Alma racional: (del ser humano) que añade a las anteriores el pensamiento y el razonamiento.

Cito a Ackrill:

“La vida de la planta consiste sólo en crecer, nutrirse y producir semillas para nuevas plantas: las plantas tienen únicamente un alma vegetativa. Para los animales, la vida es, además, percepción sensible, deseo y movimiento; y los hombres poseen, en añadidura, la facultad de pensar.”³

Es importante, aquí, destacar la definición de alma en las palabras del mismo Aristóteles, tomada del primer capítulo de “De Anima II”, en Ackrill:

*“Baste por lo que respecta a opiniones de nuestros predecesores acerca del alma. Dejémoslas ahora e intentemos un nuevo comienzo. Debemos tratar de determinar qué es el alma, cuál sería su descripción más general. Hablamos de la sustancia [ousia] como de uno de los géneros del ser. Y hablamos de la sustancia (i) como materia, aquello que, en sí mismo, no es un “esto”; (ii) como figura o forma, aquello en virtud de lo cual una cosa es llamada un “esto” [la figura y la estructura en virtud de la cual una materia tal como la madera es una cosa definida como una mesa]; y (iii) como el compuesto de materia y forma [por ejemplo, una mesa de madera]. Ahora bien, la materia es potencialidad, mientras que la forma es actualidad, y ello de dos maneras: (a) el conocimiento es un tipo de actualidad; (b) el ejercicio del conocimiento es otro. [La madera es una mesa tan sólo en potencia; cuando se le da una figura y una estructura es una mesa en acto, aunque todavía no sea usada como tal; cuando se halla en uso, su potencia se halla plenamente actualizada. El niño es un matemático en potencia, es capaz de adquirir conocimiento; después del aprendizaje es un matemático, posee conocimiento; y entonces, cuando hace matemáticas, se halla ejerciendo el conocimiento. En ambos ejemplos el primer movimiento, se da de la potencia al primer acto; el segundo, del primer acto al segundo acto]”.*⁴

Parece entonces que encontramos la noción de hilemorfismo en el sentido (iii) aunado a la teoría del acto y la potencia, es decir, nos muestra como concibe el cuerpo como la materia en potencia y la forma en acto; aplicando estas ideas a los cuerpos vivientes, el alma es sustancia en el argumento (ii) en el sentido de forma.

Ahora bien, si esbozamos los razonamientos de esta cita, inferimos que el alma la concibe en dos momentos sustanciales para su propia explicación, y esto nos sumerge en una densidad argumentativa, la cual resolvemos, con la ayuda de Ackrill, quien nos menciona que en 1948, un investigador holandés sugiere que en Aristóteles encontramos tres explicaciones distintas del término alma, expuestas en diferentes momentos, lo cual nos puede confundir al querer concluir en una sola tesis. Dicho investigador nos dice en Ackrill:

“Las tres teorías son: (i) El dualismo, la concepción según la cual cuerpo y alma son sustancias independientes, capaces, cada una de ellas, de existencia separada; (ii) El instrumentalismo, la concepción según la cual el cuerpo es un instrumento del alma, y el alma (situada en algún lugar del cuerpo) usa el cuerpo para llevar a cabo sus actividades; (iii) El hilemorfismo, la concepción según la cual el alma es la forma y el cuerpo la materia del ser viviente.”⁵

Es esencial distinguir en qué tiempo escribe Aristóteles cada una de estas teorías; la primera es por influencia de su maestro Platón, ya que la encontramos cuando él era discípulo de La Academia; la segunda la expone en un momento de transición entre el dualismo y el hilemorfismo, y por último, la teoría que nos compete en este apartado, el hilemorfismo, lo encontramos en la etapa final de nuestro autor. En Ackrill:

“El hilemorfismo, por otra parte, es la última teoría y la más específicamente aristotélica, y domina en obras (como De Anima) que, por otras razones, han sido consideradas desde antes como pertenecientes al último periodo.”⁶

Este cúmulo de manifiestos, lo mencionamos para el mejor entendimiento de la teoría del hilemorfismo, discerniendo el argumento sustancial que nos ofrece Aristóteles, así como también, con la finalidad de que quede asentado que ésta es la teoría que, en última instancia, define la concepción aristotélica del problema alma-cuerpo aproximándolo al problema mente-cerebro que hoy atañe a los investigadores en el marco de la filosofía de la mente.

Respecto a esto último, retomamos el ejemplo del sentir para hacer más asequible dicha teoría, en términos psicosomáticos, donde fungen un papel primordial, tanto la mente como el cuerpo en conjunto; Significando *psique* como mente (alma) y a su vez como forma; y significando lo somático como lo neural, es decir, lo fisiológico, y a su vez, como materia, en términos aristotélicos.

Aristóteles en Sanguineti, lo manifiesta de la siguiente manera:

*“Sentir no es un acto ni del alma ni del cuerpo, sino del compuesto [de alma y cuerpo]”.*⁷

Queda implícito el correlato que existe entre ambos, es decir, entre cuerpo y alma, ya que estamos hablando de dominios diferentes, pero el uno no puede ser sin el otro; el cuerpo es la materia y el alma es la forma y en conjunto hacen una sustancia, o bien, una unidad indisoluble, esto es como cuando aseveramos que una mesa la entendemos en conjunto, lo cual así sucede. No podemos separar su materia (madera) de su forma (mesa). Entendemos qué es la madera sola, por su parte e individualizada, sin forma, pero siendo ya una mesa nos es imposible entenderla sin la forma misma, lo que hace que sea mesa; sin estos preceptos cabrían disquisiciones que nos llevarían por caminos trasnochados; es necesario aprehenderla en su forma misma, como algo estable con patas que sirve para poner cosas encima, ¿cómo podríamos concebirla quitándole su forma? Está claro que le quitaríamos su esencia, “lo que hace que la cosa sea”, lo que hace que la mesa sea y sin ésta, la aniquilaríamos y por ende, dejaría de ser.

Ahora bien, sigamos esta ruta argumentativa y homologuemos esto con el problema alma-cuerpo, donde significamos alma como forma y cuerpo como materia dentro de la teoría hilemórfica. El cuerpo sin alma no tiene vida y a su vez, el alma sin el cuerpo no existe porque no tiene algo a que animar, es decir, ¿cómo podríamos entender un cuerpo sin vida? claro que discurriríamos desde un aspecto fisiológico, ubicando la estructura de huesos, tendones, etc., sin movimiento, estático completamente. Pero ignoraríamos, categóricamente, desde el correr de la sangre por las venas hasta la función cardíaca y cerebral, porque permanece inanimado sin el alma, es decir, ignoraríamos por completo la forma,

“aquello que lo hace ser lo que es y para lo que es”. Desconoceríamos, por ende, la vida misma, la mente, el pensamiento, las sensaciones, las percepciones, los sentimientos, etc.; y en última instancia, para que exista un cuerpo, debió tener vida en algún momento, en términos aristotélicos, debió tener alma, ya que sin ésta, ¿de dónde salió el cuerpo? ¿Cuál es el génesis del cuerpo? Es decir, ¿sin algo que dote de vida al cuerpo cómo podría darse un cuerpo? En la concepción hilemórfica sería algo inconcebible.

Ackrill, basado en Aristóteles, tiene un pasaje en su obra que versa, de manera sucinta, sobre el no aventurarnos a preguntar cómo la figura puede ser una con la materia, cito:

“Hablar del alma es, pues, hablar de la capacidad para hacer ciertas cosas, a saber, las que distinguen al viviente del no-viviente. Es el hecho de tener cierto tipo de alma, la nutritiva, la perceptiva, etc., lo que hace de algo una planta, un animal o un hombre. Es precisamente el hecho de tener un alma lo que hace de esta colección de carne, huesos, etc., un animal –un solo animal-, exactamente como la figura y la estructura son lo que hace de esta madera una cosa, a saber, una mesa. No debemos preguntar cómo la figura puede ser una con la madera. La cosa una es la madera modelada, la mesa. La forma y la materia no son idénticas entre sí; más bien la materia es identificable como mesa, por ejemplo, únicamente en cuanto que posee una forma.”⁸

En este punto es importante recordar que para Aristóteles todo lo físico está compuesto por dos co-principios; la materia y la forma, y lo que encontramos en estas líneas es el sustento del correlato que prevalece entre ambas, ahora bien, a continuación abordamos las palabras del mismo Aristóteles en Ackrill, donde se apoya en una analogía para dejar de manifiesto dicha correlación:

“Así, si el ojo fuere un animal, la vista sería su alma puesto que ella es la esencia definiente de un ojo. El ojo es la materia de la vista, y si ésta fuere separada de aquél, aquél ya no sería un ojo, con excepción del nombre, como el ojo de una estatua o de una pintura... [el cuerpo es un animal únicamente porque tiene un alma].”⁹

En esta cita denotamos el fundamento de que el alma no puede existir sin el cuerpo y su mutua correlación, Ackrill lo menciona:

“Aristóteles saca ahora una conclusión importante. La vida (i.e. el alma) en sus diversas formas no puede existir aparte de los cuerpos, ni la vista aparte de los ojos que ven, ni la acción de cortar aparte de las herramientas que cortan.”¹⁰

Y Aristóteles lo dice claramente, en Ackrill:

“Es, pues, obvio que el alma es inseparable del cuerpo...”¹¹

A manera de término del presente apartado, redundemos en la misma idea; queda de manifiesto que el alma no existe sin el cuerpo, considero que no es lo mismo hablar de una mesa que de un cuerpo humano, pero en el sentido hilemórfico, donde todo lo físico está compuesto de materia y forma, es concebible y ayuda a hacer asequibles e inteligibles los principios de dicha teoría, y para mayor satisfacción del lector, abordamos los ejemplos del mismo Aristóteles, como el del ojo y la vista para asentar el correlato entre ambos y la inseparabilidad para su propia existencia.

Es un universo de conceptos y términos los que encontramos en Aristóteles, pero estimamos que para el fin teórico-histórico que tiene este apartado es suficiente con lo planteado hasta aquí.

Para finalizar este subcapítulo, abordamos una cita de Aristóteles que a nuestro parecer es importante, con la finalidad de no dejar abismos argumentativos, si es el caso:

“Son sobre todo los cuerpos los que se consideran como sustancias, especialmente los cuerpos naturales, puesto que ellos son los principios de los otros. Algunos cuerpos naturales tienen vida, mientras que otros no; por vida

queremos decir auto-alimentarse y crecer (y la correspondiente descomposición). Así, todo cuerpo natural que tiene vida debe ser una sustancia, un tipo de sustancia compuesta [es decir, una sustancia en el sentido (iii), antes indicado].

Pero puesto que es un cuerpo de cierto carácter –a saber, que tiene vida-, el cuerpo mismo no puede ser un alma, [i.e., vida]; el cuerpo no es atribuido a un sujeto, sino que más bien sirve como sujeto y materia [“El cuerpo tiene vida” es como “la madera tiene forma”]. Por lo tanto, el alma debe ser una sustancia en tanto forma de un cuerpo natural que tiene vida en potencia. Pero la sustancia es acto y, de este modo, el alma es acto de esa clase de cuerpo. Ahora bien, del acto hablamos de dos maneras: el conocimiento es un tipo de acto, otro es el ejercicio del conocimiento. Evidentemente, el alma es como el conocimiento. Porque tanto el sueño como la vigilia corresponden al ejercicio del conocimiento y, por cierto, el sueño al hecho de tener el conocimiento sin usarlo; y en un individuo dado, el conocimiento viene en primer lugar. El alma es por consiguiente, la primera actualidad de un cuerpo natural que tiene vida en potencia. “¹²

En esta cita, Aristóteles hace referencia a los cuerpos naturales con vida, los cuales, son una sustancia compuesta de materia y forma, tomando la materia (cuerpo) como potencialidad y la forma (alma) como actualidad, esto es, el cuerpo tendría vida tan sólo en potencia, cuando se le atribuye el alma, es un cuerpo en acto, como vemos, en esta cita denota la indisolubilidad que prevalece entre cuerpo y alma, principio de su teoría hilemórfica.

NOTAS:

1.- Los principios aristotélicos abordados, se extrajeron de sus obras:

a) Aristóteles, *Metafísica*, 1994, Ed. Gredos, Madrid.

b) Aristóteles, *Categorías*, 1980, Ed. Aguilar, 4ª edición, Argentina.

2.- Sanguineti Juan José, *Filosofía de la mente, un enfoque ontológico y antropológico*, 2007, Colección Albatros Editorial Palabra, España, p. 48.

3.- Ackrill J.L., *La Filosofía de Aristóteles*, 1984, Ed. Monte Ávila Editores, C.A., Venezuela, p. 104.

4. - *Ibíd.*, pp. 126-127.

5. - *Ibíd.*, p. 131.

6. - *Ibíd.*, p. 132.

7. - Sanguineti Juan José, *Filosofía de la mente...op. cit.*, p. 76.

8. - Ackrill J.L., *La Filosofía de...op. cit.*, p. 129.

9. - *Ibíd.*, pp. 129-130.

10. - *Ibíd.*, p. 130.

11. - *Ibídem.*

12. - *Ibíd.*, pp. 127-128.

1.3. Dualismo cartesiano.

René Descartes, filósofo y matemático nace en Francia en 1596 y muere en Estocolmo, Suecia en 1650. Descartes propone un dualismo entre alma-cuerpo conocido como el dualismo por antonomasia, el cual es un parte aguas en la historia de la filosofía de la mente, ya que es en este momento cuando se rompe la tradición de la concepción escolástica de alma que prevaleció durante la Edad Media, permeada, principalmente, por la noción aristotélica.

El dualismo cartesiano se basa en principios epistemológicos para explicarse la distinción entre alma (*res cogitans*, sustancia pensante) y cuerpo (sustancia corpórea extensa, *res extensa*); estos principios epistemológicos son el método cartesiano para comprobar la verdad de sus creencias y consiste en poner en duda todo lo conocido; desde los cinco sentidos, el cuerpo, Dios, las matemáticas, etc., todo aquello que nos rodea, las verdades reconocidas hasta aquel momento; y la única forma de sustentar la existencia de algo es explicarlo racionalmente de una manera clara y distinta. Esto sumerge a Descartes en un universo de dudas hasta que llega al aserto que, de lo único que no puede dudar es del mismo hecho de que duda y si duda, en consecuencia piensa y si piensa por ende existe, y es así como arriba a su famoso fundamento: *Cógitio ergo sum* o Pienso, luego existo.

Es necesario destacar, que la finalidad de este apartado es subrayar, exclusivamente, el dualismo cartesiano de alma-cuerpo, con el fin de dar un enfoque histórico a un momento trascendental del marco de la filosofía de la mente ante el problema mente-cerebro que nos atañe en el presente trabajo de

investigación, ya que en este universo problemático es fácil abandonar el objetivo inicial desviándonos en disertaciones que nos llevarían a temas correspondientes de otros marcos filosóficos.

Comencemos a desmenuzar punto por punto lo que sostiene el dualismo cartesiano para al final unir cada coyuntura y esclarecer dicha teoría de la mejor manera posible, basados en argumentos fundamentales, cuya esencia nos guía en esta ardua tarea.

La premisa del dualismo cartesiano es que alma y cuerpo son sustancias distintas, llamando al alma *res cogitans* y al cuerpo *res extensa*, y unidas estas dos sustancias componen al hombre. Ahora bien, Descartes nos dice que el alma o *res cogitans* es la sustancia pensante, inextensa o mente, y la *res extensa* es la sustancia corpórea extensa o cuerpo, dando con esto la idea de que el hombre está compuesto por pensamiento y extensión, dicha idea la encontramos en su obra “Los Principios de la Filosofía”:

“63. Cómo se pueden tener nociones distintas de la extensión y del pensamiento, en tanto que la primera constituye la naturaleza del cuerpo y la otra constituye la del alma.

También podemos considerar el pensamiento y la extensión como las cosas principales que constituyen la naturaleza de la sustancia inteligente y corporal; en consecuencia no debemos concebirlas de otra forma que como la misma sustancia que piensa y que es extensa, es decir, como el alma y el cuerpo; así las concebimos en esta forma muy clara y muy distintamente.”¹

Pero ¿cómo le atribuye Descartes la razón al alma? Él le llama alma racional y ésta es la que distingue al hombre de los demás animales, ya que construye pensamientos y los manifiesta por medio del lenguaje, propiedad inherente y exclusiva del hombre. También, es menester, resaltar que la tesis de Descartes

defiende la idea de que el alma es algo inmaterial e inextenso, y este argumento lo sostiene diciendo que no es una potencialidad de algo material sino es algo especialmente creado. Vemos como nos alejamos de la concepción aristotélica de la forma y la materia, ya que en los argumentos cartesianos está de facto que el alma es creada e insertada por Dios. Cito a Cottingham²:

“Aquello que nos caracteriza como humanos, la parte pensante de nosotros, no es algo derivado, alguna función de nuestra estructura cerebral o de algunos otros atributos fisiológicos. Es completamente inmaterial, un espíritu separado y separable, especialmente implantado en cada cuerpo por Dios.”³

La base teológica de dicho argumento no es tarea que corresponda analizar en el presente, ya que eso nos desviaría a un problema correspondiente de la filosofía de la religión, así que lo que cabe resaltar de manera fuerte es la explicación de la inmaterialidad e inextensión del alma, así como también, la equiparación del término mente con el término alma, ya que para Descartes son sinónimos, dicha sinonimia la expone en la obra que prepararon Charles Adam y Paul Tannery directamente de la correspondencia y de algunos esbozos y opúsculos que Descartes dejó inéditos, obra que no ha sido traducida al español y sólo se encuentra en su idioma original: el francés, llamada: *“Oeuvres de Descartes”*. Cottingham, por su parte, nos ofrece fragmentos de esta edición de referencia traducida al español, en su obra: *“Descartes”* y, alude a ella con la abreviatura *AT* por los apellidos de los investigadores Adam y Tannery, referencia importante para la construcción del presente apartado.

“Alma (del francés áme, del latín anima) y mente (del francés esprit, del latín mens) son simplemente sinónimos para Descartes. Ambas son etiquetas convenientes para res cogitans –aquello que piensa (AT VII 487; CSM II 329) y en lo que aquí piensa Descartes, es una serie completa de actividad mental consciente.”⁴

La inmaterialidad del alma la encontramos en la cuarta parte del “Discurso del método” donde, por medio de la duda, llega a convencerse a sí mismo de que para pensar no necesita de un lugar ni de algo material, su pensamiento es independiente a toda estructura material; imaginando que no tiene cuerpo y al imaginar esto no debe, a saber, imaginar que él mismo no existe. Al decir “yo existo” conlleva en términos racionales, la prueba de su propia existencia, ya que al imaginarlo está pensando y por ende, está seguro de que él existe. Dicho argumento lo fundamentamos con palabras del mismo Descartes:

“Examiné después atentamente lo que yo era, y viendo que podía fingir que no tenía cuerpo alguno y que no había mundo ni lugar alguno en el que yo me encontrase, pero que no podía fingir por ello que no fuese...conocí por ello que yo era una sustancia cuya esencia y naturaleza toda es pensar, y que no necesita, para ser, de lugar alguno, ni depende de cosa alguna material; de suerte que este yo, es decir, el alma por el cual yo soy lo que soy, es enteramente distinta del cuerpo...y, aunque el cuerpo no fuese, el alma no dejaría de ser cuanto es.”⁵

En esta cita, lo que nos explica Descartes es que puedo dudar de que tengo cuerpo porque a éste no lo necesito para pensar, es decir, si finjo que no tengo cuerpo estoy pensando, así como también, si dudo estoy pensando, por lo que, en términos cartesianos, si pienso, necesariamente existo, y al pensar puedo prescindir de lo material. Este razonamiento nos lleva a otro argumento, el cual nos dice que si el cuerpo es dañado, es decir, si me falta un brazo o una pierna o tengo mal algún órgano como el riñón o el hígado, de eso no se sigue que se dañe mi pensamiento, o sea, puedo seguir pensando de la misma manera aunque mi cuerpo esté dañado. Esto lo retomamos más adelante para explicarlo como una coyuntura en el marco del dualismo que nos atañe en el presente apartado.

Continuemos con la pesquisa de un argumento fuerte del dualismo cartesiano; la respuesta que él da a la pregunta ¿qué soy yo? Es que es una cosa que piensa, es esencialmente algo pensante, un alma o una mente, y aunque su cuerpo no exista, él seguiría existiendo, dicho argumento denota un acentuado dualismo.

La idea de que él mismo es esencialmente algo que piensa la encontramos en la Segunda meditación, y la idea de que el alma y el cuerpo son sustancias completamente diferentes, la encontramos en la Sexta meditación de su obra “Meditaciones metafísicas”. En estos dos argumentos nos basamos para explicar el marco del dualismo cartesiano.

Antes de comenzar con dicha disertación, es pertinente destacar la idea que Descartes tenía sobre sus propias lucubraciones. Él decía que eran por completo subjetivas, es decir, deja de lado la pretensión de encuadrar sus percepciones subjetivas a los parámetros objetivos reales. Sus razonamientos tienen la finalidad de explicarse a sí mismo su esencia o naturaleza, pensarse y percibirse a sí mismo y decidir por sentido común qué características parece tener.

Ahora bien, en lo siguiente nos apoyaremos, principalmente, en Priest Stephen con su obra “Teorías y filosofías de la mente”; en esta obra encontramos, de una manera asequible, los fundamentos del dualismo cartesiano, quien divide en cuatro argumentos sustanciales su explicación. Iniciaremos con el primero llamado: Existencia y esencia.

“Existencia y esencia”

Partimos de la premisa “yo existo”, la cual está enunciada en primera persona del singular; Descartes al decir “yo existo” no asegura la existencia de otros, pero sí la propia; el fundamento de esta premisa es su enunciación en primera persona del singular, al decirlo, lleva implícita la propia existencia de quien lo dice o quien lo piensa; es decir, para que alguien piense o profiera dicha proposición, necesariamente debe existir. Sin embargo, esto no da la respuesta a la pregunta ¿qué soy? Dicho cuestionamiento es de esencia y no de existencia. El cuestionamiento sobre mi existencia está resuelto al decir o pensar “yo existo” o “yo soy”, sé que existo, esto me asegura mi propia existencia pero no me resuelve la cuestión de mi esencia, es decir, al preguntar ¿qué soy? básicamente estoy preguntando por mi esencia, y mi esencia es lo que hace que sea lo que soy. A pesar de que Descartes rechaza la concepción aristotélica de la forma y la materia, acepta su herencia de que la esencia es aquello que hace que una cosa sea lo que es, sin la cual, dejaría de ser.

Descartes en la Segunda meditación de su obra “Meditaciones metafísicas”, nos dice:

“Yo soy, yo existo o lo concibo en mi mente, necesariamente ha de ser verdad. No alcanzo, sin embargo, a comprender todavía quién soy yo, que ya existo necesariamente”⁶

En un primer momento percibe que tiene características físicas y mentales pero se da a la tarea de dar un fundamento más fuerte, esto es, se auto-define, esencialmente, como alma o mente. Para llegar a este aserto, arguye y duda sobre cada una de las características que posee: caminar, sentir, comer, etc., a su

vez, duda de sus cinco sentidos, los cuales son los que nos acercan al conocimiento de los objetos físicos, y por ende, si duda de sus propios sentidos entonces duda de la existencia de todos los objetos físicos, y siendo el cuerpo algo físico, llega a dudar de la existencia de su propio cuerpo. La duda de su propio cuerpo lo lleva directamente al argumento de que su pensamiento y lo que es él en esencia puede existir en ausencia de su cuerpo, esto es, si él piensa y finge que no tiene cuerpo y que no está situado en ningún espacio, entonces, puede existir sin el cuerpo, ya que al dudar o fingir dicho supuesto de la falta del cuerpo sigue pensando, y mientras piense, existe. Como ya se había dicho antes.

Cito a Descartes:

“el pensamiento existe, y no puede serme arrebatado; yo soy, yo existo: es manifiesto. Pero ¿por cuánto tiempo? Sin duda, en tanto que pienso, puesto que aún podría suceder, si dejase de pensar, que dejase yo de existir en absoluto. No admito ahora nada que no sea necesariamente cierto; soy por lo tanto, en definitiva, una cosa que piensa, esto es, una mente, un alma, un intelecto, o una razón, vocablos de un significado que antes me era desconocido.”⁷

En este pasaje encontramos la esencia de su existencia; ya teníamos el argumento de que el hecho de enunciar o pensar “yo existo” o “yo soy” nos da la prueba de mi existencia, ya que si hay quien lo diga o lo piense, necesariamente es porque existe; pero ahora, aunado a esto, tenemos la concepción de qué piensa que es Descartes en esencia, esto es, que se auto-concibe, esencialmente, como alma o mente, es algo que piensa, pensar es algo que no puede separarse de sí mismo, por lo que pensar es el atributo esencial para que él sea lo que es.

Él, primero nos dice que si piensa existe y ahora concibe que el pensar es su propia esencia, la cual puede existir sin depender de algo material, es decir, para pensar no depende del cuerpo, como ya habíamos dicho anteriormente, este es

un fundamento fuerte de su dualismo, ya que con esto está intrínseca la idea de la inmaterialidad del alma o de la mente.

Ahora bien, la proposición que nos ayuda a fundamentar lo dicho, es que Descartes concibe al pensamiento como algo que no puede ser separado de él mismo, y para él, algo que puede ser separado de él mismo es algo que no le pertenece, o bien, puede dudar que le pertenece.

Si el pensamiento es algo que no puede ser separado de él mismo, entonces arribamos al aserto de que mientras piense existe, pero ¿qué pasa si llega el momento en el que no piense? de esto se derivan dos cuestiones:

1.- ¿podemos dudar que pensamos mientras existimos? Pues, a saber, resulta fácil inferir la respuesta a este cuestionamiento, ya que podemos imaginar un escenario en el que existimos pero no pensamos, ejemplo: cuando estamos inconscientes.

2.- ¿podemos dudar que pensamos mientras pensamos? Esto resulta incoherente, ya que en el acto mismo de dudar estamos pensando y pensar en el hecho mismo de pensar estamos pensando también. Por lo que queda de facto que este cuestionamiento no es concebible.

Sigamos la guía argumentativa de que si pienso existo; Descartes nos dice que si él dejara de pensar tal vez dejaría de existir por lo que, su famoso *Cógitio ergo sum* debería ser traducido como “estoy pensando ahora, luego existo ahora”, ya que en los momentos en los que no esté en estado de pensar no puede afirmar que existe.

Descartes, como ya hemos dicho, se concibe a sí mismo como algo que piensa y, siendo esto su atributo esencial, nos dice que él mismo es una mente o una razón y ésta es una prueba contundente para él:

“Soy en consecuencia, una cosa cierta, y a ciencia cierta existente. Pero, ¿qué cosa? Ya lo he dicho, una cosa que piensa.”⁸

A pesar de que para algunos autores este argumento es laxo y deja muchos cuestionamientos abiertos para una prueba veraz de la teoría cartesiana, debemos saber que éste es uno de los cimientos fuertes que denotan el dualismo cartesiano, al concebir la esencia de Descartes como algo que piensa, y esto como una mente, un entendimiento o una razón capaz de existir sin el cuerpo, sin ninguna base material, denotando intrínsecamente que alma o mente es sustancia diferente al cuerpo. Esto lo vemos en el siguiente argumento, llamado Dos sustancias.

“Dos sustancias”

Para comenzar este apartado retomamos una referencia de Descartes antes mencionada:

“Examiné después atentamente lo que yo era, y ver que podía fingir que no tenía cuerpo alguno y que no había mundo ni lugar alguno en el que me encontrase, pero que no podía fingir por ello que no fuese, sino al contrario, por lo mismo que pensaba en dudar de la verdad de las otras cosas se seguía muy cierta y evidentemente que yo era, mientras que, con sólo dejar de pensar, aunque todo lo demás que hubiese imaginado hubiera sido verdad, no tenía ya razón alguna para creer que yo fuese, conocí por ello que yo era una sustancia cuya total esencia o naturaleza es pensar, y que no necesita, para ser, de lugar alguno ni depende de alguna cosa materia; de suerte que este yo, es decir, el alma por la cual yo soy lo que soy, es enteramente distinta del cuerpo y hasta más fácil de conocer que éste, y aunque el cuerpo no fuese, el alma no dejaría de ser cuanto es.”⁹

Esta cita reitera el argumento de que al imaginarse sin cuerpo esto no le impide pensar, de hecho, está en el mismo acto de fingir o imaginar el hecho mismo de pensar, por lo que concluye con la afirmación certera de su propia existencia, y es en este pasaje donde encontramos, de nuevo, el fundamento de que alma y cuerpo son sustancias diferentes, y es más fácil para Descartes saber lo que es el alma o la mente que saber lo que es el cuerpo, ya que de éste no puede estar seguro de su existencia, porque al dudar de todo lo físico, necesariamente, duda de su propia materia, es decir, de su propio cuerpo. Y como dice Priest Stephen, para entender este argumento, es necesario saber qué es sustancia.

El concepto de sustancia lo retoma de la concepción aristotélica, el cual prevaleció en la Edad Media, cito:

“Una cosa es una sustancia si es soporte o portadora de propiedades o características, sin ser ella una propiedad o característica; y también puede decirse que una cosa es una sustancia si, para existir, no depende de la existencia de algo diferente a ello: o lo que es lo mismo, si puede existir independientemente. Descartes piensa que hay dos y sólo dos tipos de sustancia: la mental y la física. La mente o alma es una sustancia mental porque tiene como propiedades o características sus diversos pensamientos. No es idéntica a esos pensamientos, pues es aquello que los posee. Un objeto físico es una sustancia física porque tiene las diversas características de tamaño o figura. No es idéntico a esas características, pues es lo que las posee.”¹⁰

En la segunda acepción de sustancia, Descartes asevera el hecho de que ambas sustancias, la mental y la física, no dependen la una de la otra para existir, son independientes de todo, de lo único que dependen es de Dios, ya que Éste creó las mentes y los objetos físicos y Él es el único que no depende de algo para existir. Esta reserva que tiene Descartes para atribuir la dependencia de las sustancias a Dios, la mencionamos someramente, ya que el análisis de esta base ontológica y teológica nos desviaría a un problema propio de la filosofía de la

religión. Lo que interesa que quede asentado, es que para Descartes, las mentes y los cuerpos son sustancias diferentes e independientes, ya que no dependen de algo para existir excepto de Dios.

Descartes se auto-concibe como una sustancia pensante, se sitúa a sí mismo en el estadio de la mente o sustancia mental, ya que no pertenece a la sustancia física porque puede dudar de su propio cuerpo y de todo objeto físico que le rodea, y si puede dudar del mundo físico entonces, lógicamente, es posible que éste no exista. En términos cartesianos, al dudar de algo se sigue, lógicamente, que éste puede no existir, y de lo que está seguro es de que no puede dudar que piensa, con base a los argumentos antes dados. Por lo tanto, infiere que si duda de su cuerpo pero no de su mente, entonces se sigue, lógicamente, que él mismo es mente y no cuerpo.

Citamos dos razonamientos esquemáticos que hallamos en Ricardo Braun, respecto a esto:

“1.- Dudo de la existencia de mi cuerpo.

2.- No dudo de la existencia de mi mente.

Por lo tanto, mi cuerpo no es mi mente.

Y

1.- Puedo imaginar o concebir que mi mente exista sin mi cuerpo.

2.- Puesto que puedo concebir que mi mente exista sin mi cuerpo, entonces será posible que mi mente exista sin mi cuerpo.

Por lo tanto, mi mente debe ser una cosa separada de mi cuerpo.”¹¹

Al retomar estos dos esquemas, queremos resaltar la formulación cartesiana respecto a que la mente y el cuerpo son dos sustancias diferentes y, además, el

cimiento racional, antes citado, referente a que si Descartes duda de su cuerpo y no de su mente entonces, lógicamente, concluye que él mismo es una sustancia mental y no una sustancia física. Estos dos principios son argumentos fuertes que nos dan la explicación del tejido esencial del dualismo cartesiano.

Ahora bien, al decir “lógicamente” nos referimos a aquello que no tiene contradicción al considerar que así sea, para que quede más claro el sentido en el que aquí se retoma el término “lógicamente” citemos a Priest Stephen:

“Normalmente, cuando decimos que algo es lógicamente posible, queremos decir que no hay contradicción en suponer que así sea. De modo que, aun concediendo que es falso afirmar que no existe el mundo físico, quien lo afirmara no incurriría en contradicción.”¹²

Para continuar con el siguiente argumento llamado “Identidad y diferencia”, es menester reiterar lo que nos dice el argumento de Dos sustancias; esto es, nos da la base racional cartesiana de que existen las sustancias mentales y las sustancias físicas, siendo sustancias distintas e independientes y, Descartes al dudar de su cuerpo se concibe a sí mismo como una sustancia mental. Y si solamente existen estas dos sustancias y él no es una sustancia física, pero existe, entonces debe ser, necesariamente, una sustancia mental: es decir, la mente o el alma.

“Identidad y diferencia”

En este argumento, Descartes resalta la diferencia entre lo mental y lo físico; por una parte, las sustancias físicas tienen la característica de ser cuerpos o cosas con extensión y tamaño por lo que ocupan un lugar en el espacio, mientras que las sustancias mentales carecen de extensión y tamaño, es decir, no podemos hablar

del tamaño de la mente, así como tampoco, podemos medirla porque no tiene extensión y por consiguiente, no ocupa un lugar en el espacio. El cuerpo podemos medirlo, podemos hablar del tamaño de cualquier parte de éste, medirlo en centímetros, metros, etc., pero de la mente, cómo podríamos concebirla en estos términos, es decir, ¿podemos medirla en centímetros, metros o pulgadas? Por supuesto que no, ya que carece de extensión, es inmaterial.

Desde este armazón racional, Descartes nos dice por otra parte, que lo físico es temporal y espacial, mientras que lo mental es solamente temporal, sí, un pensamiento se sitúa en un tiempo pero no en un espacio, por ejemplo, cuando pensamos en algo, este pensamiento comienza en un momento y termina en otro, se puede medir el tiempo que dura dicho pensamiento, cuando empiezo a pensarlo y cuando termino de pensarlo, por lo tanto, es temporal, al igual que lo físico, tiene un tiempo de existencia, un inicio y un final. Pero la diferencia es que lo físico, además de temporal es espacial y, lo mental es solamente temporal y no espacial.

Para Descartes, el atributo esencial definitorio de la sustancia física es la extensión, y el atributo esencial definitorio de la mente es la conciencia o el pensamiento.

Entonces, una diferencia definitoria entre lo mental y lo físico, es que lo físico posee extensión y lo mental carece de extensión; ahora bien, respecto a la inextensión de lo mental, sería plausible decir que cuando estoy pensando, algo ocurre en mi cerebro, es decir, mientras pienso en algo, por ejemplo, en un

problema matemático y un investigador científico ve en ese momento lo que ocurre directamente en mi cerebro, ¿qué vería el investigador científico? jamás podría ver lo abstracto que pasa por mi pensamiento, es decir, no encontraría en mi cerebro los números o las fórmulas que estoy pensando, podría ver las conexiones sinápticas que ocurren en ese momento en mi cerebro, pero nunca podría observar los escenarios numéricos que están en mi pensamiento. Esta disertación se retoma en las discusiones del monismo materialista en el capítulo tres del presente trabajo.

Sin embargo, este es un argumento fuerte en Descartes para sostener la diferencia entre lo mental y lo físico, así como también, para defender la inespacialidad e inextensión de la mente, es decir, no podemos verla en un espacio público, en un escenario que todos podamos observar, si tuviera extensión, podríamos encontrarla en un espacio que todos vemos y compartimos.

Estos argumentos abren un universo de objeciones y discusiones, las cuales son retomadas en la actualidad y defendidas desde diferentes perspectivas y proliferan distintas respuestas, no obstante, es menester delimitar los argumentos cartesianos respecto a este problema:

1.- Para Descartes existen dos sustancias, la física y la mental.

2.- La diferencia entre lo físico y lo mental, es que lo físico es espacial y temporal porque tiene extensión, y lo mental, que carece de extensión, es temporal pero no espacial.

Otro fundamento que nos brinda Descartes para distinguir la sustancia física de la sustancia mental, es la tesis de la transparencia y la tesis de la incorregibilidad. La tesis de la incorregibilidad nos dice que el conocimiento de los pensamientos son incorregibles, mientras que el conocimiento de los objetos físicos son corregibles, esto es, en la concepción cartesiana, los estados mentales se dan en primera persona del singular por lo que son verdaderos, es decir, yo conozco mis pensamientos y mis estados mentales, ante lo cual no hay corregibilidad porque tengo el acceso privilegiado a ellos, yo los conozco y no hay margen de error y, por su parte, el conocimiento que puedo tener sobre los objetos físicos es corregible porque puede ser que les atribuya algo que no tienen, o bien, que ignore algo que les constituye por lo que, el conocimiento que puedo tener de éstos tiene cierto margen de error, por eso son corregibles.

Ejemplifiquemos lo dicho para hacerlo mayormente asequible; respecto a lo incorregible de la mente, supongamos que yo pienso que estoy en x estado mental, si lo pienso entonces no hay duda de que estoy en ese x estado mental y nadie puede debatírmelo, si yo creo que me duele la muela y lo siento, no hay persona alguna que pueda decirme que dicho dolor no es cierto, yo tengo la posición privilegiada en primera persona del singular y la autoridad para asegurar, sin margen de error, que estoy en ese estado mental. Es por esto que Descartes nos dice que el conocimiento de la mente es incorregible.

Ahora bien, la corregibilidad de las sustancias físicas radica en que las puedo percibir mal, por ejemplo: al ver a un perro puedo no percibirlo en su totalidad, puede ser que no vea cierta mancha que tiene en el pecho, o bien, le atribuyo algo

que no le es propio, es decir, lo puedo percibir con cierto margen de error, adjudicándole o quitándole alguna propiedad que le constituye, por ejemplo: dependiendo de la distancia que tenga el perro de mí, puedo identificarlo de diferente tamaño al que realmente es.

Para fundamentar esta tesis, cito a Priest Stephen:

“...sostiene Descartes, nuestras creencias sobre los objetos físicos son corregibles: pueden ser corregidas; pero nuestras creencias sobre la existencia y naturaleza de nuestros propios estados mentales son incorregibles. No hay para ellas margen de corrección, porque si las tenemos son verdaderas.”¹³

Descartes sostiene también que la mente es transparente en sí misma, porque si pienso es imposible que yo no sepa que estoy pensando, es decir, no puedo pensar y no saber que estoy pensando y el contenido de ese pensamiento. Si pienso, necesariamente sé que estoy pensando y lo que estoy pensando. Esta premisa es tautológica en sí misma.

Priest Stephen lo sostiene de la siguiente manera:

“El sujeto pensante es siempre, por tanto, la mejor autoridad sobre lo que está pensando, porque, si una persona se halla en un estado mental, entonces sabe que se halla en ese estado mental.”¹⁴

La objeción que cabría para la tesis de la corregibilidad y la tesis de la transparencia es un estado mental inconsciente, por ejemplo: si estoy desmayado puede ser que en ese momento esté en cierto estado mental y yo no sepa que estoy en ese estado mental. Pero para Descartes no existen los estados mentales inconscientes, y esto pone fin, en términos cartesianos, a cualquier réplica que surja de dicha idea.

Como vemos, la tesis de la incorregibilidad y la tesis de la transparencia están lógicamente vinculadas; ya que si pienso, necesariamente, sé que estoy pensando y lo que estoy pensando, y si lo estoy pensando, necesariamente sé que es verdad lo que estoy pensando.

La diferencia de este tejido argumentativo es que la tesis de la incorregibilidad sostiene que si pienso, es verdadero lo que pienso, sin margen de error; y por su parte, la tesis de la transparencia nos dice que siempre que pienso sé que estoy pensando y el contenido de dicho pensamiento, por lo que ambas tesis están relacionadas pero no son idénticas.

Ahora bien, la última manifestación que nos da Descartes, respecto a la diferencia entre la sustancia física y la sustancia mental es que por su parte, la sustancia física es observable para todos, o bien, para más de una persona, es algo público; y las mentes en cambio, son privadas, es decir, lo mental es exclusivo del sujeto pensante, él es el único que tiene acceso a su mente y a sus pensamientos, no es algo público ni observable. Priest Stephen lo dice de la siguiente manera:

“Los objetos físicos son públicos en el sentido de que pueden ser observados públicamente por más de una persona; pero las mentes son, según Descartes, algo privado o privativo de sus poseedores. Lo que Descartes quiere decir con esto es que, de los diversos procesos mentales que tienen lugar en la mente, sólo puede tener experiencia directa la mente misma. Tales procesos son algo íntimamente privado de esa mente y no pueden ser percibidos por ninguna otra persona.”¹⁵

Hasta aquí los fundamentos cartesianos sobre la distinción de la sustancia física y la sustancia mental. A continuación, a manera de esquema haremos el recuento de lo que ha quedado asentado en este argumento:

Sustancia física:	Sustancia mental:
- extensa	- inextensa
- espacio-temporal	- inespacial-temporal
- corregibilidad	- incorregibilidad
- público	- privado

Con estas distinciones fuertes entre lo físico y lo mental, queda de manifiesto una coyuntura esencial del dualismo cartesiano, lo que nos abre camino al siguiente argumento llamado Ideas claras y distintas.

“Ideas claras y distintas”

El presente argumento se basa en la Sexta Meditación, la cual sostiene que hay una distinción real entre la mente y el cuerpo. En esencia, es reiterativo con los argumentos anteriores en favor del dualismo cartesiano pero la diferencia la hallamos en la idea que expone Descartes al decir que si algo lo puede concebir de manera clara y distinta entonces ese algo es verdadero.

Este argumento lleva la prueba de que la mente es inmaterial y definitivamente distinta del cuerpo. Comencemos por citar las nociones que nos brinda Descartes:

“...puesto que ya sé que todo lo que concibo clara y definidamente puede ser creado por Dios tal como yo lo concibo, es suficiente poder concebir una cosa sin otra clara y definidamente para tener la certeza de que una es diferente de la otra, porque puede ponerse separadamente, al menos por Dios; y para que se la juzgue diferente no importa qué poder sea el que lo haga; y por lo tanto, del hecho mismo de que yo sé que existo, y de que advierto que ninguna otra cosa en absoluto

atañe a mi naturaleza o a mi esencia, excepto el ser una cosa que piensa, concluyo con certeza que mi existencia radica únicamente en ser una cosa que piensa...poseo una clara y distinta idea de mí mismo, en tanto que soy sólo una cosa que piensa, e inextensa, y de otra parte una idea precisa de cuerpo, en tanto que es tan sólo una cosa extensa y que no piensa, es manifiesto que yo soy distinto en realidad de mi cuerpo, y que puedo existir sin él.”¹⁶

Descartes no asegura que todo aquello que podamos imaginar de forma clara, se siga necesariamente que exista, ya que podríamos llegar a imaginar incoherencias de manera clara. Lo que hay que subrayar es lo “distinto” en Descartes; a lo que él se refiere es a la idea que tiene de “yo pienso” se sigue clara y distintamente que “yo existo”. Si concibo la idea clara y distinta de que yo pienso, necesariamente concluyo clara y distintamente que yo existo. En términos cartesianos y psicológicos es imposible concebir algo de manera clara y distinta y dudar de ello.

No confundamos la intención y lo sustancial de este argumento, a lo que Descartes se refiere es que lo que podemos concebir de manera clara y distinta es pensarlo uno sin el otro para poder poseer la idea de que son cosas distintas, por ejemplo: si “x” y “z” son distintos, entonces, no son la misma cosa, “x” no es “z” y “z” no es “x” y esto contiene la connotación de que si son distintos, entonces, no dependen el uno del otro, “x” no depende de “z” y “z” no depende de “x”. Si “x” y “z” son distintas sustancias, entonces “x” puede existir sin “z” y “z” puede existir sin “x”.

Esto nos da la noción de lo que es “distinto” para Descartes; en tanto que no son lo mismo y no tienen las mismas propiedades, entonces, son sustancias distintas y por ende, en términos cartesianos, uno no depende del otro para existir, porque si son distintos entonces no son la misma cosa. En otras palabras, si podemos

concebir una cosa clara sin recurrir a una segunda cosa, entonces, esas dos cosas son distintas:

“...es suficiente poder concebir una cosa sin otra clara y definitivamente para tener la certeza de que una es diferente a la otra”¹⁷

Como podemos ver, Descartes deja cuestiones objetables en el presente argumento, sin embargo, tratemos de extraer la concepción cartesiana respecto a lo que son las ideas claras y distintas y qué relación tienen ante el problema alma-cuerpo. Observemos que Descartes habla primeramente de que si una cosa es distinta de otra entonces, una cosa no depende de otra cosa para existir, son sustancias diferentes e independientes. Esto lo aplica directamente al caso de la mente y el cuerpo para aseverar que son cosas distintas, si él mismo se concibe como una cosa que piensa y tiene una idea clara y distinta de sí mismo sin recurrir al cuerpo y, por su parte, concibe a su cuerpo clara y distintamente sin recurrir a sí mismo entonces, mente y cuerpo son distintos.

Priest Stephen lo explica de la siguiente manera:

“Para formarse una idea clara y distinta de sí mismo no tiene que pensar en su cuerpo, y para formarse una idea clara y distinta de su cuerpo no tiene que pensar en sí mismo; por tanto, su mente y su cuerpo son distintos.”¹⁸

La premisa cartesiana nos indica que si una cosa la puedo concebir clara y distintamente sin recurrir a una segunda cosa se sigue, que estas dos cosas son cosas distintas e independientes; entonces, con base a la cita 16, mente o alma es definitivamente distinta al cuerpo y por ende, mente o alma puede existir sin el cuerpo. Esto deja de manifiesto la inmaterialidad del alma o la mente.

Para algunos autores, Descartes deja cabos sueltos en este razonamiento respecto al problema mente-cuerpo, un ejemplo de estas objeciones es, ¿cómo puede asegurar que la mente no necesita del cuerpo o del cerebro para existir? Y aquí retomamos la noción cartesiana que nos dice que sus percepciones son subjetivas y no busca que encuadren con lo objetivo. Por cierto, para sustentar dicha noción, citamos a Cottingham:

“Descartes está sólo registrando sus percepciones subjetivas concernientes a su naturaleza o esencia; él no está pretendiendo que éstas correspondan a lo que es objetivamente el caso. Usando el método de la duda él puede llegar a una concepción de sí mismo que excluya el cuerpo.”¹⁹

Así que, nuestro interés se encauza exclusivamente en denotar la propuesta que nos otorga Descartes en su concepción dualista respecto al alma y al cuerpo. Ya que, reiteramos, se torna fácil alejarnos de lo que nos atañe investigar en el presente trabajo, cayendo en disquisiciones pertenecientes a otros marcos filosóficos.

Entonces, hasta aquí queda asentada la distinción cartesiana de mente y cuerpo, ya que son dos sustancias distintas, siendo una idea clara y distinta la que concibe Descartes respecto a su alma por la cual es lo que es, es decir, una cosa pensante y no extensa y, a su vez, concibe una idea distinta respecto a su cuerpo, siendo éste sólo una cosa extensa por lo que, son cosas distintas, así como también, queda de manifiesto que la mente, en tanto que es distinta del cuerpo, puede existir sin él.

Ahora bien, Descartes defiende este razonamiento sosteniendo que el garante de que se le den las ideas claras y distintas es Dios, Él es el único que puede causar

que conciba una idea clara y distinta del alma y del cuerpo y, Dios es quien le otorga a Descartes el concebirse a sí mismo como cosa pensante de manera clara y distinta y, por ende, concebir que su mente puede existir sin su cuerpo.

El fundamento teológico que utiliza Descartes en este argumento para reforzar su dualismo no compete a la investigación del presente ya que su explicación está más allá del marco de la filosofía de la mente.

La prueba fuerte de que la sustancia mental y la sustancia física son diferentes está en la explicación del argumento anterior, el de Identidad y diferencia es decir, lo mental es inextenso, inespacial, incorregible y privado; y lo físico es extenso, espacio-temporal, corregible y público.

Hasta aquí se han desarrollado los cuatro argumentos que Priest Stephen nos brinda para entender la concepción cartesiana respecto al alma y al cuerpo, denotando su dualismo, donde alma y cuerpo son sustancias distintas ya que, en el argumento Existencia y esencia queda de manifiesto que al proferir la proposición “yo existo” está intrínseca la prueba de la propia existencia y la esencia de Descartes es que es “una cosa que piensa”; en el argumento de Dos sustancias nos dice claramente que alma y cuerpo al ser sustancias distintas, una no depende de la otra para existir y llega a dicho aserto poniendo en duda la existencia de su propio cuerpo y fingir que no lo tiene, al fingir que no tiene cuerpo está pensando por lo que concluye que su mente puede existir sin su cuerpo; en el argumento Identidad y diferencia sostiene que la sustancia mental es inextensa, inespacial, incorregible y privada, mientras que la sustancia física (el cuerpo) es

extensa, espacio-temporal, corregible y pública; y por último, en el argumento Ideas claras y distintas nos dice que al concebir una idea de manera clara y distinta de su alma y una idea distinta de su cuerpo, queda aseverado que alma y cuerpo son sustancias distintas y que una no depende de la otra para existir, no tiene que recurrir a la otra sustancia para formarse una idea clara y distinta de esa sustancia.

Cada uno de estos argumentos funge como una coyuntura racional que en conjunto nos dan los cimientos fuertes y sustanciales para entender la concepción del dualismo cartesiano.

Ahora bien, por último, queremos subrayar un razonamiento que hace Descartes, con el cual refuerza su concepción dualista, diciendo que alma y cuerpo no solamente son diferentes sustancias sino que también, se definen en términos mutuamente excluyentes, porque la mente es por naturaleza indivisible. Para Descartes, toda materia o cuerpo son extensos necesariamente y al ser extensos son divisibles por lo que, mente al carecer de extensión, es indivisible. Dicha idea la encontramos al final de la Sexta meditación:

“Advierto, en primer lugar que hay una gran diferencia entre el alma y el cuerpo en el hecho de que el cuerpo sea siempre divisible por naturaleza y el alma indivisible; ya que cuando la considero a ella o a mí mismo en tanto que soy una cosa que piensa, no puedo distinguir en mí ninguna parte, sino que veo que soy una cosa una e íntegra; y aunque el alma parezca estar unida a todo el cuerpo, al cortar un pie o un brazo o cualquier otra parte del cuerpo, conozco sin embargo que nada ha sido quitado al alma”²⁰

Descartes nos dice que el cuerpo al ser material es divisible, en su propia extensibilidad acarrea su divisibilidad, mientras que el alma, al carecer de éste atributo de extensibilidad no es divisible. En esta cita, Descartes manifiesta que si

alguna parte de mi cuerpo es dañada, la mente o el alma no pierde ningún atributo, esto es, si me falta un brazo, un pie, o bien, si el riñón o el hígado están dañados, mi mente no es afectada, lo cual nos parecería extraño aceptarlo en la actualidad, ya que se ha demostrado que si hay afectaciones en el cerebro o en el sistema nervioso central, necesariamente, hay afectaciones a nivel cerebral, sin embargo, esta discusión se retoma en el capítulo tres del presente trabajo. Lo que aquí corresponde, es denotar la concepción cartesiana respecto a este razonamiento; él nos propone que al ser afectado el cuerpo no es afectada la mente ya que ésta, incluso, puede existir en la destrucción total o aniquilamiento del cuerpo.

En un primer momento podemos aceptar que si me falta un pie o un brazo mi mente no sería afectada, ésta seguiría funcionando igual, sin tomar en cuenta que me cambiarían ciertas percepciones ya que tendría que aprender a vivir de una nueva forma es decir, sin la extremidad que me falte, pero no nos desviemos de lo que nos quiere decir este razonamiento cartesiano, en tanto me falte un miembro corporal como el brazo o el pie, aceptamos que la mente no es afectada, pero qué pasa por ejemplo con un golpe severo en la cabeza que me provoque amnesia, o un coma, o bien, un ejemplo claro de que el deterioro del cuerpo nos afecta a nivel mental es la demencia senil... pero estoy muy lejos de dar una respuesta clara a este problema que ha sido acarreado hasta nuestros días. Mi intención es sólo denotar el gran conflicto que esta proposición conlleva y en la actualidad siguen arguyendo al respecto, qué operante causal es el determinante entre la mente y el cerebro.

Entonces, Descartes sostiene que al ser afectado el cuerpo no es afectada la mente o el alma, el cuerpo puede ser separado en sus partes porque en su naturaleza está el ser divisible, pero la mente o el alma no, no es divisible porque carece de extensión. Ahora bien, él nos dice que la mente o el alma no es afectada aun siendo destruido el cuerpo y respecto al operante causal entre mente y cuerpo, él sostiene que en el pensamiento puro del hombre no hay efectos en lo físico, en ninguna parte del cuerpo, cito a Cottingham:

“Descartes insiste en señalar que lo que llama “pensamiento puro” (por ejemplo la voluntad de contemplar un objeto abstracto, o una percepción abstracta del intelecto), puede ocurrir sin que acaezca ningún suceso fisiológico en el cerebro o en parte alguna (cfr. Pasiones I 20: AT XI 344; CSM I 336). Aun si el cuerpo es destruido enteramente, la mente o alma no sufre daño –únicamente abandona el cuerpo (cfr. Descripción del Cuerpo Humano: AT XI 225; CSM 1315), Descartes afirma que, la muerte corporal, es un mero cambio de forma y configuración en las partes constitutivas de la materia de las que está compuesto el cuerpo (Sinopsis de las meditaciones: AT VII 14; CSM II 10).”²¹

La idea de que el daño corporal no merma a la mente es una consecuencia de la tesis de la inmaterialidad del alma. Como vemos, Descartes sostiene sólidamente el argumento de que nuestra mente es definitivamente independiente de nuestro cuerpo y esto lo lleva a afirmar que la mente siempre está pensando, incluso en el sueño más profundo o aun antes de nacer, cuando el feto está en el útero de la madre.

En tanto que lo que define a la mente o al alma es el pensamiento, así como lo que define al cuerpo es su extensión, Descartes no puede concebir que exista un momento en el que el alma o la mente no esté pensando, esto lo asume como verdadero, en Cottingham:

“Yo creo que el alma siempre está pensando, por la misma razón que creo que la luz está siempre brillando... o que la sustancia extensa tiene siempre extensión y,

en general, que sea lo que fuere lo que constituya la naturaleza de una cosa, ésta siempre le pertenece mientras exista. De forma tal, que me sería más fácil creer que el alma ha dejado de existir en los momentos en que se supone que ha dejado de pensar, que concebir que pueda existir sin pensamiento (carta a Gibieuf 19 de enero de 1642; AT III 478; K 125).²²

En esta cita queda asentado el aserto de que mientras el alma exista necesariamente está pensando. Si lo homologamos con la extensión del cuerpo, sería imposible pensar un cuerpo sin extensión, es decir, cómo podríamos concebir un cuerpo sin ocupar un espacio, sin tamaño, sería lo mismo que pensar una mente sin estar pensando, en términos cartesianos.

Es así como Descartes sustenta su dualismo, pero queda una cuestión muy importante, la cual es: ¿cómo interactúan cuerpo y mente? Ya que Descartes ha defendido firmemente que son sustancias completamente distintas y, si es que hay interacción entre la mente y el cuerpo, entonces ¿en dónde encontramos la interacción del uno con el otro? Esto nos da paso al siguiente capítulo, donde se trata el interaccionismo cartesiano, entre otras propuestas.

NOTAS:

1. - Descartes René, *Los principios de la filosofía*, 1987, Ed. UNAM, México, p.60.
2. - John Cottingham es profesor emérito de Filosofía en la Universidad de Reading y miembro honorario de St. John's College, Oxford, especialista en Filosofía moderna y experto en Descartes.
3. - Cottingham John, *Descartes*, 1995, Ed. UNAM, FFyL, México, p. 171.
4. - *Ibíd.*
5. - Descartes René, *Discurso del método; Meditaciones metafísicas*, 1978, Ed. Colección Austral, México, p. 50.
6. - Descartes René, *Meditaciones metafísicas*, 1980, Ed. Aguilar, 9ª edición, Buenos Aires, p. 56.
7. - *Ibíd.*, p. 58.
8. - *Ibíd.*
9. - Descartes René, *Discurso del método... op. cit.*, p. 50.
10. - Priest Stephen, *Teorías y filosofías de la mente*, 1991, Ed. Cátedra, España, p. 40.
11. - Ricardo Braun, *¿Qué soy yo? Una introducción a la filosofía de la mente y de la psicología*, 2009, Ed. Universidad de Lima, Perú, pp. 46-47.
12. - Priest Stephen, *Teorías y filosofías... op. cit.*, p. 41.
13. - *Ibíd.*, p. 45.
14. - *Ibíd.*
15. - *Ibíd.*
16. - Descartes René, *Meditaciones... op. cit.*, p. 113.
17. - *Ibíd.*
18. - Priest Stephen, *Teorías y filosofías... op. cit.*, p. 48.
19. - Cottingham John, *Descartes... op. cit.*, p. 173.
20. - *Ibíd.*, p. 177.
21. - *Ibíd.*, p. 178.
22. - *Ibíd.*, p. 179.

Capítulo II:

Aportación de la teoría del Dualismo de Sustancias al estudio del problema mente-cerebro

2.1. Interaccionismo de Descartes.

En el subcapítulo anterior se dieron los fundamentos del dualismo cartesiano, ahora corresponde explicar la interacción que hay entre la mente y el cuerpo, según Descartes.

¿Cómo concibe tal interacción Descartes? Es difícil responder a esto ya que por definición, para Descartes, alma o mente (*res cogitans*) y cuerpo (*res extensa*) son sustancias completamente distintas y con atributos excluyentes entre sí.

Sin embargo, es por sentido común que concedamos la idea de que la mente causa algo en el cuerpo y el cuerpo causa algo en la mente; por ejemplo, si decido (estado mental) realizar una acción, moveré mi cuerpo para efectuarlo, o bien, un suceso físico puede provocarme una emoción, por ejemplo, un malestar físico puede causarme dolor (estado mental). Pero en Descartes ¿hay una relación psico-física? En primer momento, vemos que él mismo dice que esta correlación se infiere por sentido común, ya que la experiencia cotidiana nos lleva a la conclusión de que sí hay interacción entre ambos, pero Descartes va más a fondo en esta disertación, y pretende fundamentar lo dicho.

Cottingham basado en la recopilación de correspondencia inédita de Descartes con la Princesa Elisabeth de Bohemia, editado por Adam y Tannery, nos dice:

“...Descartes debe permitir alguna clase de flujo entre mente y cuerpo y viceversa; sin duda él afirma explícitamente que sabemos por experiencia que la mente actúa sobre el cuerpo y recibe la acción de éste (a Hyperaspistes agosto de 1641: AT III 424; K 111; cfr. a Elisabeth 21 de mayo de 1643: AT III 664; K 137).”¹

Descartes, en primer momento, nos ofrece una noción muy vaga en cuanto a este problema, ya que si el alma o la mente es una sustancia inextensa o no corpórea, dónde podemos situarla para que tenga efectos en lo físico, o bien, cómo es que algo inmaterial causa ocurrencias en algo material, extenso, corpóreo; estas son algunos cuestionamientos que orillan a Descartes a decir que el alma está unida al cuerpo, pero no explica dicha unión en las “Meditaciones metafísicas”, no obstante, en las Sextas Respuestas nos brinda una tentativa de respuesta, haciendo una analogía de la interacción entre la mente y el cuerpo con la gravedad, en Cottingham:

“La gravedad, al permanecer coextensiva con el cuerpo pesado, puede ejercer toda su fuerza en cualquier parte del cuerpo; pues si el cuerpo fuera colgado de una cuerda unida a cualquier parte de éste, de todas formas jalaría la cuerda hacia abajo con toda su fuerza, tal como si la gravedad existiera en la parte que realmente toca la cuerda en lugar de estar diseminada por todas las partes restantes. Ésta es la forma en que ahora entiendo que la mente es coextensiva con el cuerpo –toda la mente con todo el cuerpo y la totalidad de la mente en cada una de sus partes (AT VII 442; CSM II 298).”²

Después de este argumento un tanto laxo y etéreo, Descartes nos brinda, en “Las Pasiones del Alma”, una explicación mayormente prolija, y se enfoca en situar y ubicar el punto de interacción entre la mente y el cuerpo; esta explicación es el punto central del interaccionismo cartesiano, cito a Descartes:

“También es necesario saber que, a pesar de estar unida el alma a todo el cuerpo, hay sin embargo en éste alguna parte en la que aquélla ejerce sus funciones más especialmente que en las restantes. Comúnmente se cree que esta parte es el cerebro, o acaso el corazón: el cerebro, porque con él se relacionan los órganos de los sentidos; y el corazón, porque parece que en él se sienten las pasiones. Pero examinando cuidadosamente el asunto, me parece haber reconocido de una manera evidente que la parte del cuerpo en que el alma ejerce inmediatamente

... sus funciones, de ningún modo es el corazón, ni tampoco el cerebro, sino únicamente la parte más interior de éste, que es cierta glándula muy pequeña (1), situada en medio de la substancia cerebral, y de tal manera suspendida sobre el conducto por donde tienen comunicación los espíritus de las cavidades anteriores del cerebro con los de la posterior...”³

Descartes, al decir glándula, se refiere a la glándula pineal porque, una de las razones que lo persuade para elegir a ésta como punto de interacción entre alma y cuerpo es que en dicha glándula es donde el alma puede tener una percepción unitaria de los datos dobles que llegan de los ojos, de los oídos y de todos los demás órganos sensoriales que están dados doblemente y es en ésta donde el alma ejerce sus funciones, así como también; es importante mencionar que la glándula pineal está dada unitariamente y no doblemente como los demás órganos sensoriales:

“Como quiera que de una misma cosa y en un mismo tiempo sólo tenemos un pensamiento, único y simple, necesariamente debe haber algún lugar en el que las imágenes que llegan por los dos ojos, y las otras dos impresiones que llegan desde un solo objeto por medio de los órganos dobles de los demás sentidos, puedan reunirse en una antes de llegar al alma, para que no la representen dos objetos en vez de uno.”⁴

Otra característica que debe tener el lugar donde se da la interacción entre el alma y el cuerpo, es que necesariamente debe ser muy móvil, y sólo la glándula pineal tiene dicha condición, esto de la movilidad es para que reciba las impresiones sensoriales que transmiten los espíritus; pero ¿qué son los espíritus? Descartes les llama “espíritus animales”, los cuales son pequeños cuerpos que se mueven rápidamente y pueden entrar o salir de los poros del cerebro hasta los músculos para mover el cuerpo, esto nos lo explica en la primera parte de “Las pasiones del alma”. A continuación, cito el artículo 16 de *cómo pueden ser movidos todos los miembros por los objetos de los sentidos y por los espíritus, sin ayuda del alma*:

“...la máquina de nuestro cuerpo está de tal modo dispuesta que todos los cambios que en el movimiento de los espíritus se producen pueden ser causa que éstos abran algunos poros del cerebro más que otros, y recíprocamente, cuando alguno de estos poros está algo más o menos abierto que de costumbre por la acción de los nervios que están al servicio de los sentidos, esto produce alguna alteración en el movimiento de los espíritus, y es causa de que sean conducidos a los músculos que sirven para mover el cuerpo en la forma en que habitualmente es movido con ocasión de una acción semejante. De esta suerte, todos los movimientos que ejecutamos sin que a ello contribuya nuestra voluntad (como sucede muchas veces cuando respiramos, andamos, comemos y verificamos, en suma, todas las acciones que nos son comunes con los animales) dependen únicamente de la conformación de nuestros miembros y del curso que los espíritus, excitados por el calor del corazón, siguen naturalmente en el cerebro, en los nervios y en los músculos; a la manera que el movimiento de un reloj es producido solamente por la fuerza de su resorte y la figura de sus ruedas.”⁵

La Dra. Laura Benítez Grobet⁶, especialista en Descartes, extrae los argumentos principales de “Las pasiones del alma” y nos explica que los movimientos del cuerpo, en términos cartesianos, son puros mecanismos que no requieren del intelecto; el cuerpo, en tanto que es extenso es divisible, por lo que está compuesto de partes y las acciones de estas partes son nuestros movimientos, y a su vez, el principio de estos movimientos es el calor que se halla en nuestro corazón, este calor calienta la sangre y ahí se encuentran los espíritus animales que dan movilidad al cuerpo, en sus propias palabras:

“Según Descartes, el principio corporal de todos nuestros movimientos es el calor que hay en el corazón que calienta la sangre cuyas partes más sutiles nombra “espíritus animales”, cuerpos pequeños que se mueven con enorme rapidez y que pueden penetrar los “poros” del cerebro hasta su parte interna, o salir de allí, por los nervios, hasta los músculos para mover el cuerpo.

Los espíritus animales tienen diversas formas, pues no todos están constituidos por los mismos elementos, ni provienen de los mismos órganos del cuerpo, ni de la misma cantidad de sangre en el corazón. La diversidad de espíritus y los objetos de nuestros sentidos explican todo movimiento de nuestro cuerpo sin recurrir a ningún principio anímico.”⁷

Ahora bien, para fundamentar la razón por la que Descartes elige la glándula pineal como lugar de interacción entre el alma y el cuerpo, lo cito directamente:

“La razón que me persuade de que el alma no puede tener en todo el cuerpo otro lugar en qué ejercer sus funciones, que esta glándula, es que veo que las demás partes de nuestro cerebro son todas dobles, como también tenemos dos ojos, dos manos, dos oídos, siendo dobles además todos los órganos de nuestros sentidos exteriores. Como quiera que de una misma cosa y en un mismo tiempo sólo tenemos un pensamiento, único y simple, necesariamente debe haber algún lugar en que las dos imágenes...puedan reunirse en una antes de llegar al alma, para que no la representen dos objetos en vez de uno.”⁸

Con respecto a la movilidad, Descartes explica que la glándula pineal posee una hipersensibilidad de movimiento, la cual puede ser movida por los espíritus animales y el alma puede moverla también de diferentes modos, entonces, para Descartes la glándula pineal es el núcleo de la interacción entre el alma y el cuerpo, la Dra. Laura Benítez lo manifiesta de la siguiente manera:

“En el nivel meramente fisiológico Descartes describe la glándula pineal como suspendida por encima del conducto por el cual los espíritus de las cavidades anteriores del cerebro se comunican con los de las posteriores. Lo dota, además, de la peculiar capacidad de agitarse con el menor movimiento de los espíritus, a la vez que su movimiento agita los espíritus animales.

La hipersensibilidad de la glándula no se limita al mecanismo fisiológico de mover y ser movida por los espíritus animales, sino que el alma puede moverla de diversos modos que repercuten en el cuerpo y también el cuerpo (concretamente los espíritus animales) pueden moverla de diversas maneras que repercuten en el alma. En suma, la glándula pineal es, según Descartes, el punto nodal de la interacción alma-cuerpo.”⁹

Si concedemos la idea de que la interacción alma-cuerpo se da en la glándula pineal, tomando en cuenta los cimientos argumentativos ya expuestos, los cuales lo convencieron para que sea éste y no otro el lugar donde se da dicha interacción, y a su vez el razonamiento de que en ella se producen movimientos del alma al cuerpo y del cuerpo al alma, entonces aceptamos que sí hay repercusión de la *res cogitans* a la *res extensa* y viceversa y, por ende, hay una correlación efectiva entre ambos.

Pero, ¿cómo se da dicha relación, si alma y cuerpo son sustancias diferentes? A saber, ya vimos el lugar en el que se da la interacción alma-cuerpo, pero habrá que analizar bajo este armazón argumentativo cómo se nos representa dicha interacción, ¿cómo es que el alma se comunica con el cuerpo y viceversa?

Descartes admite que en la imaginación y en la sensación el cerebro juega un papel muy importante, algo que no sucede en el pensamiento puro (por ejemplo: la voluntad de contemplar un objeto abstracto, o una percepción abstracta del intelecto), como ya se había dicho, en éste no ocurre ningún suceso fisiológico. Pero, ¿qué pasa con la imaginación y la sensación? él las clasifica como “modos especiales de pensamiento”, esto es, que ambas requieren de actividad fisiológica. Descartes llama a la imaginación y a la sensación facultades híbridas y encontramos su mención en el inicio de la Segunda Meditación:

“¿Qué soy? Una cosa que piensa. ¿Qué significa esto? Una cosa que duda, que conoce, que afirma que niega, que quiere, que rechaza, y que imagina y siente.”¹⁰

Cabe destacar, que para Descartes el dudar, comprender, afirmar, negar, desear, son actividades meramente del intelecto, donde no interviene lo fisiológico, pero cuando menciona las últimas dos; la imaginación y las sensaciones o sensopercepciones las clasifica en estadios diferentes porque conllevan actividad fisiológica, ya que tienen que ver con la fenomenología de la imaginación y con la fenomenología de la sensación, y éstas no pertenecen al intelecto puro, y no pertenecen al intelecto puro porque nacen a partir de la experiencia, al inicio de la Sexta meditación nos dice:

“...qué es la imaginación, no parece ser otra cosa que cierta aplicación de la facultad cognoscitiva al cuerpo que le está íntimamente presente, y que por lo tanto existe.”¹¹

Descartes manifiesta que cuando imaginamos ocurren complicados sucesos físicos en el cerebro y nos da un ejemplo de la fenomenología de la imaginación, donde la mente intenta configurar imágenes reales en el cerebro; en el caso de querer imaginar una figura geométrica de 12 lados, se complica; podemos fácilmente, imaginar una figura de tres lados (triángulo), de cuatro lados (cuadrado), de cinco lados (pentágono), de seis lados (hexágono), pero a partir de siete lados se complica, nuestra mente requiere de un esfuerzo para imaginarla; para ejemplificar esto, Descartes nos propone que imaginemos una figura geométrica de doce lados, esto llevaría un “esfuerzo mental peculiar”, así le llama él a esta extraña sensación de esfuerzo que experimentamos al tratar de imaginar una figura geométrica compleja; recorro a otro ejemplo cartesiano, tratemos de imaginar una figura de mil lados (*quiliógono*), mi intelecto por una parte comprende clara y distintamente los ángulos y ciertas propiedades que tiene, pero formarme la imagen de dicha figura es algo verdaderamente difícil, y este esfuerzo conlleva una serie de complicados sucesos físicos en el cerebro. El esfuerzo que experimentamos al tratar de imaginar una figura geométrica compleja, y la distinción que concientizamos entre lo que me ofrece la figura en términos intelectivos, lo cual se me da de manera clara y distinta, en comparación con el acto imaginativo es la fenomenología de la imaginación.

Por una parte, se puede hablar de estas figuras en términos intelectivos, pero en términos imaginativos la situación es diferente, Descartes se refiere a la cualidad

fenomenológica interna que implican dichos actos imaginativos, nos hacemos conscientes de la diferencia entre el acto intelectual y el acto imaginativo, esto es, mi intelecto me da la concepción clara y distinta de las figuras geométricas, me explica la demostración de sus lados sin importar el número de éstos que tenga la figura, sin embargo, en términos imaginativos no se me da clara y distintamente la configuración de la imagen de una figura geométrica con mil lados. Y para Descartes esta es la prueba contundente de que nuestra *res cogitans* o mente está vinculada con nuestra *res extensa* o cuerpo.

Esta idea nos puede desviar, ya que oír y ver también llevan intrínsecas actividades fisiológicas; para ver necesitamos los ojos, nervios ópticos, y para oír necesitamos los oídos, nervios auditivos. Pero Descartes va más allá de esta implicación fisiológica, él no busca la base de la imaginación y la sensopercepción en órganos especializados, él busca la base de éstas en la actividad cerebral.

Como ya vimos anteriormente, para Descartes el lugar donde se da la interacción de la mente y el cuerpo es en la glándula pineal, localizada en el centro del cerebro; y esto es el fundamento central de la tesis de la interacción cartesiana, pero ahora nos dice qué relación hay entre la sensopercepción y la imaginación con la glándula pineal.

Cito a Descartes en Cottingham:

“Cuando objetos externos actúan sobre mis sentidos, les imprimen una idea o, más bien, una imagen de sí mismos. Y cuando la mente pone atención en estas imágenes impresas en la glándula [i.e. la glándula pineal] se dice de esta forma que tiene sensopercepción (sentire). Cuando, por otra parte, las imágenes en la glándula son impresas, no por los objetos externos sino por la mente misma, quien les da forma y las configura en el cerebro en ausencia de objetos externos,

entonces tenemos imaginación. La diferencia entre sensopercepción e imaginación es ésta justamente, que en la sensopercepción las imágenes son impresas en el cerebro por objetos externos que están realmente presentes, mientras que en el caso de la imaginación las imágenes son impresas por la mente sin objetos externos, como si estuvieran las ventanas cerradas (AT V 162/3; CB 27).”¹²

Como vemos, las afirmaciones que hallamos en esta cita nos proponen cómo la imaginación y la sensopercepción requieren de actividades fisiológicas, y esto es evidencia de que no son actos puramente del alma, sino que necesitan del cerebro para que se lleven a cabo.

En la Sexta Meditación, Descartes nos brinda un argumento basado en consideraciones fenomenológicas para analizar sentidos internos como el hambre y la sed, ya no de los sentidos externos como la visión y la audición:

“La naturaleza me enseña también, mediante los sentidos del dolor, del hambre de la sed, etcétera, que yo no sólo estoy presente en mi cuerpo como el navegante en el barco, sino que estoy a él estrechísimamente y como mezclado, de manera que formo una totalidad con él. Por lo demás, cuando el cuerpo es herido, yo, que no soy más que una cosa que piensa, no sentiría dolor, por tanto, sino que recibiría esa lesión en el mero intelecto, como el navegante ve si se rompe algo en la nave; o cuando el cuerpo ha menester de alimento o de bebida, lo concebiría estrictamente, y no tendría las confusas sensaciones del hambre y de la sed, ya que esas sensaciones de la sed, el hambre el dolor, etcétera, no son más que ciertos modos confusos de pensar producidos por la unión y como por la mezcla del alma con el cuerpo.”¹³

Este argumento nos da la noción de la fenomenología de la sensación, su característica subjetiva, es decir, la conciencia de la sensación, y esta conciencia no puede ser exclusiva de la *res cogitans*, sino que está ligada a nuestra *res extensa*. Por ejemplo, si acerco mi mano a algo caliente, mi intelecto sabe que se quema la piel, pero fenomenológicamente, sentiría como se quema la piel, me dolería. Esta dimensión fenomenológica es lo que hace la distinción entre los sentidos externos y los sentidos internos, es decir, la conciencia de la experiencia no puede concebirse clara y distintamente, es confusa. Por ejemplo, en el caso del

hambre, en términos del intelecto comprendo y concibo clara y distintamente que mi cuerpo necesita alimento, pero en términos fenomenológicos, la experiencia sensorial es subjetiva, sólo la puedo sentir yo, en primera persona del singular y es confusa, no puedo verbalizar clara y distintamente cómo se siente, Descartes llama al hambre como: *“sensaciones como el curioso tironeo del estómago (nescio quae vellicatio ventriculi; literalmente el yo-no-sé-qué-tironeo: AT VII 76; CSM II 53)...”*¹⁴

Y, al igual que la sensación de esfuerzo que hacemos al tratar de imaginar la figura geométrica compleja, sucede con la fenomenología de la sensación, ambas son confusas, indefinibles y subjetivas.

Este argumento sumerge al dualismo cartesiano en un mar de objeciones, citemos a Cottingham:

*“Entonces, las facultades de imaginación y sensación no son, para Descartes, íntegramente “mentales” (al estilo, por ejemplo, del entendimiento) pues, (i) su ejercicio siempre requiere de la ocurrencia de la actividad fisiológica en el cerebro y (ii) su fenomenología característica (“cómo es” para nosotros el ejercicio de estas facultades) sugieren que nos pertenecen no qua mentes, sino qua seres encarnados. El resultado es que, en un sentido importante, hay dos facultades que no pueden ubicarse en el esquema dualista oficial de Descartes. No pueden asignarse ni a la res cogitans, ni a la res extensa.”*¹⁵

Hasta aquí queda asentado que la glándula pineal es el lugar fisiológico donde se da la interacción alma-cuerpo, y Descartes nos ofrece dos ejemplos claros donde se llevan a cabo, tanto actos del alma como actos del cuerpo al mismo tiempo, necesitando uno del otro; la fenomenología de la imaginación y la fenomenología de la sensación.

Para concluir este apartado, retomamos a Priest Stephen, uno de los autores que nos ha guiado en la tarea de comprender el dualismo cartesiano, aunque en su punto de vista, la parte del interaccionismo mente-cuerpo no llega a ser completamente plausible y satisfactorio. Partamos de la siguiente premisa cartesiana:

“Las mentes causan cosas que suceden en los cuerpos y los cuerpos causan cosas que suceden en las mentes.”¹⁶

Es de sentido común comulgar con esta idea, y el mismo Descartes lo admite cuando habla de la imaginación y de la sensación, pero también hay otro manifiesto que refuerza este respecto, cuando arguye en su famoso pasaje de que él no es sólo como un piloto en su nave, mencionado en la cita 13 del presente; él siente cuando el cuerpo es lastimado y no lo divisa desde lejos como el piloto divisa el golpe que ha recibido su nave, sin sentirlo él mismo. En este pasaje encontramos que el cuerpo y el alma están unidos y esta unión denota la relación estrecha entre mente y cuerpo.

Como vemos, esto refuerza el argumento de la fenomenología de la sensación; si es lacerado mi cuerpo yo lo siento, en primera persona del singular, es decir, no lo veo como tercera persona, yo soy consciente de esa experiencia, al igual que el ejemplo de cuando acerco mi mano a algo caliente y se quema, yo siento el dolor ardiente y quemante, o como también, el ejemplo del hambre, yo siento ese tironeo extraño de mi estómago... creemos que Descartes habla de esa unión y mezcla del cuerpo con la mente denotando el aspecto del “Yo”, en el sentido fenomenológico. Pensemos en un escenario concebible en el que mi conciencia existe fuera de mi cuerpo, vislumbro todos los demás cuerpos sin tener ningún tipo

de unión con ellos, los veo como tercera persona, pero en el momento en el que mi conciencia es insertada en un cuerpo, el escenario cambia, a dicho cuerpo ya no lo veo como tercera persona, ahora veo a través de este cuerpo, y así como veo y escucho por este cuerpo, también siento y percibo todo lo que le sucede a este cuerpo, la sensopercepción, entonces, comprendo que Yo soy coextenso con él.

Aunque parece difícil de concebir esta unión, siendo cuerpo y alma sustancias completamente diferentes, en los ejemplos citados u otros ejemplos de la misma línea, es clara la unión que existe entre la mente y el cuerpo, y si aceptamos dicha unión, entonces, concedemos el interaccionismo cartesiano alma-cuerpo.

A lo largo del tiempo, ha sido muy criticada la tesis del interaccionismo cartesiano, porque el mismo Descartes no está seguro de que pueda hacerse completamente inteligible, cito a Priest Stephen:

“Descartes solía intercambiar correspondencia con la princesa Elizabeth, hija de Frederick, el Elector del Palatinado. A ella le escribió que tenemos tres ideas centrales sobre la mente y el cuerpo. Podemos concebir a la mente sin el cuerpo. Podemos concebir al cuerpo sin la mente. O podemos concebir la unión de ambos. Al final hubo de confesarle a la princesa Elizabeth que no sabía cómo tiene lugar la interacción entre mente y cuerpo; lo único que sabía es que tiene lugar.”¹⁷

Es importante destacar, que a pesar de las objeciones en las que nos puede dejar insertos Descartes, al decir que él mismo no está seguro de cómo se lleva a cabo la interacción mente-cuerpo, él es un parte aguas y figura clave como filósofo en esta área, ya que sus ideas y argumentos han contribuido ampliamente a la investigación del problema mente-cerebro en el marco de la filosofía de la mente.

Por último, es menester recordar, que es en Descartes donde hallamos la sustitución del término “alma” por el término “mente”; como vimos, para él son sinónimos, además de darle al alma una carga fenomenológica y actividad mental consciente, en Sanguineti:

“El dualismo de Descartes abandona la noción aristotélica del alma como forma o como acto substancial del cuerpo... El alma ahora es tomada en la línea de la presencia fenomenológica de la conciencia. Se comprende así cómo poco a poco el término alma fue sustituido por el de mente”¹⁸

Por esto, a partir de Descartes, la cuestión a tratar es sobre el problema mente-cuerpo o mente-cerebro y ya no sobre alma-cuerpo.

Notas:

1. - Cottingham John, *Descartes*, 1995, Ed. UNAM, FFyL, México, p.182.
2. - *Ibíd.*, p.183.
3. - Descartes René, *Las pasiones del alma y cartas sobre psicología afectiva*, 2000, Ediciones Coyoacán, S.A. de C.V., México, p. 46.
4. - *Ibíd.*, p. 47.
5. - *Ibíd.*, pp. 37-38.
6. - La Dra. Laura Benítez Grobet es Investigador Titular C en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, su área de investigación es Historia de la Filosofía, ha contribuido de manera significativa en proyectos de filosofía moderna y ha publicado tres libros como autora única, así como también, coordinó y participó en la traducción de la obra *Descartes* de John Cottingham, entre otros libros especializados en filosofía cartesiana.
7. - Benítez Grobet Laura, *El interaccionismo cartesiano y el problema de la glándula pineal*, 2004, Revista Digital Universitaria, 10 de abril de 2004.
8. - Descartes René, *Las pasiones...op. cit.*, p. 47.
9. - Benítez Grobet Laura, *El interaccionismo...op. cit.*
- 10.- Descartes René, *Meditaciones metafísicas*, 1980, Ed. Aguilar, 9ª edición, Buenos Aires, p. 59.
- 11.- *Ibíd.*, p. 107.
- 12.- Cottingham John, *Descartes...op. cit.*, pp. 187-188.
- 13.- Descartes René, *Meditaciones...op. cit.*, p. 116.
- 14.- Cottingham John, *Descartes...op. cit.*, p. 191.
- 15.- *Ibíd.*, p.192.
- 16.- Priest Stephen, *Teorías y filosofías de la mente*, 1991, Ed. Cátedra, España, p. 50.
17. - *Ibíd.*, p. 52. (Esta carta se encuentra en: *La correspondencia entre la princesa Elisabeth de Bohemia y René Descartes*, editado y traducido por Lisa Shapiro).
18. - Sanguineti Juan José, *Filosofía de la mente, un enfoque ontológico y antropológico*, 2007, Ed. Palabra, Colección Albatros, España, p.20.

2.2. Ocasionalismo de Malebranche

Nicolás Malebranche (París, 1638-1715) filósofo y teólogo francés; fue discípulo de Descartes, y es el primero en enfrentar la problemática que ha dejado su maestro respecto a la relación alma-cuerpo, o bien, mente-cuerpo; Malebranche sostiene la radical diferencia y separación entre alma y cuerpo, reconoce que son esencialmente heterogéneos, y por esto, no admite causalidad recíproca entre ellos, es decir, éstos no pueden influirse entre sí. El cuerpo es extenso y el alma inextensa, son sustancias diferentes, y es por este aserto que Malebranche concluye la imposible causalidad entre alma y cuerpo.

Nos ofrece una teoría basada en una superestructura teocéntrica llamada ocasionalismo; partimos de la idea de que el conocimiento del hombre es una visión de las cosas en Dios, ya que si el cuerpo es extenso con sólo acción mecánica, es imposible que pueda causar impresiones en el alma inextensa, por lo que, a saber, ni las ideas ni el conocimiento pueden provenir de los cuerpos, pero tampoco son innatas, el único que puede crearlas es Dios. Esto es, nuestras ideas no son producidas por cosas exteriores, sino, las vemos directamente en Dios.

El principio de esto es que Malebranche nos dice que las ideas pertenecen a otra realidad, están en Dios y a nosotros sólo se nos presentan como la imagen de algo en un espejo, como el reflejo de ellas y si las podemos ver es porque las cosas las vemos a través de Dios. Él nos da un ejemplo claro al respecto, es como cuando vemos una flor a través de un espejo, lo que veo es el reflejo de la flor por

medio del espejo y esto no acarrea la idea de que entiendo la totalidad del espejo, veo a la flor reflejada aunque no perciba claramente lo que es el espejo, es decir, para Malebranche todo lo vemos a través de Dios y no por esto conocemos la naturaleza de Él, del Ser infinito.

Por otra parte, al decir que estamos bajo una superestructura teocéntrica nos referimos a que, para Malebranche, la existencia de todo se recarga en Dios, y respecto a la relación alma-cuerpo, es en Él en donde están todas las ideas y al hombre le llegan por una iluminación divina con ocasión de las cosas exteriores, así como también, nos habla de una única sustancia eficiente, la cual es Dios.

Malebranche nos ofrece una doctrina teológica racionalista que sigue las nociones cartesianas, pero en su búsqueda de la relación que existe entre el alma y el cuerpo, nos dice que está la extensión sensible y la extensión inteligible, y a su vez, las causas naturales, las cuales no son causas verdaderas de nuestras acciones, sino causas ocasionales que obran por la voluntad de Dios.

Estos son los principios de la doctrina malebranchiana, los cuales desarrollamos a continuación, con el fin de resaltar el dualismo de sustancias que prevalece en ésta, así como también, fundamentalmente, abordamos la concepción y aportación que nos brinda nuestro autor respecto al problema de la relación alma-cuerpo. Es esencial destacar, que la intención del presente apartado se encauza únicamente a extraer la noción de Malebranche respecto a la relación alma-cuerpo o mente-cuerpo.

Partamos en esencia de la “visión en Dios” de Malebranche; nuestro autor hace un análisis acerca de lo que es el conocimiento humano, en el cual intervienen las nociones de sustancia y causalidad, reconociendo a Dios como única causa eficiente externa, esto es, Malebranche no reconoce la existencia de otra causa que ejerza sobre nuestra mente más que a Dios, y con esto acusa como inconsistente la idea de conocimiento que prevalecía en el siglo XVII, la cual sostenía la creencia de la acción causal que ejercen las causas exteriores sobre nuestra mente; para Malebranche no hay causas exteriores, la única causa real, en sentido propio, del Universo, es Dios.

Citamos a Ignacio Quintanilla Navarro, quien nos guio, junto con Maurice Merleau-Ponty, en la tarea de comprender de una manera más clara la teoría de Malebranche:

“...Dios, el ser infinito, como única causa eficiente externa rigurosamente concebible para nuestro conocimiento en estricta aplicación de los presupuestos cartesianos.”¹

Aquí tenemos el principio teocéntrico malebranchiano, quien reconoce a Dios como única causa que ejerce sobre nuestra mente, y esto es la premisa de que en Dios vemos todas las cosas, es por Él que el hombre tiene ideas, ya que las ideas están en Dios, como los cuerpos están en el espacio; esto nos abre una puerta con nociones platónicas, ya que Malebranche sostiene que las ideas pertenecen a otra realidad, las ideas están en Dios y no en nosotros, Dios nos da las ideas y las preserva en nosotros. El conocimiento del hombre es una visión de las cosas en Dios, lo cual nos remite a un ontologismo, ya que lo que conocemos lo conocemos a partir del Ser infinito. Siguiendo esta línea argumentativa, Malebranche concibe

a las ideas como objetivas, no están supeditadas a nuestro subjetivismo, ni a la persona en singular, en tanto las ideas están en Dios, son verdaderas y objetivas, son absolutas y eternas, porque éstas existen en un mundo aparte, es decir, en la Mente divina.

Malebranche dice que esto no implica que veamos a Dios o que conozcamos su naturaleza; retomemos el ejemplo de ver a la flor a través de un espejo, el ver a la flor no implica que conozcamos la naturaleza del espejo, es decir, nosotros al ver las estrellas, o el sol, o la luna, es a través de Dios y Dios es el que nos da y preserva la idea de éstos, y esto no acarrea el que conozcamos la naturaleza de Dios, sin embargo, vemos el reflejo de las cosas a través de Él y así es como “vemos todo en Dios”, y es por su voluntad que así sea, siendo Dios la única causa eficiente externa que ejerce sobre nuestros contenidos mentales. Citamos a Quintanilla Navarro:

“...la voluntad divina es la única actividad que puede concebirse, según Malebranche, como causa eficaz y directa de todos los contenidos de nuestra mente. Además, sólo una mente es una sustancia activa y capaz de tener ideas, cualquier otra clase de sustancia concebible –y los humanos sólo podemos concebir otra: las sustancias materiales- es intrínsecamente inerte y estúpida, y no hay manera alguna de vincularla causalmente con un dato de conciencia.”²

Esta cita nos dice que para Malebranche, nuestras ideas no son producto de nuestras mentes, ya que nuestra mente es una potencia pasiva y no puede crear ni producir ideas, sino que recibe ideas. Nuestra mente al ser potencia pasiva no puede ser creadora, así como tampoco pueden ser producidas por nuestro cuerpo, entonces ¿cómo llegan las ideas a nuestras mentes? Pues, en tanto que las ideas están en Dios, es en Él donde nosotros las vemos, y nuestras mentes son, únicamente, las receptoras de dichas ideas.

El constructo de que las ideas no son producidas por nuestra mente, es la clave de nuestra “visión de todo en Dios”; sí, si las ideas existen en otro mundo, es decir, en Dios, entonces nuestra mente ni las produce ni las crea, por lo que la única forma de que la mente humana tenga ideas, es porque las ve a través de Dios.

Ahora bien, si comulgamos con el fundamento de que las ideas existen sólo en Dios, entonces llegamos al aserto de que dichas ideas son eternas, inmutables y necesarias, ya que sólo podrían existir en dicha naturaleza inmutable, es decir, en Dios. Y con esto queda de manifiesto que las ideas son objetivas, verdaderas y absolutas, en el sentido de que son iguales para todos.

Las ideas que existen en el Ser infinito, son arquetipos de la materia que forma el mundo material, y a su vez, nos dan acceso a la esencia del mundo material, a esto Malebranche le llamó: extensión inteligible:

“La extensión inteligible es, pues, el arquetipo de la materia de la que está formado el mundo y donde habitan nuestros cuerpos.”³

Entendemos esta extensión como un modo de Dios, o como la relación de Dios con el mundo de los seres físicos; dejemos de lado el sentido estricto de la acepción del término extensión, con límites, partes, ocupando un lugar en el espacio. Malebranche cuando habla de *extensión inteligible*, se refiere al acceso que tenemos los seres físicos al Ser absoluto, esto es, el acceso que tiene la razón humana a Dios denotando un modo de relación de Dios con nuestro mundo, pero jamás la mente humana podrá terminar de abarcar la extensión inteligible. Un ejemplo de esto son las matemáticas, es una verdad que la razón humana

adquirió, y para Malebranche las verdades son eternas y absolutas, por lo que esto es un indicio del acceso de la razón al Ser infinito, y dicho acceso es posible por la extensión inteligible, en otras palabras, la extensión inteligible es como la extensión presente en la mente de Dios, es donde vemos los cuerpos. En Merleau-Ponty:

“La extensión inteligible es <<la idea de la extensión creada>>. Tan sólo hay una extensión (creada) y una idea de extensión (inteligible).

La extensión inteligible no cae ni del lado del sujeto (no es un hecho de conocimiento) ni del lado del objeto (no es algo en sí); es el núcleo ideal por el que la extensión real se ofrece al conocimiento. Así es como se explica que, no habiendo más que una extensión, haya no obstante una extensión inteligible, es decir, un modo de ser que no es sino tránsito de la conciencia de la extensión a la extensión efectiva. Le extensión inteligible no es un rasgo de la psicología divina, lo que haría de ésta una cosa o una clase de cosas.”⁴

Pero ¿cómo los seres físicos podemos conocer esa extensión inteligible? Según Malebranche, la conocemos por cierta revelación natural, la cual está intrínseca en nuestra experiencia sensible.

Entendemos la extensión inteligible como el mundo donde existen los modelos de las ideas y cuerpos que vemos y nos son dadas, y ese mundo es Dios, y un modo de relación entre Él y el hombre; si lo homologamos con términos platónicos, sería como hablar del Mundo de las Ideas. No es nuestra intención entremezclar teorías, pero es pertinente mencionar que Malebranche sigue la línea cartesiana aunada a la tradición platónica-agustiniana.

Es importante destacar que no por la extensión inteligible vemos y conocemos la naturaleza de Dios, a Dios no lo podemos ver por una idea que le represente, es infinito y sólo puede verse en sí mismo, a lo que el hombre nunca tendrá acceso. Mas aun, lo finito se ve en lo infinito, es decir, los seres físicos se ven en Dios y no

en sí mismos. Malebranche dice que si se piensa en Dios es porque necesariamente existe, es decir, no podemos ver la idea del Ser sin el ser y esto es porque el Ser no tiene idea que lo represente, al pensar en Dios es porque existe, en términos Malebranchianos. Empero, no compete al presente trabajo constatar la existencia de Dios, ya que eso nos desviaría a un problema propio de la filosofía de la religión. Sólo nos interesa mencionarlo a manera de esbozo.

Ahora bien, respecto al problema mente-cuerpo, hasta aquí queda asentado que Malebranche concibe al hombre como puro receptor de ideas y todo el conocimiento humano es dado porque lo vemos en Dios y a esto le llama la extensión inteligible.

Por otra parte, Malebranche nos habla de una extensión sensible, la cual es la que percibimos como espacio que coordina nuestra experiencia, nos dice en Quintanilla Navarro:

“En cuanto a la extensión sensible, la que percibimos de hecho como espacio que coordina y acoge nuestra experiencia cuando vemos, por ejemplo, un hombre a diez metros y una montaña a diez kilómetros, se trata de un <<constructo>> de nuestro entendimiento que posee un valor exclusivamente pragmático. Nos transmite adecuadamente una información imprescindible para salvaguardar nuestro cuerpo y movernos adecuadamente por el mundo físico, pero de ningún modo es apta para averiguar la verdadera naturaleza de ese mundo tal como es en sí. Es además un constructo <<automático>>, fruto de unos <<juicios naturales>> que tienen lugar en nosotros pero sin nosotros.”⁵

Con esto, Malebranche nos dice que la extensión sensible es inherente al hombre, ya que es aquéllo que se nos da automáticamente en el entendimiento con el fin de salvaguardar nuestro cuerpo en el mundo material, para movernos adecuadamente, pero no tiene el atributo para conocer la naturaleza del mundo.

Como vemos, estamos bajo un armazón teocéntrico en el cual todo conocimiento humano nos remite a Dios; pero ¿qué nos dice Malebranche de la conciencia?

Malebranche sostiene que algunos datos de conciencia son modificaciones del alma que no pueden atribuirse a los objetos en sí, aunque exista una relación de configuración entre el objeto físico y nuestro organismo, esto es, en una línea fenomenológica, las sensaciones como el calor, el placer o el dolor, las percibimos en relación a cosas físicas; por ejemplo, lo caliente lo percibo a través de un objeto físico, pero extrayendo mi sensación al respecto, el calor está situado en un objeto físico, pero lo que se quema es mi piel y la sensación quemante la experimento yo y no el objeto físico que contiene el calor; Malebranche nos ofrece un análisis minucioso de sensaciones como éstas, y denota algo que él llama valor biológico pero subjetivo como signos orgánicos eficaces, en Quintanilla Navarro:

“Observa, por ejemplo, cómo el que se ubiquen en las cosas mismas o en nuestro organismo depende, frecuentemente, de su intensidad –consideramos que la tibieza está en el agua pero la quemadura la sentimos en la mano-, y viene a resaltar, en suma, su valor biológico pero subjetivo como signos orgánicos eficaces de una realidad física con la que, sin embargo, no guardan ninguna semejanza –el dolor no se parece en nada a la aguja que nos pincha.”⁶

Denota la relación que existe entre mi sensación y el objeto físico en el que se sitúa el origen de mi sensación, aunque éstas no tengan parecido entre sí, el ejemplo que él nos brinda es muy claro respecto a esta noción; mi dolor provocado por una aguja que me pincha, no tiene semejanza con la aguja misma, así como también, en el ejemplo del calor contenido en un objeto y la quemazón de mi piel no se parecen, pero prevalece una relación, y esta relación es el acceso de nuestra mente al mundo físico, entonces, las ideas las vemos en Dios, pero no percibimos, propiamente, en Dios, es decir, mis sensaciones las percibo yo a

través de mi organismo, con mi cuerpo, las experimento yo, aunque, en términos malebranchianos, Dios es la única causa eficiente y verdadera de mis sensaciones como de todo en el universo, sin embargo, en sentido fenomenológico, sí acepta la intervención del cuerpo para experimentar la sensación.

Nos interesa resaltar la relación que existe en la configuración de los objetos físicos y mi sensación, porque estas relaciones de extensión -siendo que los objetos físicos tienen extensión y mi cuerpo, por el cual experimento la sensación, también tiene extensión, por eso se les nombra relaciones de extensión- son un principio importante para el acceso de mi mente al mundo físico, claro que para Malebranche, además de estas relaciones de extensión, también sostiene que la inserción de mi mente a este mundo físico es a través de las ideas, de los arquetipos que existen en Dios.

Observemos que Malebranche hace una distinción de la conciencia, a pesar de que todo lo explica con base a una superestructura teocéntrica, como ya habíamos dicho, la conciencia la toma bajo la luz de la escisión del contenido de nuestras ideas, las cuales refieren a la realidad material, físico-espacial, y el de nuestra actividad consciente. Son esencialmente sustancias heterogéneas.

Para hacer más asequible la concepción de conciencia malebranchiana, es menester recurrir a la teoría del proceso sensorial que él desarrolla en la que reconoce cuatro momentos, en Quintanilla Navarro:

“Malebranche desarrolla una teoría del proceso sensorial en la que distingue cuatro fases: la acción de los objetos sobre el organismo, la huella ocasionada en el cerebro por la reacción del organismo a esa acción del objeto, la sensación propiamente dicha –como objeto de la mente-, el calor, por ejemplo, y, finalmente,

una serie de juicios que acompañan a esa sensación, como <<el agua está caliente>>.”⁷

Observemos que Malebranche aquí suma un elemento más a su ecuación, dicho elemento es el cerebro, situado en la fase dos, pero ¿cómo nos explica la acción de la sensación en el cerebro? Él nos dice que el influjo que hay de los sentidos en el cerebro deja huellas que guardan conexiones entre sí, y dichas conexiones - algunas son propias del cerebro, y otras son dadas por la experiencia y los hábitos del sujeto-, son fundamentales para nuestra conducta, nuestra imaginación y nuestros juicios. Sin embargo, para Malebranche la correlación inevitable que hay en la fase dos (la huella ocasionada en el cerebro por la reacción del organismo a esa acción del objeto) y la fase tres (la sensación propiamente dicha –como objeto de la mente-, el calor, por ejemplo) entre el cerebro y la conciencia, no es interacción causal, de ningún modo puede haber interacción entre un hecho físico y un contenido mental, o bien, entre la extensión y el pensamiento.

Si aceptamos que no hay interacción entre el pensamiento y la extensión, entonces, ¿cómo concebimos que se den esas huellas y conexiones en el cerebro? y ¿cómo puede ser que éstas sean fundamentales en nuestra conducta? Con esto llegamos al meollo del ocasionalismo malebranchiano.

Malebranche explica que estas huellas en el cerebro no son las que producen los datos de conciencia, sino que con la causa ocasional (ocasión) de ellas, Dios produce en nosotros los contenidos mentales, y esto ocurre por “leyes naturales” permanentes ya puestas y determinadas por Dios, esto es, la mente y el cuerpo no se influyen entre sí, pero los proyectos de la mente son la causa ocasional o la ocasión de que Dios produzca en el cuerpo movimientos concebidos en la mente.

Examinemos este argumento; partimos de una premisa cartesiana adoptada por Malebranche, la cual es la concepción de la ausencia total de movimiento propio de los cuerpos materiales, es decir, la inercia total de éstos. Para Malebranche, Dios es la fuente de todo movimiento, Él es la única causa eficaz y real de toda actividad posible y de todo tipo de causalidad. De esto se deriva que los cuerpos no tienen movimiento por sí mismos, si se da el movimiento es porque Dios es la causa de dicho movimiento, pero ¿qué pasa cuando yo muevo un brazo? Malebranche sostiene que es verdad que yo muevo el brazo porque yo lo quiero mover, pero yo lo muevo por las *causas naturales*, es decir, yo soy la causa natural de que mi brazo se mueva, sin embargo, en términos malebranchianos, estas causas naturales no son verdaderas causas, sino, causas ocasionales que obran exclusivamente por el poder y eficacia de la voluntad de Dios.

Las *causas naturales* son mis determinaciones volitivas, es decir, mis decisiones, y éstas son la ocasión con las que se lleva a cabo un proceso físico.

Fundamentamos lo dicho con una cita de Quintanilla Navarro:

“Cuando yo decido, pues, coger un vaso, mi mano se mueve en el espacio, y no lo haría de haber sido otra mi decisión; en este sentido mi determinación volitiva puede llamarse causa natural del movimiento del vaso y de la mano. Pero un análisis empírico riguroso de ese proceso, así como de las nociones de mente y de cuerpo involucradas, revela –ya lo sabemos- la absoluta imposibilidad lógica de una acción causal entre ambos hechos. Así pues, es necesario concluir que mi decisión es la ocasión con la que tiene lugar un proceso físico.”⁸

Por lo tanto, mis decisiones, con base a la voluntad de Dios, es la ocasión del movimiento de mi cuerpo, ya que Dios es la única causa eficaz y real de todo suceso en el universo. Y por otra parte, como nuestra alma o mente está unida

estrecha y directamente a Dios, entonces, Él es el lugar de nuestros contenidos de conciencia.

Así que, tenemos que las causas naturales son nuestras decisiones, o bien, nuestras determinaciones volitivas, pero para Malebranche nuestra voluntad está supeditada a nuestro entendimiento porque la voluntad es un aspecto del movimiento que nos lleva a Dios, citamos a Merleau-Ponty:

“La voluntad no forma parte de la esencia del alma, <<pues el pensamiento sólo es [...] propiamente constitutivo de la esencia del espíritu>>. El querer es únicamente un modo, por lo demás inseparable: <<El poder de querer es inseparable del espíritu, aunque no le sea esencial; como la capacidad de ser movida es inseparable de la materia, aunque no le sea esencial. Pues lo mismo que es imposible concebir una materia que no se pueda mover, tampoco es posible concebir un espíritu que no pueda querer [...]>>”⁹

La voluntad es inherente al hombre aunque es sólo un modo y no la esencia de nuestra alma; y la voluntad siempre nos va a direccionar hacia Dios, en Merleau-Ponty:

“Un espíritu sin voluntad sería <<completamente inútil>>, puesto que ese espíritu [...] no amaría el bien para el que está hecho.”¹⁰

Es importante mencionar que la voluntad del hombre, aunque no es una causa eficaz, si tiene cierta capacidad de resistencia u posición a las iniciativas divinas en algunos supuestos queridos por la propia voluntad de Dios.

Malebranche nos sitúa en un armazón teocéntrico, en el cual toda actividad, todo movimiento y toda causalidad son propios de Dios, concediendo así que la causa única y eficaz de todo movimiento de mi cuerpo y de toda acción que yo lleve a cabo, es Dios.

Malebranche nos brinda un ejemplo para clarificar la relación que existe entre la mente y el cuerpo, el cual es conocido como la analogía de “los relojes sincronizados”: Imaginemos dos relojes perfectamente sincronizados. Uno de ellos nos muestra exteriormente la hora, mientras que el otro, no muestra la hora, pero a cada hora hace sonar una campana indicando la hora que es. Los dos relojes funcionan totalmente por separado, aunque viéndolos juntos podríamos llegar a pensar que en un reloj suena la campana porque en el otro es la hora en punto, estableciendo así una relación entre ambos. Nuestro autor sostiene que cuerpo y mente son sustancias totalmente diferentes, pero están perfectamente sincronizados, como los dos relojes, por lo que podríamos pensar que están íntimamente relacionados.

Esta analogía será retomada por Leibniz más tarde, quien hablará de una armonía pre-establecida presente en la relación mente-cuerpo, pero eso no concierne al presente apartado, lo veremos en el siguiente subcapítulo. Lo que aquí compete, es subrayar la relación mente-cuerpo que denota dicha analogía defendida por Malebranche, como vemos, él habla de que a pesar de que son esencialmente diferentes la mente y el cuerpo, predomina entre ellos una sincronía perfecta, la cual es determinada por Dios, y en ningún momento se concibe interacción alguna entre ambas sustancias.

Ahora bien, recordemos que Dios es la única causa eficaz y real y, para Malebranche la causalidad propiamente dicha es la creación y solamente Dios es capaz de crear de la nada, de producir un ser. Por lo tanto, si los seres creados no pueden crear entonces tampoco pueden causar.

Por otra parte, respecto al *cógito* cartesiano, Malebranche suma un razonamiento ontológico, en el cual nos dice que todo aquello que pienso es porque necesariamente existe, ya que la nada no tiene propiedades, por lo que no podría pensar en ella, sería: *“La nada no tiene propiedades, pienso luego existo.”*¹¹ Desde este razonamiento entonces, inferimos que todo lo que pienso, existe, al menos mientras pienso en ello.

Ahora articulamos cada argumento malebranchiano abordado hasta aquí; tenemos que existe un Ser infinito el cual es Dios y en Él están todos los arquetipos de las demás realidades; dichos arquetipos los vemos en Dios y así es como le son dadas las ideas y el conocimiento al hombre, es decir, las vemos en Dios, nuestra mente no puede crear ni producir esas ideas, sólo recibirlas a través de Dios, por lo que las ideas no pueden ser producidas por la actividad mental, pero sí son objetos de la actividad mental y el acceso que tiene el hombre a la esencia del mundo material, es un modo de relación que tiene Dios con el mundo físico, es decir, la extensión inteligible; también existen sustancias materiales las cuales comparten el principio de las relaciones de extensión y de movimiento y, la noción que le es dada automáticamente al entendimiento del hombre para moverse adecuadamente por el mundo físico es la extensión sensible; en las relaciones de extensión encontramos también un principio de acceso del hombre al mundo material, ya que aquí se sitúan las sensaciones, siendo el objeto material y mi cuerpo sustancias extensas con las relaciones prevalecientes entre sí; también hallamos las causas naturales que son mis determinaciones volitivas, las cuales son la ocasión para el decreto de Dios sobre el movimiento de mi cuerpo, con

base a las leyes naturales, es decir, si mi mente concibe el proyecto de caminar esto es la ocasión para el decreto de Dios sobre el movimiento de mis pies, por lo que los hombres tenemos, de cierta manera, una voluntad relativa y no absoluta, ya que la única voluntad absoluta es la de Dios; entonces, llegamos al aserto de que la mente y el cuerpo no se influyen entre sí, pero los proyectos de la mente son la ocasión o la causa ocasional de que Dios produzca en el cuerpo un movimiento concebido en la mente, siendo Dios la única causa eficiente y verdadera de todo suceso en el universo.

Mente y cuerpo están perfectamente sincronizados por la determinación de Dios, pero jamás podríamos concebir interacción entre ellos y la relación que hay entre la mente y el cuerpo es causada por Dios.

Esto es el ocasionalismo malebranchiano, el que además, sostiene que nosotros no tenemos idea alguna de nuestra propia mente, contrario a lo que sucede con las sustancias materiales, las cuales, por medio de la extensión inteligible nos permite un conocimiento objetivo y apropiado, aunque nunca absoluto, de su naturaleza.

Cabe destacar, que nuestras facultades han sido establecidas por Dios, pero no con el fin de conocer plenamente el mundo creado, sino, para el bienestar de nuestro cuerpo, así como también es importante mencionar que Malebranche concibe al hombre como animal que participa de la razón, abandonando el término de animal racional.

En conclusión, el ocasionalismo de Malebranche sostiene que nosotros sentimos las cualidades del cuerpo porque Dios hace nacer pensamientos en nuestra alma con ocasión de los movimientos de la materia, y cuando nuestra alma tiene el proyecto de mover el cuerpo es Dios, con ocasión de nuestra voluntad relativa, quien lo mueve por ella. Por lo tanto, no hay influencia real entre alma y cuerpo, y la única causa eficaz y general es Dios.

Como vemos, los argumentos racionales teocéntricos que nos ofrece Malebranche que articulan su teoría del ocasionalismo respecto a la relación mente-cuerpo son considerados, en un primer momento, insatisfactorios y laxos en muchos aspectos, pero son reconocidos como pioneros y clarividentes en otros, porque llevó su exploración hasta las últimas consecuencias, y algunos de sus sucesores lo tomaron como punto de partida para sus disertaciones filosóficas respecto al problema mente-cuerpo, por ejemplo Leibniz, a quien abordamos en el siguiente subcapítulo llamado "Paralelismo de Leibniz".

Notas:

- 1.- Quintanilla Navarro Ignacio, *Malebranche (1638-1715)*, 1997, Ed. Ediciones del Orto, España, p.19.
- 2.- *Ibíd.*, pp. 21-22.
- 3.- *Ibíd.*, p. 22.
- 4.- Merleau-Ponty Maurice, *La unión del alma y el cuerpo en Malebranche, Biran y Bergson*, 2006, Ed. Encuentro, Madrid, pp. 37-38.
- 5.- Quintanilla Navarro Ignacio...*op. cit.*, p. 23.
- 6.- *Ibíd.*, p. 25.
- 7.- *Ibíd.*, p. 27.
- 8.- *Ibíd.*, pp. 28-29.
- 9.- Merleau-Ponty Maurice...*op. cit.*, pp. 44-45.
- 10.- *Ibíd.*, p. 45.
- 11.- Quintanilla Navarro Ignacio...*op. cit.*, p. 32.

2.3. Paralelismo de Leibniz

Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716), filósofo y matemático alemán; propone una teoría paralelista para explicar la relación mente-cuerpo la cual, sostiene en esencia una armonía preestablecida para que se lleve a cabo la comunicación entre éstos. Acepta el armazón racionalista cartesiano de que mente y cuerpo son fundamentalmente diferentes por lo que la interacción que hay entre los procesos mentales y los procesos corporales parece muy difícil, si no imposible, sin embargo, Leibniz señala que en la experiencia cotidiana la mente actúa sobre el cuerpo y el cuerpo actúa sobre la mente, no obstante, para nuestro autor, el problema mente-cuerpo no es un problema de explicar la relación entre dos substancias, siendo que el cuerpo no es una substancia, sino que es un problema de explicar la relación entre lo substancial y lo material.

Iniciamos con la noción de substancia leibniziana, que es metafísicamente diferente a la cartesiana, para Leibniz, el cuerpo no constituye ningún tipo de substancia y esto es porque parte de la idea de que la masa material no es una substancia.

Recurrimos en esencia, a un principio leibniziano: *“las mónadas”* (del griego *monás, monadós, unidad*) son substancias simples e indivisibles, porque carecen de partes, tampoco son formadas por otros elementos más básicos, por lo que no pueden des-componerse o destruirse y su existencia es por la creación o aniquilación que Dios les da y, si las mónadas carecen de partes, necesariamente carecen de extensión, en el principio de la *“Monadología”*:

“La Mónada de que hablaremos aquí, no es otra cosa que una substancia simple, que forma parte de los compuestos; simple, es decir, sin partes.”¹

Con este aserto arribamos a la conclusión de que la *res extensa* cartesiana es inadmisibile, porque para Leibniz los cuerpos que son extensos no son substancias, entonces, ya no es el problema de explicar la relación entre diferentes substancias, sino que ahora es el problema de explicar la relación entre lo substancial y lo material.

Este argumento deja fuera el interaccionismo cartesiano, ya que para Leibniz no puede haber interacción de partículas materiales que pasen de la mente al cuerpo o viceversa, esto es, erradica la explicación interaccionista cartesiana ya que, él no concibe cómo la mente puede actuar en la dirección de movimientos del cuerpo.

Otro argumento en contra de Descartes, es que éste asume que sólo el hombre tiene mente y Leibniz en cambio, concibe que además del hombre, los vegetales y los animales también poseen mente, o bien, también poseen *res cogitans*. No es nuestra intención combinar la tesis de Leibniz con la de su antecesor, sólo nos interesa resaltar la ruptura metafísica que aporta nuestro autor frente a la tesis cartesiana respecto al problema mente-cuerpo.

Ahora bien, otro principio leibniziano, es que la mente es representacional porque posee percepciones y, sí, los animales y los vegetales también tienen percepciones; las *mónadas* desnudas tienen percepciones sin conciencia, aunque estén en estado de aturdimiento, estas *mónadas* desnudas son el principio de acción de los vegetales o de simples seres vivos, pero al tener percepciones, pese

a que dichas percepciones sean indistintas o sin conciencia, son mentes; por su parte, los animales tienen percepciones destacadas y memoria, por lo que sus mentes o *mónadas* son almas y, los seres humanos tienen percepciones y conciencia o apercepciones, por lo que sus *mónadas* son almas racionales. Leibniz nos da esta clasificación de *mónadas* en los párrafos 18-29 de la “Monadología”:

“Con esto queda completada la división de las Mónadas: Mónadas desnudas, que sólo tienen percepción sin conciencia. Mónadas cuyas percepciones van acompañadas de conciencia y memoria (animales). Y Mónadas que, además, de la conciencia y memoria, son razonables (almas y espíritus).”²

Por otra parte, Leibniz aporta de manera fundamental un principio dinamicista para explicar lo que es substancia, diciendo que las substancias son principio de fuerza y acción además de ser unidad indivisible, es decir, sin partes. Con esto nos ofrece la idea de que la substancia o *mónada* es capaz de acción y él concibe a las *mónadas* como componentes últimos de la realidad, como los verdaderos átomos de la naturaleza:

“Leibniz para explicar leyes naturales, encuentra insuficiente la simple substancia extensa de Descartes, que crea, por otra parte, un abismo entre ella y el pensamiento. Los átomos materiales no bastan tampoco, porque toda porción de materia es infinitamente divisible. Los átomos deben ser inmateriales. Así, pues, la Mónada es un átomo formal, un punto dinámico, no material.”³

La línea conceptual leibniziana, respecto a que la mente es representacional porque posee percepciones, nos lleva a otra idea que Leibniz nos brinda para sustentar que mente y *mónada* es lo mismo, cuyo contenido es que la naturaleza de la *mónada* es de carácter representacional y esto es lo que la hace mente, es decir, si las percepciones son procesos mentales y las percepciones son las que

le dan el carácter representacional a la mente y, a su vez, dichas percepciones son la naturaleza de la *mónada*, entonces mente y *mónada* es lo mismo.

Pero ¿qué son las percepciones para Leibniz? En el párrafo 14 de la “Monadología”:

“El estado pasajero que comprende y representa una multitud en la unidad, o substancia simple, no es otra cosa que lo que se llama percepción...”⁴

Por otra parte, Leibniz utiliza el término *entelequia* en sinonimia del término *mónada*, ya que para él, las entelequias son substancias simples o *mónadas* creadas porque contienen cierta perfección, *entelequia* del griego *entelés* que significa perfecto, esto lo hallamos en el párrafo 18 de la “Monadología”:

“Se podría dar el nombre de Entelequias a todas las substancias simples, o Mónadas creadas, porque tienen en sí mismas una cierta perfección, hay en ellas una suficiencia que las convierte en fuentes de sus acciones internas y, por decirlo así, en Autómatas incorpóreos.”⁵

Ahora bien, las *mónadas* son substancias inmateriales al modo de mentes o almas con la capacidad de representarse el mundo, así como también, unas a otras. Esto es, cada *mónada* es un reflejo del universo desde un determinado punto de vista y el universo está compuesto por un número infinito de *mónadas*, todas diferentes entre sí con grados de perfección y actividades distintas. Para Leibniz, los vegetales o simples seres vivos, los animales y los humanos tienen *mónadas* y percepciones y, a esta concepción de que en todos los seres hay mentes, se le conoce como *pampsiquismo*.

Retomemos la línea explicativa de percepción en Leibniz; él nos dice primeramente, que la percepción es la representación de la multitud de las cosas en uno, es decir, la representación del mundo exterior en la interioridad de la

mente, la *mónada* tiene la capacidad de representarse el universo en su propia unidad; después, nos habla de un elemento facultativo que él llama *apetición*, que en resumen, es el deseo, porque nos lo explica como el fundamento interno que da el cambio de una percepción a otra y hay que entender a la *apetición* dependiente de la percepción ya que sin ésta no sería la otra; y por último, nos habla del término *apercepción* que es la conciencia, siendo ésta diferente a la percepción, ya que la percepción es la representación de las cosas externas en el interior de la *mónada*, y la *apercepción* o conciencia, por su parte, es el conocimiento reflexivo de dicha representación y, cabe destacar, que la *apercepción* es propia de las *mónadas* espirituales, es decir, de las *mónadas* propias del ser humano. Para fundamentar lo dicho, citamos una obra que nos guio y ayudó al mejor entendimiento de los manifiestos leibnizianos para el desarrollo adecuado del presente apartado⁶:

“Respecto de la noción de percepción cabe señalar varios puntos. En primer lugar, Leibniz la caracteriza como la representación o expresión de muchos en uno, es decir como la representación de la multitud de las cosas en la unidad de la mónada; y asimismo es la representación de la variación externa en lo interno, esto es, la representación del mundo externo en la interioridad de la mente. En segundo lugar, Leibniz distingue entre percepción y apetición (appétition), que define como la acción del principio interno que produce el cambio o paso de una percepción a otra, de tal manera que podemos entender que la facultad apetitiva es dependiente de la facultad perceptiva, ya que sin la segunda no se daría la primera. En tercer lugar, Leibniz también distingue entre percepción y apercepción (apperception), siendo ésta lo mismo que la conciencia, es decir, mientras que la percepción es el estado interior de la mónada que representa las cosas externas, la apercepción o conciencia es el conocimiento reflexivo de este estado interior; además la apercepción solamente es propia de las mónadas espirituales.”⁷

Como habíamos dicho, Leibniz divide en su pampsiquismo a las *mónadas* en tres tipos:

1.- **Mónadas desnudas o entelequias simples:** poseen sólo percepciones inconscientes, confusas o indistintas, y son principio de acción de los vegetales.

2.- **Almas:** tienen percepciones distintas y memoria y son principio de acción de animales y bestias.

3.- **Almas racionales o espíritus:** dotadas de conciencia y de razón, y son principio de acción de los seres humanos.

Hasta aquí quedan asentados los principios leibnizianos que fundamentan la habilitación de su teoría; tenemos el concepto de *mónada* (unidad sin partes y sin extensión), substancia, *entelequia* o mente, como principio de fuerza y acción, las cuales están clasificadas según sus grados de perfección y actividad, así como también, tenemos que la naturaleza de las *mónadas* es que son de carácter representacional porque poseen percepciones y, asimismo, tenemos los términos de percepción, *apetición* y *apercepción*. Por lo que, ahora es preciso mencionar que en la concepción de Leibniz, existe una *entelequia* dominante presente en los seres, esto es, cuando Leibniz refiere a alma, espíritu o *entelequia* como *mónada* de algún ser vivo, sea vegetal, animal o ser humano, lleva intrínseca la connotación de que dicha *mónada* es la *entelequia* dominante, porque los componentes del cuerpo vivo, a su vez, contienen otros vivientes, cada uno también con su *entelequia* dominante, pero dichas *entelequias* dominantes del cuerpo vivo están subordinadas a la *entelequia* dominante de su propio todo, por ejemplo, el ser humano en Leibniz, está compuesto por su alma racional (*entelequia* dominante), su cuerpo, el cual tiene almas sensitivas (éstas

subordinadas a la *entelequia* dominante, es decir , al alma racional), y órganos corporales.

Leibniz nos presenta un constructo metafísico del hombre, en el que primeramente está formado por su alma racional, la cual es su *entelequia* dominante; por su cuerpo que tiene almas sensitivas las cuales tienen su propia *entelequia* dominante pero están subordinadas al alma racional porque ésta es la *entelequia* dominante en el ser humano, así como también, por órganos corporales.

Ahora bien, cabe señalar que en la teoría de la percepción de Leibniz, hallamos la noción de las pequeñas percepciones que tiene el hombre, estas percepciones son percepciones confusas porque son percepciones sin *apercepción* o conciencia, pero ¿cómo se nos podrían presentar percepciones sin *apercepción* o conciencia? Según Leibniz, el ser humano presencia un sinnúmero de percepciones de las cuales no es consciente, aunque sí presentan modificaciones en el alma, las cuales no *apercibimos* porque son muchas y muy pequeñas o porque estas modificaciones están muy unidas y no las distinguimos. No obstante, para Leibniz estas percepciones sin *apercepción* que se nos presentan tienen gran valor trascendental en nuestra vida, en un sentido psicológico. No confundamos la idea de percepciones sin *apercepción* o conciencia, no porque sean percepciones pequeñas sin *apercepción* son irracionales, desde la estructura leibniziana, todas las percepciones humanas se dan bajo la luz del alma racional por lo que, en el hombre no puede haber percepciones irracionales.

Con base al tejido conceptual leibniziano hasta aquí abordado, entramos directamente al problema de la relación mente-cuerpo en Leibniz. Iniciamos por confrontar los puntos de articulación de este problema; las mentes piensan (poseen percepciones) y los cuerpos (que no son sustancias) no piensan, entonces ¿cómo se puede llevar a cabo una relación entre los procesos mentales inmateriales y los procesos corporales materiales? Para comenzar a analizar este problema, es menester plantear una máxima leibniziana manifestada en el párrafo 7 de la “Monadología”, la cual nos dice que *las mónadas no tienen ventanas*, esto es, nada puede entrar o salir de ellas, las *mónadas* en tanto que son independientes, no tienen otro operante causal, su actividad y sus cambios están en sí mismas, todo en ellas, nace en ellas mismas.

Bajo la luz de este argumento, inferimos que es imposible concebir una relación de causalidad entre la mente y el cuerpo, y es necesario denotar que ésta es la premisa de la teoría leibniziana; él no concede interacción causal entre la mente y el cuerpo y para resolver esta aporía propone la teoría de la “armonía preestablecida”.

Partimos de la idea de un estricto paralelismo para que se lleve a cabo la correspondencia que existe entre la mente y el cuerpo y, dicho paralelismo consiste en la armonía preestablecida que ha hecho Dios desde el momento de la creación de las almas y los cuerpos; en términos leibnizianos, Dios es la única *mónada* increada y todas las demás sustancias o unidades reales, es decir, todas las demás *mónadas*, así como también los cuerpos, son creados por Dios y Dios es el que ha hecho a cada *mónada* sin ventanas, esto es, todo nace del

propio fondo de las *mónadas*, nada puede entrar o salir de ellas (excepto por la omnipotencia de Dios), con una perfecta correspondencia con las cosas exteriores.

“Pero en las substancias simples no hay sino una influencia ideal de una Mónada sobre otra, la cual no puede tener su efecto más que por la intervención de Dios, en tanto que en las ideas de Dios una Mónada pide con razón, que Dios, al regular las otras desde el comienzo de las cosas, la tenga en cuenta. Porque como una Mónada creada no puede tener una influencia física sobre el interior de otra, sólo por este medio una puede ser dependiente de otra.”⁸

Cabe reiterar, que las percepciones internas del alma se les dan por su propia naturaleza, por su propia constitución representativa que le fue otorgada desde su creación.

Para fundamentar lo dicho, Citemos:

“Una vez establecido que ninguna verdadera substancia (mónada) puede recibir algo de fuera, salvo mediante la omnipotencia divina, es preciso decir que Dios ha creado cualquier unidad real (mónada) de modo que todo en ella nazca de su propio fondo, con una perfecta espontaneidad respecto de sí misma y al tiempo con una perfecta conformidad con las cosas de fuera. En el caso del alma humana, las percepciones internas al alma misma, que no están ni en el cerebro ni en partes sutiles del cuerpo, le suceden por su propia constitución original, es decir, por la naturaleza representativa que le ha sido dada desde su creación.”⁹

Observemos que en esta cita encontramos la renuencia de Leibniz para aceptar la idea de algún operante causal situado en el cuerpo, es decir, niega categóricamente la tesis cartesiana respecto a la glándula pineal y a los espíritus animales, explicándonos que la correspondencia dada entre mente y cuerpo es establecida por Dios desde la creación de éstos, es decir, están mutuamente en perfecta sincronía desde el momento de su creación y su relación no es causal, sino paralela.

Leibniz nos brinda una explicación de la correspondencia mente-cuerpo, a partir de un marco metafísico, él sostiene que desde la creación de las *mónadas*, con su naturaleza representativa del universo, están en perfecta conformidad con su propio cuerpo (dicha conformidad es producida por Dios), en el párrafo 62 de la “Monadología”:

“Por tanto, aunque cada Mónada creada representa el universo entero, representa más distintamente el cuerpo que le afecta particularmente, y del cual constituye la Entelequia. Y como este cuerpo expresa todo el universo por la conexión de toda la materia en lo lleno, el Alma representa, por consiguiente todo el universo al representar al cuerpo que le pertenece de una manera particular.”¹⁰

Esta explicación también se extiende a la comunicación que prevalece entre las *mónadas*, la representación que tiene cada *mónada* respecto a sus propias leyes, coincide con la representación de otras *mónadas*, en sentido proporcional, ya que aunque las representaciones no sean exactamente iguales entre una y otra *mónada*, si hay un sentido de proporción en dichas representaciones, por ejemplo, sucede como cuando varias personas leen un mismo libro y cada una de las personas tiene su propia visión y percepción del contenido del libro, aunque éstas no sean exactamente iguales entre los lectores sí ocurre un entendimiento entre ellos, lo mismo sucede entre las *mónadas*, cada una con su propia representación y percepción de algo, pero guardando una proporción con la representación y la percepción de otras *mónadas*.

Continuamos con la explicación de la correspondencia mente-cuerpo según Leibniz; él recurre al ejemplo malebranchiano de los dos relojes perfectamente sincronizados, aunque no existe causalidad entre ambos, están en perfecta conformidad y armonía y, esta sincronía perfecta queda asegurada para siempre,

ya que es establecida por Dios desde la creación de las mentes y los cuerpos y es por esto que recibe el nombre de armonía preestablecida, en la “Monadología”:

“Dado que ninguna Mónada puede ejercer ni sufrir acción sobre otra, Dios dispone todas las acciones y reacciones de ellas desde el principio, de tal manera que la acción de cada Mónada está acordada con todas las demás del universo...Esta teoría es la de la armonía preestablecida.”¹¹

Por otra parte, es menester precisar que uno de los principios de la teoría de la armonía preestablecida, es concebir la idea de que los cuerpos actúan como si no poseyeran almas, y por su parte, concebir que las almas actúan como si no poseyeran cuerpos, pero siempre en perfecta conformidad, Citemos:

“Para Leibniz, la unión o conformidad del alma y el cuerpo orgánico consiste en que el alma sigue sus propias leyes y el cuerpo también las suyas coincidiendo en virtud de la armonía preestablecida. Según esta tesis, los cuerpos obran como si no hubiera almas, y las almas obran como si no hubiera cuerpos, y unos y otras obran como si influyesen entre sí. La explicación es metafísica y recurre al Dios creador que ha armonizado desde un principio almas y cuerpos. Leibniz aclara esta explicación, como es bien conocido, mediante el ejemplo de los dos relojes que coinciden perfectamente. Dos relojes perfectamente sincronizados lo están, según Leibniz, mediante uno de los tres siguientes recursos. 1) se influyen mutuamente, 2) existe un hábil artesano que los ajusta y hace coincidir en cualquier momento, y 3) han sido fabricados con tanta arte y precisión que su coincidencia queda asegurada para siempre. Leibniz propone poner el alma y el cuerpo en lugar de los dos relojes. Entonces la vía de la influencia mutua es la de la filosofía vulgar, la vía de la asistencia continua del Creador es la del sistema de las causas ocasionales, y la tercera vía es la de la armonía preestablecida, que defiende que Dios ha hecho, desde el comienzo, cuerpos y almas de tal manera que, no siguiendo unas y otras sino sus propias leyes, se ajustan entre sí como si hubiera una influencia mutua o como si Dios interviniera constantemente.”¹²

Con esto, arribamos al aserto metafísico de que Dios ha programado desde el principio las mónadas y los cuerpos, para que siempre exista una perfecta sincronía entre ellos y esto da la apariencia de interacción, pero es pura apariencia, ya que como vimos, en Leibniz es imposible concebir interacción causal entre mente y cuerpo.

Cabe destacar, que para las ciencias cognitivas de hoy, Leibniz dejó un legado primordial en su teoría respecto a la relación mente-cuerpo, dicho legado es que él concibió a la mente como representacional, y la naturaleza representativa de las mónadas es la pieza clave para explicarnos el vínculo entre la mente y el cuerpo, ya que la *mónada* al representarse su propio cuerpo se vincula con él, y es a través del cuerpo que la *mónada* puede tener un punto de vista del universo, y con esto la *mónada* se representa la totalidad del universo según su percepción.

Es necesario resaltar que la representación que ocurre en el interior de cada *mónada* está regulada por Dios y se da en virtud de un acuerdo que Dios ha establecido en todas las sustancias desde el momento de la creación, es decir, de la armonía preestablecida, y en ella encontramos la regulación de la sincronía perfecta del vínculo entre la mente y el cuerpo, así como también, encontramos el orden de la comunicación entre las *mónadas*.

A manera de conclusión del presente apartado, queremos subrayar la importancia y trascendencia que brindó Leibniz a partir de su teoría respecto al problema mente-cuerpo, siendo que en su época no existían los avances neurofisiológicos que prevalecen en la actualidad y es en su marco racionalista donde se rastrea el principio de la mente como representacional, esto es una de las premisas que da pie a las discusiones de hoy, las cuales se dan bajo la luz de la corriente llamada: Monismo materialista, abordada en el siguiente capítulo.

Como vimos en el desarrollo del presente apartado, Leibniz derroca la teoría cartesiana y la teoría malebranchiana respecto al problema mente-cuerpo, y lo

hace arribando a un principio metafísico en el que Dios establece, desde la creación de las mentes y los cuerpos, un estricto paralelismo, o bien, una perfecta sincronía entre ambos, y dicha sincronía es permanente la cual, nos da la explicación de la relación existente entre la mente y el cuerpo, según Leibniz.

Es necesario destacar, que el presente apartado se desarrolló encauzado, únicamente, a extraer la tesis leibniziana respecto al problema mente-cuerpo, ya que en él encontramos un universo de conceptos concatenados para la explicación de sus propios principios y el análisis de cada uno de ellos nos desviaría a problemas no correspondientes del marco de la filosofía de la mente respecto al problema mente-cerebro, así como también, consideramos que esto sería una labor titánica la cual debe dejarse en manos de trabajos especializados en profundizar en el estudio de la filosofía leibniziana, así que nos enfocamos exclusivamente a abstraer el tejido conceptual y explicativo respecto al tema que compete al presente trabajo de investigación.

Notas:

- 1.- Leibniz, *Monadología*, 1972, Ed. Aguilar, Argentina, p. 25.
- 2.- *Ibíd.*, p. 35.
- 3.- *Ibíd.*, p. 25.
- 4.- *Ibíd.*, p. 29.
- 5.- *Ibíd.*, p. 31.
- 6.- Ésta es una edición que conjunta la colaboración de más de treinta especialistas en Leibniz y, con respecto a Leibniz y la Filosofía de la mente son cinco autores: Pascual F. Martínez-Freire, Juan J. Padial, Laura Estefanía Herrera Castillo, Berta M. Pérez y José Miguel Hernández Mansilla.
- 7.- Sánchez Rodríguez Manuel, Rodero Cilleros Sergio (Eds.), *Leibniz en la filosofía y la ciencia modernas*, 2010, Ed. Comares, Granada, p.255.
- 8.- Leibniz, *Monadología...op. cit.*, p. 43.
- 9.- Sánchez Rodríguez, *Leibniz...op. cit.*, p. 258.
- 10.- Leibniz, *Monadología...op. cit.*, p. 47.
- 11.- *Ibíd.*, p. 43.
- 12.- Sánchez Rodríguez, *Leibniz...op. cit.*, p. 260.

Capítulo III:

Aportación de la teoría del Monismo materialista al estudio del problema mente-cerebro

3.1. Monismo Materialista Reduccionista.

El monismo sostiene que existe sólo una sustancia o una realidad para la explicación de las demás cosas, el materialismo nos dice que dicha sustancia única es lo físico, y el reduccionismo afirma que todo suceso mental debe ser reducido, en su vocabulario y en su metodología, a términos físicos. Con esto tenemos que el Monismo materialista reduccionista, respecto al problema mente-cerebro, propone que todo hecho mental debe ser reducido a una explicación física, cerebral.

Ahora bien, es menester mencionar que la corriente monismo materialista reduccionista fue fuertemente influenciada por el Círculo de Viena a principios del siglo XX, quien proponía que todas las ciencias había que reducirlas a la ciencia física, es decir, explicar todo en términos físicos, reducir el vocabulario y la metodología de todas las ciencias a una sola, a la física, y de esto brotaría la unificación de las ciencias.

El monismo materialista reduccionista propone una metodología de cómo debe hablarse de lo mental, es decir, plantea una nueva forma de cómo abordar lo referente a sucesos mentales para darles una explicación. El principio que define a la teoría monista materialista reduccionista es negar que la mente sea distinta del cerebro y trata de explicar los fenómenos mentales en términos físicos o

biológicos. Esta teoría sostiene que sólo existe lo físico, y al comulgar con la idea de que la mente es algo físico, o bien, que lo mental se reduce a lo cerebral, se arguye intrínsecamente entonces que la mente es espacio-temporal, es un aspecto localizado e identificable en el cerebro.

Los materialistas reduccionistas no niegan que pensamos, sino, lo que sostienen es que dichos pensamientos y todo lo que integra nuestra vida mental es una serie de acontecimientos físicos, y su versión más moderna nos dice que todo lo mental se explica por procesos electro-químicos del cerebro, es decir, lo mental lo reducen a una explicación física situada en el cerebro.

La exposición más concreta de la corriente monismo materialista reduccionista la hallamos en la Teoría de la Identidad mente-cerebro y el Materialismo Eliminativista respectivamente, las cuales retomaremos a continuación para el desarrollo del presente apartado, ya que, cuyo contenido refiere a las posibles respuestas que han brotado de las últimas discusiones en torno al problema mente-cerebro.

3.1.1. Teoría de la identidad mente-cerebro (T.I)

En el presente apartado buscamos explicar la gran aportación de la Teoría de la Identidad mente-cerebro (T.I.), la cual es en principio, la identificación de una correlación de referencia entre los eventos mentales y los eventos cerebrales, así como también, la distinción de dos vocabularios, el mental y el cerebral.¹

La llamada Teoría de la Identidad surge en 1960 por el rechazo del dualismo en torno al problema mente-cerebro, buscando una re-conceptualización del término

“mente”. Es desarrollada principalmente por dos filósofos australianos: J.J.C. Smart y D. Armstrong². El fundamento de la T.I. es defender que los procesos y estados mentales son idénticos a procesos y estados cerebrales, en otras palabras, nos dice que todo acontecimiento mental es completamente identificable con acontecimientos o estados cerebrales. Así, si siento dolor (estado mental), necesariamente estoy en un estado de descarga eléctrica (estado cerebral).

Ahora bien, la T.I. nace de la búsqueda de dos explicaciones; por una parte una postura ontológica que concibe que nuestra vida mental está hecha de una sola realidad o sustancia, o sea, la material o física; y por otra parte, una postura metodológica que concibe la reducción del vocabulario mentalista a un vocabulario neurofisiológico o físico. El manifiesto central de la T.I. es que los eventos mentales son idénticos a los eventos que ocurren en el cerebro o en el sistema nervioso central, pero esa identidad no es de significado, esto es, mente no significa cerebro, sino que existe una identidad de correlación, como por ejemplo, también ocurre en la identidad de correlación que hay entre el término agua y H₂O, o bien, que la luz es una descarga eléctrica, en ambos ejemplos hay una identidad de correlación, la cual explicamos posteriormente, por lo que, tomando esto como premisa entonces, tenemos que las sensaciones y los eventos o procesos cerebrales están correlacionados, los cuales serían explicados por la neurofisiología.

Existen varios tipos de identidad, los que aquí nos importa destacar son los llamados: identidad empírica e identidad de referencia, explico; las identidades empíricas se dan por la experiencia, es decir, para conocerlas necesito

experimentarlas para saber si son o no son, por ejemplo, el agua es H₂O, pero si yo no tengo el conocimiento de que la fórmula química del agua es H₂O, no sabría que el líquido que yo conozco como agua es H₂O, o bien, podría ser también, que yo veo un líquido que en apariencia parece agua, pero tendría que probar u oler dicho líquido para saber que en realidad es agua o que no es agua, tendría que experimentar dicho líquido para saber si es o no es agua, por lo que las identidades empíricas son contingentes, pueden ser o no ser.

Por otra parte, tenemos las identidades de referencia, las cuales pueden tener dos nombres para referirse a la misma cosa, es decir, la referencia es la misma pero el nombre no es el mismo, retomo el ejemplo de agua es H₂O, al mismo líquido con las mismas características lo puedo llamar de dos formas: agua, o bien, H₂O, es la misma referencia pero con nombre diferente.

La forma lógica de la T.I. es de identidad empírica y de identidad de referencia, ya que a los sucesos o procesos mentales les puedo llamar sucesos o procesos neuronales o cerebrales, refiriendo a lo mismo, ontológicamente la única realidad, refieren a un mismo evento aunque el nombre sea diferente; y por su parte, para conocer si esta identidad de referencia es verdadera entre eventos mentales y eventos cerebrales es necesario recurrir a los factores empíricos de la neurofisiología. Con esto llegamos al aserto de que la T.I. no perseguía erradicar el vocabulario mentalista, sino diferenciar el vocabulario mentalista del vocabulario neurofisiológico para referenciar al mismo evento. Por ejemplo, para la T.I., si estoy en un estado de dolor, entonces a dicho estado, lo puedo llamar también

descarga eléctrica en el sistema nervioso central, le puedo dar dos nombres diferentes al mismo estado.

Recordemos que para la T.I. no es una identidad de significados, es decir, la T.I. le puede llamar de dos formas distintas al mismo evento, pero no porque signifiquen lo mismo, sino porque refieren al mismo evento, esto es, se le llama al mismo evento con vocabulario mentalista o con vocabulario físico o cerebral. Hablamos de la distinción de dos lenguajes para explicar una sola realidad, por lo que la distinción de esos dos lenguajes es fundamental ya que, una es desde el lenguaje mental y la otra es desde el lenguaje cerebral, por ejemplo: el evento que sucede cuando una persona corre se puede explicar desde los dos lenguajes, el mental y el físico o cerebral; el primero nos diría que la persona corre porque tiene prisa de llegar al lugar de su trabajo, ya que siente la angustia de que si no llega a tiempo pierde el día de trabajo y se lo descuentan de su sueldo, provocándole esta situación un gran estrés; y por su parte, la explicación que nos ofrecería el lenguaje cerebral sería que cuando el sujeto corre segrega una serie de sustancias químicas como la endorfina, adrenalina, a la vez que los movimientos de los músculos generan transpiración, etc.. Observemos como las dos explicaciones no significan lo mismo pero sí refieren al mismo evento.

Es importante no perder de vista el armazón conceptual de la T.I., recordemos que el punto central de su tesis sostiene que los estados mentales son estados cerebrales, por lo que se pueden identificar todos los estados mentales con procesos cerebrales, existe una correlación entre ambos, la cual no es de significado, sino, de referencia.

Cabe destacar, que en el presente apartado nos dimos a la tarea de extraer el fundamento de la T.I, ya que dicha teoría es posteriormente evolucionada y revolucionada por diferentes autores, así como también, fue una teoría muy criticada por los huecos fenomenológicos que deja al descubierto sin darles explicación alguna, esto es, la T.I. no aborda el tema de la experiencia subjetiva propia existente en cada uno de nosotros, a lo que se le llama los *qualia*, es decir, la T.I. trata de aportar una explicación de correlación a través de identidades de referencia y no de significado entre los eventos mentales y los eventos cerebrales, aseverando que los procesos mentales son los procesos cerebrales, pero ¿qué ocurre con la experiencia subjetiva y el acceso privilegiado en primera persona que tenemos a nuestros propios pensamientos? Esto es un problema que no resuelve la T.I., por lo que los filósofos posteriores al surgimiento de esta teoría, al tratar de resolver el problema de los *qualia*, modifican el armazón argumentativo de la T.I. y dan inicio a una nueva corriente llamada “Funcionalismo”, la cual retomamos en el subcapítulo 3.2.

Es menester exponer al lector nuestros motivos por los cuales dejamos hasta aquí la explicación de la T.I. ya que éstos son los primeros argumentos que nos brinda, siendo el fundamento esencial que da pie a las siguientes discusiones las cuales modifican el extracto sustancial de dicha teoría y adoptan nuevos nombres, como lo es el llamado “funcionalismo”.

Por ejemplo, hay un autor llamado F. Jackson que en 1991 aporta una de las críticas más fuertes hacia la simplicidad de la T.I. respecto a los problemas de los *qualia*. Él nos da un ejemplo de una neurocientífica del futuro llamada María³,

quien conoce todos los procesos físicos de la neurología de la visión, pero ella ha habitado toda su vida en un cuarto blanco y negro y no conoce, en experiencia propia, otro color que no sea el blanco, el negro o distintas tonalidades del gris. Con el tiempo, María conoce toda la información física acerca del significado de ver el color rojo, sin embargo, ella nunca ha visto el color rojo. Un día María logra salir del cuarto bicromático, blanco y negro y ve un camión de bomberos de color rojo. Según Jackson, María conoce algo nuevo, ahora conoce lo que se siente ver el color rojo, cómo es ver el color rojo, a pesar de que ella tenía toda la información física de la visión del color rojo no tenía la experiencia subjetiva de lo que es ver el color rojo. Con esto, Jackson quiere probar que aunque se tenga toda la información a nivel neurofisiológico de algo, siempre quedarán fuera los *qualia* o la experiencia subjetiva de esa experiencia mental, es decir, la parte fenomenológica de los eventos mentales.

Como vemos, la T.I. deja fuera algo muy importante en el ámbito mental, lo fenomenológico, es decir, los *qualia* o la experiencia subjetiva, por lo que no se le puede justificar con los principios que aporta, sin embargo, es importante decir que a partir de las reflexiones que hacen los autores de los argumentos de la T.I. es como arguyen el inicio de nuevas teorías pretendiendo dar posibles respuestas al problema mente-cerebro.

Queda asentado que la gran aportación de la T.I. al problema mente-cerebro fue respecto a la correlación de referencia que existe entre los procesos mentales y los procesos cerebrales, así como también, la escisión de dos vocabularios, el mental y el cerebral⁴. Como vemos, la T.I. apostaba fuertemente al desarrollo de la

neurofisiología ya que es a partir de ella como quiere explicar todos los eventos mentales, pero es en sus propios argumentos donde hallamos que la parte fenomenológica queda totalmente fuera de las pretensiones explicativas de la T.I.

Notas:

1.- Para el desarrollo de este apartado, tomamos como base tres obras de autores especialistas en las discusiones actuales en torno a la Filosofía de la mente, en quienes encontramos de una manera asequible los argumentos centrales de la T.I. en su búsqueda de dar una posible respuesta al problema mente-cerebro:

a) Braun, Ricardo, *¿Qué soy yo? Una introducción a la filosofía de la mente y de la psicología*, 2009, Ed. Universidad de Lima, Perú.

b) Priest, Stephen, *Teorías y filosofías de la mente*, 1991, Ed. Cátedra, España.

c) William, Bechtel, *Filosofía de la mente, una panorámica para la ciencia cognitiva*, 1991, Ed. Tecnos, España.

2.- En Priest Stephen, *Teorías...op. cit.*: Armstrong, D., *A Materialist Theory of the Mind*, 1970, Londres; Smart, J.J.C., *Sensations and brain process*, en Borst, 1970.

3.- Ejemplo retomado de: Gertler, Brie, *Consciousness and Qualia cannot be reduced*, en R. Stainton (ed.), 2006, *Contemporary Debates In Cognitive Science*, Malden Massachusetts: Blackwell Publishing, p. 212.

4.- Consideramos necesario manifestar que en el presente apartado no abordamos citas textuales porque en la exposición general presentada en sus líneas esenciales de la T.I., estimamos el mejor entendimiento de ella, ya que los autores al retomar la T.I. nos brindan la explicación de las teorías posteriores que surgieron a partir de ella.

3.1.2. Materialismo eliminativista

El materialismo eliminativista es la postura más extrema del materialismo reduccionista ya que propone la eliminación total del vocabulario mentalista sustituyéndolo por un vocabulario proporcionado por las neurociencias y esto es porque en inicio niegan la existencia de eventos mentales, lo único que existe para ellos son los procesos cerebrales, de esto que infieran y persigan la eliminación del vocabulario mentalista.

Un fundamento fuerte de estos teóricos es la negación total de la existencia de creencias, sensaciones, deseos, intenciones, entre otros eventos mentales, a lo que se conoce como *actitudes proposicionales*. Se llaman actitudes proposicionales porque son verbos intencionales que van direccionados a una proposición, en Ricardo Braun:

“Una actitud proposicional es un estado mental relacional que conecta a una mente con una proposición. Se dice que es una actitud porque implica que una persona puede tener diferentes estados mentales dirigidos hacia una proposición, por ejemplo creer, desear, esperar. Todos estos verbos que representan estados mentales son verbos llamados intencionales. Lingüísticamente, las actitudes proposicionales contienen un verbo intencional, una cláusula <<que>> y una proposición. Por ejemplo, tenemos las siguientes dos actitudes proposicionales:

1. *Sara creía que le tocaba clase de psicología en el pabellón de Letras.*
2. *Jimena quería que fuera sábado.”¹*

Los teóricos del materialismo eliminativista rechazan la existencia de dichas actitudes proposicionales por su vinculación directa con el lenguaje cotidiano y de sentido común, así como también, porque por su propia naturaleza no forman parte de un vocabulario científico, lo que las hace inapropiadas para la formulación de una explicación científica respecto a los eventos mentales por lo que, clasifican a las actitudes proposicionales como pertenecientes a una protociencia conocida

como psicología de sentido común, cuyo contenido y propuestas son anulados por completo por los materialistas eliminativistas, de hecho, estos críticos se refieren siempre de una manera peyorativa hacia ella.

Ahora bien, los eliminativistas sostienen que los estados mentales no existen porque no aluden a nada, lo único que existe en realidad son los estados cerebrales y apuestan por el desarrollo de la neurociencia para que sea bajo sus términos como nos expliquemos lo que hoy encerramos en el marco de lo mental. El eliminativista considera que hablar con vocabulario mentalista es tan ridículo como cuando antes se hablaba de posesiones demoniacas y fue con el desarrollo de la ciencia que a dicho evento hoy lo conocemos como epilepsia, lo mismo ocurrirá con el desarrollo de la neurociencia, necesariamente barrerá con la terminología primitiva que engloba todo lo referente a lo mental.

Es importante no perder de vista que para la concepción eliminativista los estados de deseo, creencia o cualquier otra actitud proposicional o estado mental, simplemente no existen por lo que no hay ningún tipo de correlación con procesos físicos; homologándolo con el ejemplo de la posesión demoniaca, no hay posibilidad alguna de identificar tal posesión con los procesos físicos reales que conlleva la epilepsia, ya que lo llamaban posesión demoniaca por una ignorancia fisiológica que prevalecía en aquél tiempo, como también lo eran las brujas o la alquimia antigua al inicio de la química elemental.

Bajo este armazón conceptual, se sigue que como no existen las causas mentales, entonces, sólo existen causas neurales o cerebrales. Los

representantes más sobresalientes del materialismo eliminativista son Paul M. y Patricia S. Churchland, quienes defienden que todo panorama mental es inadecuado y nos desvía innecesariamente de la investigación sobre el comportamiento humano.

Paul Churchland en Ricardo Braun:

“[E]s la tesis que nuestra concepción común de los fenómenos psicológicos constituye una teoría radicalmente falsa, una teoría tan fundamentalmente defectuosa que tanto los principios y la ontología de tal teoría eventualmente serán desplazadas, en vez de suavemente reducidas, por una neurociencia completa. Nuestra comprensión común y aun nuestra introspección será entonces reconstituida dentro del marco conceptual de una neurociencia completa, una teoría que podemos esperar sea mucho más poderosa que la psicología de sentido común que desplaza, y sustancialmente más integrada dentro de la ciencia física en general (1991:601).”²

Nos dice Churchland que a la larga dejaremos de utilizar un vocabulario mentalista, de creencias y deseos para sustituirlo por completo por explicaciones neurocientíficas.

Con esto tenemos una reducción ontológica ya que, a saber, en términos eliminativistas, sólo existen los eventos y procesos cerebrales o neurales y, bajo esta concepción no hay ningún tipo de relación entre lo mental y lo cerebral, porque sencillamente, lo mental no existe, podemos explicar el comportamiento humano sólo a través de términos cerebrales.

Hay autores que defienden el eliminativismo como lo es Feigl (1958-1967) al proponer que, como los fenómenos mentales no pueden identificarse precisamente con eventos cerebrales entonces, es mejor hablar únicamente en términos y conceptos físicos, apelando al desarrollo de la neurociencia. Por su parte, también tenemos a Paul Feyerabend³ que entre 1963 y 1970 llegó a la

misma conclusión que Feigl, proponiendo el abandono del lenguaje mentalista. Asimismo, en esta línea hallamos a Rorty, quien en sus principios coincide con Feyerabend, al manifestar que le es intrínseco al desarrollo de la ciencia la introducción de un nuevo vocabulario para referirnos a lo mismo que anteriormente nos referíamos con otro vocabulario por lo que le da cabida al eliminativismo, así como también, trata de determinar el porqué provoca tanto escozor desembarazarnos de un lenguaje mentalista para permitir la entrada de un lenguaje neurocientífico, a lo que responde que es por la falta de practicidad de abandonar un lenguaje ordinario para adquirir uno propiamente científico.

Para 1979, Rorty diferencia su teoría de la de Feyerabend, diciendo que es más importante saber cómo es que tenemos conocimiento acerca de los eventos mentales, que saber qué son los eventos mentales. Rorty ofrece una respuesta a esto, arguyendo que conocemos nuestros eventos mentales porque tenemos acceso privilegiado a ellos.

Rorty le da tanto peso a la idea de acceso privilegiado a nuestras mentes porque considera que es en ella en la que soportamos la certeza de que hay una naturaleza esencial del hombre.

Con esto arribamos a un problema sustancial del eliminativismo ya que, si la forma como podemos conocer nuestros estados mentales es porque tenemos acceso privilegiado a nuestras propias mentes entonces, es implausible lo que propone el eliminativismo ya que, tendríamos que erradicar una parte del vocabulario que nos explica como seres humanos, es decir, tendríamos que explicar en términos

estrictamente científicos, nuestra cultura, las ciencias sociales y cuestiones definatorias del ser humano.

Es menester mencionar que la propuesta del eliminativismo no fue bien aceptada por parte de los críticos, nunca fue una teoría viable en su totalidad ya que deja muchos huecos argumentativos con respecto a nuestra propia explicación de nuestra racionalidad y más aún de nuestra conciencia, porque sería imposible prescindir del lenguaje popular y mentalista para esclarecernos nuestra propia esencia.

Si erradicamos las categorías mentales, cómo podríamos explicarnos todas nuestras actitudes proposicionales, es decir, los verbos que aluden a estados mentales, que en esencia, consideramos, nos definen como humanos; tendríamos que eliminar los conceptos de sentir, creer, esperar, desear, etc., y por otra parte, la conciencia y los *qualia* tendríamos que explicarlos en términos neurocientíficos, lo cual es utópico. Volvemos al cuestionamiento que surge del siguiente ejemplo: supongamos que examinan de forma directa mi cerebro en el momento que estoy experimentando cierta sensación, los científicos darán una explicación de los cambios neurales que observan, las segregaciones y procesos electro-químicos que ocurren en mi cerebro, pero ¿verían o tendrían acceso a los escenarios mentales que estoy experimentando en ese momento? O bien ¿sabrían definitivamente y explicarían plausiblemente qué es lo que yo estoy sintiendo en ese preciso momento? A mis estados mentales sólo yo tengo acceso privilegiado, y la neurociencia por más que avance no podría explicar la fenomenología de mis *qualia* en términos cerebrales.

Esto nos sumerge en una problemática ya que, el eliminativismo no tiene pretensiones de dar explicaciones fenomenológicas y propone una reducción ontológica en la cual debemos explicarnos todo en términos materiales y físicos.

Pero con este aserto eliminativista dejaríamos de lado algo esencial en el ser humano, es decir, ¿dónde quedarían nuestras experiencias, nuestra conciencia y todo aquello que se deriva de nuestra vida mental? Llegaríamos a una reducción rapaz del ser humano. Dice Ricardo Braun:

“La oferta y pronóstico eliminativistas distan mucho de haberse hecho realidad. Y parte de la razón para que no se cumpla el pronóstico es que el lenguaje sigue siendo esencial en nuestras explicaciones, tanto en la psicología cotidiana como en la psicología científica. Y no por razones de incapacidad de poder ver el mundo en forma material, o por impedimentos técnicos, sino más bien porque el lenguaje no reduccionista permite explicar mejor nuestra complicada vida mental, incluyendo nuestra racionalidad y nuestra conciencia. Querer reducir estas dos realidades a explicaciones neurológicas y de ahí a físicas, sería equivalente a pedir a un economista que explique el flujo de capitales, o la inflación, o el nivel de empleo, a una teoría de la física de partículas. Como dicen Wilson y Keil, haciendo eco de las diferencias en los objetivos y profundidad de una explicación: “tu explicación de por qué llegaste tarde a la casa para comer y la prueba matemática de un teorema tienen poco en común” (1998:140).”⁴

Como vemos, no podemos deshacernos del lenguaje mentalista porque no sabemos cómo hacerlo, a saber, no tenemos otro lenguaje que lo remplace en su totalidad, hablamos de explicaciones esencialmente diferentes.

Ahora bien, como dice E.J. Lowe en su obra “Filosofía de la mente”, el eliminativismo es incoherente en sí mismo, ya que en sus principios sostiene que las creencias no existen, entonces, cómo pueden creer en su propia teoría si las creencias no existen, caen en una antinomia en sus propios fundamentos. No obstante, Lowe nos dice que esta crítica es poco sustancial contra el

eliminativismo, ya que lo que ellos persiguen es solamente que su teoría sea verdadera y “no que sea verdad que él cree lo que la teoría dice.”⁵

Cuando hablamos del término verdad, según Lowe, se lo atribuimos a enunciados, los cuales tienen la facultad de ser verdaderos o falsos y algo puede ser verdadero o falso según un sistema de valores específico y el sedimento de todo sistema de valores es la creencia, ya que se germina en las creencias de una cultura determinada. Explico, si comulgar con la teoría eliminativista implica negar la existencia de las creencias, entonces, negaríamos implícitamente la existencia de verdad y falsedad, lo cual nos arrojaría directamente a una tesis incoherente en su fundamento científico. Lowe lo dice de la siguiente manera:

“Con todo, quizá la posición del materialista eliminativo esté realmente amenazada por la incoherencia en un nivel más profundo. Pues podría ser que la propia noción de verdad esté inextricablemente ligada con las nociones de creencia y otras actitudes proposicionales. Podría mantenerse que a lo que fundamentalmente aplicamos la verdad no es a enunciados o teorías abstractos, sino a creencias. Los enunciados son entidades lingüísticas y como tales son verdaderos o falsos en la medida en la que pueden expresar creencias que sean verdaderas o falsas, pues a menos que un sujeto pensante los pueda interpretar, los enunciados son únicamente cadenas inertes de marcas o sonidos carentes de significado. Si ello fuera así, abandonar la categoría de creencia equivaldría a abandonar implícitamente también las nociones mismas de verdad y falsedad, y con ellas, según parece, la noción misma de argumentación racional, la cual se sitúa en el núcleo mismo del enfoque científico a la comprensión del mundo. El que el materialista eliminativo, en su búsqueda de una teoría científica de la conducta humana, fuera culpable de socavar la propia empresa científica constituiría verdaderamente una gran ironía.”⁶

Observemos como la línea del eliminativista nos lleva a un vacío explicativo del ser humano ya que al aceptar su propuesta, por ende, tendríamos que eliminar los principios de las ciencias sociales, las ciencias humanas y todas las teorías tendientes a hacer comprensiva la estructura definitoria del ser humano que no tengan que ver con la reducción explicativa a términos científicos.

Otra crítica fuerte al materialismo eliminativista es su escasa compatibilidad con la ciencia cognitiva, ya que ésta se basa en fundamentos y categorías mentalistas para su propio avance investigativo, como lo menciona Bechtel en su obra “Filosofía de la mente”:

“El Materialismo Eliminativo, en la medida que recomienda remplazar las explicaciones mentalistas por otras de la neurociencia, tiene implicaciones negativas para gran parte del trabajo en ciencia cognitiva. Gran parte de la teorización en ciencia cognitiva emplea una perspectiva claramente mentalista (Palmer y Kimchi, 1986), que el Materialismo Eliminativo mantiene que es probablemente errónea.”⁷

Así como también, Bechtel nos dice porque el eliminativismo no ha sido acreditado:

“La razón básica por la que el Eliminativismo no ha logrado una aceptación más amplia consiste en que los argumentos mentalistas desempeñan tal papel central en nuestro pensamiento ordinario sobre nosotros mismos, así como en las teorías de las ciencias sociales, que parece imposible que podamos pasar sin ellos.”⁸

A manera de colofón, consideramos que apartarnos del vocabulario mentalista, así como comulgar con la inexistencia de los eventos mentales nos acarrearía una serie de conflictos explicativos acerca de nosotros mismos ya que, erradicamos la existencia de las creencias, deseos e intenciones entre otros procesos que denotan nuestra vida mental, por ejemplo: la voluntad, ¿qué ocurre si concebimos al hombre sin una estructura volitiva? Nos situaríamos en un escenario etéreo, lo cual implicaría dudar también del sentido reflexivo propio del ser humano ya que, la voluntad toma un papel muy importante en la toma de decisiones y para decidir y llevar a cabo la voluntad es necesario un ejercicio reflexivo entonces, estaríamos negando lo que le es inherente al hombre para ser lo que es en esencia.

Sabemos que dicha cuestión da para una discusión muy amplia, sin embargo, lo que aquí compete es denotar uno de tantos intersticios, sin mencionar lo referente a lo fenomenológico, que deja vulnerable a la teoría del materialismo eliminativista, con sus cimientos un tanto endeble.

A pesar de su estructura frágil y blanco de críticas fuertes, el materialismo eliminativista fue uno de los momentos importantes en el desarrollo de la filosofía de la mente respecto al problema mente-cerebro.

Notas:

1.- Braun Ricardo, *¿Qué soy yo? Una introducción a la filosofía de la mente y de la psicología*, 2009, Ed. Universidad de Lima, Perú, p.39.

2.- *Ibíd.*, p.100.

3.- En Priest Stephen, *Teorías y filosofías de la mente*, 1991, Ed. Cátedra. España: Feyerabend, Paul y Maxwell, G. (eds.), *Mind, Matter and Method*, 1966, Minneapolis.

4.- Braun Ricardo, *¿Qué soy yo?...op. cit.*, p. 104.

5.- Lowe E.J., *Filosofía de la mente*, 2000, Ed. Idea Books, España, p. 63.

6.- *Ibíd.*, pp. 63-64.

7.- Bechtel William, *Filosofía de la mente, Una panorámica para la ciencia cognitiva*, 1991, Ed. Tecnos, España, p. 141.

8.- *Ibídem.*

3.2. Monismo Materialista No-reduccionista.

El materialismo no-reduccionista tiene la misma estructura que plantea y propone el materialismo reduccionista, sostiene que no existe algo a parte de lo material, es decir, prevalece el mismo reduccionismo ontológico que hallamos en los reduccionistas pero con la diferencia de que los teóricos no-reduccionistas mantienen el valor de la autonomía del vocabulario referente a categorías mentales y esto es por la dificultad que existe al ejemplificar los eventos mentales, a pesar de que consideran a la mente algo material, defienden que se debe conservar la autonomía de su propio lenguaje.

Como no sabemos exactamente qué son y cómo son los eventos o procesos mentales, entonces el no-reduccionista manifiesta la imposibilidad de erradicar el vocabulario utilizado por la psicología. Como veremos a continuación, el Conductismo lógico y el Funcionalismo materialista, son dos grandes exponentes del materialismo no-reduccionista.

3.2.1. Conductismo lógico.

El conductismo lógico empata con lo que postula en esencia el materialismo no-reduccionista, ya que no cree que exista la mente como algo inmaterial aparte del cuerpo.

La tesis central del conductismo lógico nos dice que hallarse en un estado mental es hallarse en un estado de conducta. Para los conductistas, los estados mentales son conductas o disposiciones a ejecutar dichas conductas, es decir, para estos teóricos la mente es la conducta y este reduccionismo es una teoría lingüística ya

que abre la posibilidad de usar el lenguaje psicológico en nuestro lenguaje. Aducen esto apelando a la traducción de proposiciones con referentes mentales a proposiciones con referentes de conducta o comportamiento observable, dicha traducción se debe llevar a cabo sin que esto conlleve la pérdida de significado, esto es, la traducción lleva intrínseca una equivalencia de significados. Cabe destacar, que es necesaria esta traducción para que cobre sentido el vocabulario utilizado por la psicología, ya que, se traduce a referentes de conducta observable y verificable, es decir, si el lenguaje psicológico no se refiere a la conducta entonces, carecería de sentido para los conductistas lógicos y calificarían a la psicología como una protociencia o pseudociencia.

El conductismo lógico trata de resolver los problemas filosóficos que rodean a la conducta humana usando la lógica y los hechos sobre el lenguaje, es decir, se centra en la semántica del vocabulario mentalista.

Ahora bien, es menester discernir el conductismo lógico del conductismo psicológico; el primero, es una teoría del significado del argot psicológico que persigue dar una posible respuesta al problema mente-cerebro, pretende tener el aserto para poner fin a las discusiones en torno a dicho problema ya que, considera que el problema mente-cerebro no es ontológico sino de errores lingüísticos; mientras que el conductismo psicológico es un método para el estudio del ser humano en donde consideran que la mente es una caja negra de la cual no se puede argüir, por lo que no les interesa ni la introspección, ni los procesos cerebrales. Sus principales exponentes son J.B. Watson y B.F. Skinner; su propuesta fundamental es que la conducta humana puede explicarse a partir del

entorno que le rodea, ya que éste es el conjunto de estímulos que le afecta directamente al sujeto y la conducta es el cúmulo de respuestas a ello, así como también, su interés principal es explicar la conducta humana por medio de las causas que la originan.

Observemos que hay diferencias esenciales entre el conductismo lógico y el conductismo psicológico y, es preciso puntualizar que al conductismo psicológico no le interesa dar una presunta respuesta al problema mente-cerebro, más bien, es un método de estudio que busca aducir qué estímulos causan qué conductas. Entre líneas, podemos notar que el conductismo lógico conlleva en sí una legitimación del conductismo psicológico, porque abre las puertas a una psicología científica, esto es, si la mente es la conducta entonces, su objeto de estudio es observable y obedece al principio de verificación postulado por el positivismo lógico.

En adelante, indagamos bajo la luz de los argumentos propuestos por dos filósofos del siglo XX: Carl Hempel¹, filósofo de la ciencia y positivista lógico, y Gilbert Ryle², filósofo del lenguaje, así como también, tomamos ciertos aspectos del último Wittgenstein³, filósofo austriaco, que coincide con el conductismo lógico.

“Hempel (1905-1997)”

Partimos de la explicación de lo que es el positivismo lógico ya que, el conductismo lógico se origina paralelamente a él, imitando algunas de sus conclusiones para adoptarlas como su propia metodología.

En los años 30's se reúnen en Viena los positivistas lógicos, lo que dio origen al llamado Círculo de Viena, el cual buscaba resolver los problemas filosóficos con vías científicas, o bien, emulando técnicas científicas, esto es, escudriñan sobre qué tiene valor significativo por medio del "Principio de Verificación", el cual plantea que algo es significativo si y sólo si es posible probarlo o refutarlo, cito:

*"El principio de verificación implicaba que una proposición es significativa si y sólo si hay o puede haber algún procedimiento para determinar su verdad o falsedad, es decir, si es posible, al menos en principio, probarla o refutarla."*⁴

Un sustento esencial del principio de verificación es lo observable, es decir, el cauce para determinar si las proposiciones son significativas o no, o bien, si son verdaderas o falsas es por la observación, es decir, pueden ser probadas porque tienen algún atributo observable, externo y manifiesto. Claro que muchas propuestas filosóficas no concordaron con este principio, así que para el positivismo lógico éstas carecían de sentido, no negaba su existencia, simplemente carecía de sentido argüir sobre ellas, por ejemplo: la existencia de Dios o del alma. Cabe destacar, que el positivismo lógico acepta sólo dos modos para verificar si son significativas o no, o bien, la verdad o falsedad de las proposiciones; uno es constituido por las tautologías matemáticas y lógicas, y el otro, por las proposiciones científicas y el sentido común que pueden ser comprobadas por la observación, el cual tomamos como sustento primero ya que es fundamental para la exposición del presente.

Por otra parte, el positivismo lógico propone "el ideal de la unidad de la ciencia", el cual plantea que todas las ciencias debían integrarse para apoyarse en la explicación del mundo natural, idea con la que comulga Hempel, ya que él

contiene por probar que la psicología se puede reducir a una ciencia natural. Recordemos que al positivismo lógico le es propio un reduccionismo, ya que propone que todo fenómeno puede ser explicado por las técnicas de las ciencias naturales o físicas, apelando a la precisión intrínseca de ellas, característica de la cual carece la psicología.

Hempel tiene por objeto legitimar a la psicología reduciéndola a las ciencias físicas, explico, los conceptos psicológicos aluden a eventos mentales, por lo que este vocabulario, en términos conductistas lógicos, carece de sentido porque no es significativo, así que debe ser traducido, sin perder significado, a un vocabulario físico. Para fundamentar lo dicho, citemos:

“Una materia o área científica es reducible a otra si y sólo si es posible traducir a la segunda el contenido teórico de la primera.”⁵

Hempel plantea que toda proposición psicológica puede ser reducida, por medio de la traducibilidad, a proposiciones físicas sin importar lo complicado y extenso que resultaría esto, lo fundamental es que en esta traducción no se pierda el significado del contenido.

“Traducibilidad”

Hempel en apoyo al conductismo lógico habla de la traducibilidad en concordancia con el positivismo lógico de que todas las ciencias terminarían reduciéndose a la física, arguye que la psicología debería traducir el vocabulario mental a un vocabulario observable, y éste sería el vocabulario conductual el cual, paulatinamente, devendría en la física.

Hempel en Ricardo Braun:

“Todas las proposiciones psicológicas que son significativas, esto es, que son en principio verificables, son traducibles en proposiciones que no involucran conceptos psicológicos sino sólo los conceptos de la física. Las proposiciones psicológicas son consecuentemente proposiciones fisicalistas. La psicología es una parte integral de la física (1980: 18).”⁶

La traducibilidad propuesta por Hempel hace referencia a las proposiciones que contienen eventos mentales las cuales, deben ser traducidas a términos observables y físicos, esto es, cualquier enunciado que lleve intrínseco un fenómeno mental debe ser traducido a un enunciado que implique fenómenos físicos o conductuales, para clarificar lo mencionado tomemos un ejemplo de Hempel en Ricardo Braun:

“... “Paul tiene un dolor de muelas”. Aplicando el criterio de verificación positivista, debemos buscar circunstancias que permitan la constatación. La siguiente es la lista de circunstancias verificables citadas por Hempel (1980: 17):

- a. Paul llora y hace gestos de tales o cuales tipos.*
- b. A la pregunta “¿Qué pasa?”, Paul contesta con las palabras “tengo un dolor de muelas”.*
- c. Un examen más cuidadoso revela una muela picada con la pulpa expuesta.*
- d. La presión arterial, los procesos digestivos, la velocidad de sus reacciones demuestran tales y cuales cambios.*
- e. Tales y cuales procesos están ocurriendo en el sistema nervioso central de Paul.*

La lista podría continuar, pero el punto es que cada ítem es un hecho observable del comportamiento y fisiología de Paul. Para Hempel, las cinco proposiciones son hechos físicos. Incluso b, puesto que la vocalización de “tengo un dolor de muelas” es la propagación de las vibraciones del sonido.”⁷

Como vemos, para Hempel todo enunciado psicológico es apto para aplicarle la traducibilidad y reducirlo a enunciados con conceptos físicos, ya que es en éstos donde encontramos las condiciones para que pueda ser verificado, esto es, para Hempel la expresión “Paul tiene un dolor de muelas” es la abreviatura de las formas de la conducta externada por Paul (son enunciados con referentes físicos),

ya que en la mención de los puntos a, b, c, d y e (circunstancias verificables) hallamos el significado de la expresión “Paul tiene un dolor de muelas” y, en el significado de las oraciones está su propio método de verificación.

Hempel considera que las proposiciones psicológicas referentes a contenidos mentales subjetivos, privados y de introspección carecen de sentido porque sucumben al principio de verificación y recordemos que para él son significativas sólo las proposiciones verificables.

Hempel en Priest Stephen:

“Un enunciado del que no se pueda indicar ninguna condición que lo verifique y que, en principio, no pueda ser contrastado, es totalmente vacío de contenido y carente de significado. En un caso tal no se trata de un enunciado propiamente dicho, sino más bien de un <<pseudoenunciado>>; es decir, de una secuencia de palabras construida correctamente desde el punto de vista de la gramática, pero carente de contenido (pág 17).”⁸

El corolario hempeliano respecto a la traducibilidad, lo encontramos en las siguientes líneas:

“Todos los enunciados psicológicos que sean significativos (es decir, verificables en principio) son traducibles a enunciados que no contienen ningún concepto psicológico, sino sólo nociones físicas. Los enunciados fisicalistas. La psicología es una parte integral de la física (The logical analysis of psychology, pa. 18).”⁹

Es menester precisar, que para Hempel el problema ontológico mente-cerebro es un pseudoproblema porque carece de significado y esta vaciedad de significado se lo atribuye a nuestro mal entendimiento del funcionamiento de nuestras nociones psicológicas, es decir, si sometemos las nociones psicológicas a los argumentos del conductismo lógico se terminarían las discusiones en torno al problema mente-cerebro. Él nos dice que debemos darnos cuenta de que la palabra mente es una abreviatura de las formas que aluden a la conducta externa

y manifiesta, esto es, ya no tratemos de explicar la existencia de la mente situándola, homologándola o diferenciándola con el cuerpo, la mente es la abreviatura de formas conductuales. Para hacer inteligible este constructo, Hempel nos brinda una analogía referente a la marcha de un reloj:

“Decir que un reloj <<marcha>> es una manera abreviada de decir que sus partes funcionan correctamente y, en particular, que sus manecillas giran de forma adecuada. Sería un error conceptual sugerir que la marcha de un reloj fuese algo que estuviera por encima o más allá de ese funcionamiento correcto, o sugerir que el funcionamiento del reloj fuese sólo un síntoma o un signo de algo más llamado <<la marcha>> del reloj, que sería aquello en lo que ésta consistiese o el significado real de la misma. Igualmente sería un error preguntarse qué ha pasado con la marcha del reloj cuando todas sus partes observables han dejado de funcionar. Asimismo sería un error del mismo tipo sugerir que las mentes son algo que está por encima o más allá de la conducta corporal; que esta conducta es síntoma o signo de mentalidad, o que pudieran existir las mentes como una especie de residuo una vez que haya cesado de ser toda conducta corporal. Desde la perspectiva de Hempel, estas afirmaciones no son falsas, sino literalmente sin sentido, porque implican usos erróneos de conceptos psicológicos.”¹⁰

Hempel sugiere que caemos en un error conceptual al hablar de mente o eventos mentales y esto ocurre por el mal uso de la función lógica de los conceptos psicológicos, como vemos, la teoría hempeliana es extremada ya que, afirma que es un error hablar ontológicamente del problema mente-cerebro, esto es, ya no debemos preguntarnos si la mente existe, o qué es la mente, o dónde está la mente, para resolver esto debemos aplicar los fundamentos propuestos por el conductismo lógico, que como vemos en la traducibilidad hay una equivalencia de significados entre el vocabulario psicológico y el vocabulario físico, por lo que la solución que Hempel nos brinda para dar fin al problema mente-cerebro es desde una óptica lingüística y ya no ontológica, para él, abordarlo desde esta segunda óptica es trasnochado, o en sus propias palabras, un “pseudoproblema”.

“El maniado problema de la relación entre acontecimientos mentales y físicos se basa... en esta confusión concerniente a la función lógica de los conceptos psicológicos. Nuestro argumento nos capacita, por tanto, para ver que el problema psico-físico es un pseudo-problema cuya formulación se basa en un uso inadmisibles de conceptos científicos (The logical analysis of psychology, pag. 20).”¹¹

“Ryle (1900-1976)”

Ryle en su obra “El concepto de lo mental” plantea que el problema mente-cerebro no existe como tal desde una perspectiva reduccionista o no reduccionista, sino que es el resultado de confusiones y errores conceptuales que se dan por el mal uso del lenguaje ordinario. Él rechaza categóricamente las propuestas cartesianas en torno al problema mente-cuerpo, ya que el problema no reside en saber si la mente es material o inmaterial, lo que él persigue es dar una respuesta que ponga fin a la discusión mente-cerebro sin caer en ninguna de las propuestas ontológicas materialistas o no materialistas, él lo resuelve desde otro enfoque, a saber, a partir de un análisis lingüístico.

“Se diluirá la consagrada oposición entre mente y materia, aunque de una manera diferente de como se la diluye en las igualmente consagradas reducciones de la materia a la mente o de ésta a aquélla (El concepto de lo mental, pág. 24).”¹²

Ryle acepta que tenemos un conocimiento amplio de lo mental en cuanto a conductas observacionales, esto es, distinguimos fácilmente si una persona es inteligente, vana, ingeniosa, etc. sin recurrir a cavilaciones filosóficas, son juicios que emitimos cotidianamente, y para emitir dichos juicios no necesitamos los basamentos propuestos por el dualismo cartesiano o por las teorías materialistas o no materialistas. El problema mente-cerebro emerge cuando lo sometemos a un análisis filosófico y las posibles respuestas brindadas por las diferentes teorías reduccionistas o no-reduccionistas en torno al mencionado problema no son

suficientes porque caen en errores conceptuales por una malversación del lenguaje ordinario o por una deficiente comprensión lógica de los conceptos de nuestro vocabulario.

Decíamos que Ryle niega categóricamente el dualismo cartesiano porque asevera que el problema mente-cuerpo malversado y tergiversado, proviene de la teoría cartesiana, cuando se mal-planteó el término mente tratando de definirlo y resolverlo como *res cogitans*, temporal y privado, mientras que el cuerpo pertenece a la *res extensa*, espacio-temporal, observable y explicado por leyes mecánicas, esto es, Descartes diferenció la mente y el cuerpo mediante el dualismo de sustancias, visto en los subcapítulos 1.3 y 2.1 del presente trabajo, a lo que Ryle atribuye que dicha resolución es un error conceptual, es decir, un uso inadecuado del lenguaje ordinario.

Ryle llama al dualismo cartesiano “El dogma del fantasma en la máquina” porque al distinguir al cuerpo como sustancia escindida de la mente nos da la noción de que la mente está dentro de nuestro cuerpo, lo cual, en términos Ryleanos, es un craso error, ya que la mente no es espacial, es decir, no podemos situarla, de hecho ni siquiera deberíamos pensar en situarla y peor error cometemos al tratar de explicar las relaciones causales que existen entre la mente y el cuerpo, el constructo de dicho aserto es esencialmente erróneo porque el problema mente-cuerpo no es un problema ontológico sino es un error categorial. Ryle niega sistemáticamente el dualismo cartesiano diciendo lo siguiente en Priest Stephen:

“...que es enteramente falso, y no sólo en parte sino en principio. No es, meramente, un conjunto de errores. Es un gran error y un error de tipo particular: un error categorial. Presenta los hechos de la vida mental como si pertenecieran a

un tipo o categoría lógica (o conjunto de tipos o categorías) cuando en realidad pertenecen a otra (El concepto de lo mental, pág.19).”¹³

“Errores categoriales”

Ryle manifiesta que caemos en un “error categorial” cuando tendemos a explicarnos “mente” como una entidad abstracta existente más allá de lo que conocemos, siendo esto el resultado de un mal uso y una mala comprensión del vocabulario ordinario ya que los cuerpos y las mentes pertenecen a diferentes categorías lógicas mas no son entidades distintas. En Ryle, la mente es sólo una serie de disposiciones para comportarnos de alguna forma, mas no es una cosa. Explico “error categorial” retomando un ejemplo que el mismo Ryle nos da en Ricardo Braun:

“Un error categorial es la aplicación de un término inapropiado o predicado a un tipo de objeto que no puede ser descrito en esos términos. El ejemplo de Ryle es el que sigue: Un estudiante visita una universidad y le muestran una serie de edificios, biblioteca, estudiantes, y luego pregunta: “¿Dónde está la universidad? Usted me ha enseñado los edificios, la biblioteca y los estudiantes, pero no me ha mostrado la universidad”. El estudiante está cometiendo un error lógico que resulta de confundir categorías. No advierte que la categoría que incluye a los edificios, los estudiantes, y la biblioteca, es una categoría diferente a la categoría en la que se ubicaría “universidad”. La “universidad” es una categoría abstracta que representa las cosas concretas como son las aulas, edificios, estudiantes, etcétera.”¹⁴

El error categorial que cometemos respecto a la mente es querer situarla en alguna parte física del cuerpo, o como un componente escindido del cuerpo, o como una entidad no-física, siendo que mente y cuerpo pertenecen a categorías lógicas diferentes, por lo que tampoco podemos explicarnos el término mente bajo la luz de un vocabulario fisiológico, esto es, el vocabulario mental y el vocabulario físico también pertenecen a categorías lógicas distintas y siguen reglas diferentes. El lenguaje mentalista no pretende explicar la conducta como lo hace el

vocabulario físico al explicar los procesos fisiológicos que ocurren en nuestro cuerpo; para Ryle, el vocabulario mental lo utilizamos para manifestar cómo se comporta o es probable que se comporte cierta persona, a saber, de acuerdo a las propensiones de conducta observables que esta persona presenta podemos inferir en qué disposición se encuentra en ese momento, por ejemplo, si el sujeto en cuestión tiene la propensión de llevar un paraguas, prende el limpiaparabrisas de su auto y presenta demás conductas públicas similares, podemos deducir que esa persona cree que lloverá.

Es preciso subrayar que el tejido teórico ryleano no niega la vida mental inherente al ser humano, es decir, no rechaza que tenemos sentimientos, emociones, intereses, estados de ánimo, etc., pero esto de ningún modo debe conducirnos al dualismo cartesiano o a las teorías reduccionistas o no-reduccionistas como respuesta, mas bien, estos términos mentales cobran significado porque desembocan en la conducta externa manifiesta y observable.

Ahora bien, retomemos el ejemplo de la creencia citado en el párrafo precedente; dijimos que si alguien tiene la propensión de ciertas conductas observables podríamos inferir en qué disposición se encuentra, o bien, qué es lo que cree en tal situación. Esto nos inmersa en un mar de objeciones, ya que, comúnmente, aseveramos que la creencia es un estado mental interno al que sólo uno mismo tiene acceso privilegiado de primera persona en singular y únicamente podemos denotarlo a tercera persona mediante el lenguaje o el actuar. Ryle nos brinda una aportación discrepante a ello afirmando que las creencias son disposiciones, esto

es, las creencias son tendencias o propensiones a hablar o a comportarnos de tal o cual forma.

Ryle en Priest Stephen:

“Por cierto, creer que el hielo es peligrosamente delgado es no vacilar en decirse y decir a otros que lo es, en estar de acuerdo con las afirmaciones ajenas en tal sentido, en oponerse a enunciados contrarios, en extraer consecuencias de la proposición original, etc. Pero también es sentirse inclinado a patinar con cautela, a temblar de frío, a imaginarse posibles accidentes y a prevenir a otros patinadores (El concepto de lo mental, pág. 120).”¹⁵

Observemos que en el ejemplo de Ryle, la creencia de que el hielo es delgado y por ende frágil, es lo que constituye la conducta y la acción del patinador, su creencia es su disposición a patinar con cautela y prevenir a los demás, pero ¿qué sucede si el patinador no cree que el hielo sea delgado y por ciertas circunstancias adopta la conducta de patinar con cautela y prevenir a los demás? O viceversa, si el patinador sí cree que el hielo es peligrosamente delgado pero manifiesta una conducta temeraria, patinando sin cautela y sin avisar a los demás. Ryle sortea admisiblemente las objeciones que surgen en torno a esto, arguyendo en un primer momento que nosotros mismos nos engañamos y engañamos a los demás, a lo que él llama simulación, pero en un segundo momento nos dice que no puede haber una moneda falsa si no hay una moneda genuina, esto es, no puede haber una mentira si no hay una verdad, no puede haber simulación si no hay una conducta legítima. Es importante puntualizar, que la propuesta disposicional de Ryle va encauzada al uso correcto del lenguaje y de nuestros conceptos, mas no garantiza que toda creencia genuina deba empatar con la conducta externa manifiesta.

La propuesta disposicional de Ryle converge con el sentido común, ya que, generalmente, actuamos y hablamos con base a nuestras creencias; Ryle nos ofrece diferentes ejemplos disposicionales cotidianos, verbigracia, cuando alguien cree saber la solución de una operación aritmética y encuentra dicha operación en un examen, entonces escribirá la solución que cree saber, o bien, si creemos que una persona es amable es porque manifiesta conductas que nos llevan a educir que es amable, por ejemplo, cuando le pedimos la sal nos la pasa y no ignora nuestra petición. Esta conducta es la que comúnmente tenemos o presentamos en ciertas circunstancias, por eso converge con el sentido común.

Por otra parte, Ryle acepta que no todos los eventos mentales pueden explicarse como disposiciones, por lo que discierne las disposiciones de los sucesos; nos dice que las disposiciones son tendencias o inclinaciones a actuar o a comportarnos de cierta manera, mientras que un suceso es algo que ocurre en un específico momento. Ryle nos brinda un ejemplo cotidiano para hacer más asequible la distinción entre disposición y suceso: la disposición es cuando adscribimos a alguien que es fumador de cigarros y el suceso es cuando decimos que una persona está fumando un cigarro. La diferencia es que la disposición es la tendencia que tiene dicha persona a fumar cigarros, que no es lo mismo al suceso, éste es cuando la persona está fumando en este preciso momento, está sucediendo en un específico momento, por lo que no podemos atribuirle una tendencia o inclinación, simplemente está sucediendo en dicho y específico momento, no sabemos si fuma cigarros periódicamente, podemos asegurar que en ese momento está fumando pero no podemos atribuirle una disposición, esto

es, no porque una persona fume en este momento un cigarro puedo decir que es fumador de cigarros, puedo asegurar que está fumando en este preciso momento, pero no adscribirle una tendencia o inclinación. Ryle nos explica que suceso y disposición son diferentes pero dependientes, no habría disposiciones si no hubiese sucesos.

Aquí compete mencionar que Ryle relaciona los estados de ánimo con las disposiciones; explico, él sostiene que si una persona se halla en cierto estado de ánimo, entonces tiende a comportarse de cierta forma, por ejemplo, si alguien está deprimido tenderá a estallar en llanto fácilmente, o a estar cabizbajo, es decir, se explica en términos disposicionales.

Hasta aquí hemos expuesto los principios esenciales de la teoría ryleana referente al problema mente-cerebro, denotando la aportación lingüística que nos ofrece para replantear el problema mente-cerebro, para no caer en errores ontológicos, y por ende, aducir que la mente existe como una entidad no-física y más allá de lo que estamos familiarizados, como algo fantasmagórico que nos llevaría a conclusiones trasnochadas y sin sentido. Él nos hace reflexionar para acercarnos de un modo distinto a una posible respuesta al problema mente-cerebro, haciéndolo desde un enfoque lingüístico.

La gran aportación de Ryle es la reforma lingüística que propone para resolver la discusión histórica en torno al problema mente-cerebro, la tesis central de su teoría es que dicho problema surge por el mal uso y las confusiones lógicas de los conceptos de nuestro vocabulario, en otras palabras, confundimos las categorías

lógicas a las que pertenecen la mente y el cuerpo respectivamente, según Ryle, los filósofos insisten en crear nuevas teorías cada vez más ingeniosas para resolver tal cuestionamiento, pero su error es en principio, el error lo hallamos en su propio fundamento, en el mal planteamiento del problema, porque ni siquiera cabe preguntar si mente y cuerpo son diferentes o si son lo mismo, el problema es que pertenecen a categorías lógicas diferentes, de hecho, es menester señalar, que Ryle llega a tolerar que se le empate con el conductismo lógico, mas no acepta que se le encasille en esta etiqueta.

Es importante destacar, que Ryle deja de lado la parte fenomenológica inherente a los seres humanos, la conciencia consciente que nos define a cada uno de nosotros, por supuesto, reiteremos y subrayemos que él no niega la vida psicológica presente en el ser humano, más bien, su empresa es brindarnos una mejor comprensión de ellos mediante su teoría lingüística.

“Wittgenstein (1889-1951)”

Wittgenstein nace en Austria, pero la mayor parte de su vida transcurre en la Universidad de Cambridge. Se reconocen tres momentos en él: el primero, es a sus 20 años en el que trata de resolver los problemas filosóficos mediante el constructo de un lenguaje lógicamente perfecto; el segundo es en 1930, cuando pone en duda su propia propuesta anterior; y el último periodo es de 1930 hasta su muerte en 1951, cuando propone que los problemas filosóficos se dan por las confusiones derivadas por el mal uso y malversación de nuestro lenguaje cotidiano. La obra maestra que representa el último momento de Wittgenstein es

“Investigaciones filosóficas” y es la obra que contiene la mayor trascendencia respecto al problema mente-cerebro.

La estructura wittgensteiniana respecto al problema mente-cerebro la hallamos en el fundamento de tres argumentos: “El argumento del lenguaje privado y la filosofía de la mente”, el segundo argumento: “¿Es privada la experiencia?” y el tercer argumento: “¿Es privado el significado?” mediante los cuales nos daremos a la tarea de explicar sus aportaciones a dicho cuestionamiento, donde es esencial denotar su superestructura lingüística.

“El argumento del lenguaje privado y la filosofía de la mente”

El basamento de este argumento, es que Wittgenstein niega la posibilidad de un lenguaje privado ya que, éste presupone un lenguaje de propio entendimiento, esto es, sólo lo entendería el sujeto que lo posee; claro que esta proposición es intrínsecamente destructiva a ciertos manifiestos que definen la trayectoria de la filosofía de la mente, puesto que, hallamos planteamientos que contienen como fundamento la premisa de la existencia de un lenguaje privado, por ejemplo, la propuesta cartesiana de la incorregibilidad de mi propio conocimiento mental, así como también, el eje central del solipsismo, el cual es, que solamente existe la mente de uno mismo y los demás son sólo apariencias externas, pero la mente de uno es. Estos dos ejemplos aluden a que puede haber un lenguaje que adquiere significado sólo por referencia a los contenidos propios de la mente de uno mismo, pero a pesar de esto, Wittgenstein defiende la imposibilidad de un lenguaje privado.

Es necesario puntualizar el hecho de que Wittgenstein no niega la existencia de un lenguaje privado inventado por uno mismo para que las demás personas no sepan el significado de dicho lenguaje, esto no tiene relevancia para él, lo que él propone es un punto de vista filosófico de lenguaje privado, Wittgenstein en Priest Stephen:

“Un lenguaje en el que uno pudiera anotar o expresar vocalmente sus vivencias internas –sus sentimientos, estados de ánimo, etc.- para su propio uso privado... Las palabras de este lenguaje deben referirse a lo que sólo puede ser conocido por el hablante, a sus sensaciones inmediatas, privadas. Otro no puede, por tanto, entender este lenguaje (Investigaciones filosóficas, párrafo 243).”¹⁶

Observemos como el constructo de Wittgenstein contra el lenguaje privado nos lleva a la negación de la fenomenología misma, ya que ésta estriba en tratar de explicar los contenidos de la conciencia de una manera subjetiva, esto es, sin evocar referentes objetivos, es decir, el lenguaje fenomenológico alude a fenómenos privados ostensibles sólo para el sujeto mismo que los posee, y al parecer, la fenomenología no puede prescindir de dicho lenguaje, por lo que, en términos wittgensteinianos, la fenomenología queda suprimida.

Por otra parte, la base de la propuesta de Wittgenstein para atacar el lenguaje privado es la presunta privacidad de la experiencia y el significado, siendo dos características propias del lenguaje privado, ya que éste sugiere que la experiencia es privada, interna e inmediata, por lo que, sólo uno mismo puede entenderlas, saber que son y qué son, lo que nos arroja al siguiente argumento.

“¿Es privada la experiencia?”

Partimos del supuesto de que “sólo yo puedo saber si realmente siento dolor”, Wittgenstein considera que esto es falso y carente de sentido; es falso porque

comúnmente es público el hecho de que “yo siento dolor”, es decir, los demás saben cuando “yo siento dolor” y carece de sentido porque verbalizar “sé que yo siento dolor” no añade nada a “siento dolor” más que la redundancia. Esto es, cuando nos referimos al verbo “saber” es porque existe la posibilidad de duda o error, así que esto nos llevaría a que uno mismo duda que siente dolor, lo cual carece de sentido, yo no puedo dudar que siento dolor cuando siento dolor.

Wittgenstein pone una gran carga a cómo se usan las palabras en nuestro lenguaje ordinario, dice que los problemas filosóficos se generan por un mal uso del lenguaje cotidiano, lo transponemos a la proposición “otro no puede sentir mi dolor”, esto resalta la idea de que las sensaciones son privadas desde una perspectiva lingüística, pero carece de sentido argüir si el dolor que yo siento lo puede sentir o no otra persona.

En otras palabras, Wittgenstein acepta, desde un punto muy específico, la oración: “las sensaciones son privadas”, ya que lo destacable para él en este enunciado es el contenido lingüístico, mas no el contenido metafísico o mental, explico, a lo que Wittgenstein se refiere es a cómo se usa la palabra “sensación” en nuestra lengua enfocándose a lo que denota el uso de esta palabra y en el error en el que caemos es atribuirle contenido metafísico o de filosofía mental, a esto le llama “proposición gramatical”. Él nos reitera el mal uso y la mala comprensión que tenemos de nuestro lenguaje ordinario, retomo el ejemplo del párrafo anterior; si alguien asevera el hecho de que “otro no puede sentir mi dolor” sólo tendría sentido si existiera un margen de error de qué y quién siente ese dolor, es obvio que no podemos caer en esa duda, de hecho aquí se entiende la carencia de sentido que

tendría discurrir sobre esta frase, ya que no puedo dudar de cuándo siento dolor, qué dolor siento y que soy yo quien siente dolor cuando siento dolor.

Dilucidar sobre esto último sería trasnochado, Wittgenstein nos dice que creer que esto tiene fuertes problemas metafísicos sería semejante a una enfermedad, lo importante es que comprendamos que los conflictos filosóficos en torno a esto son por el mal entendimiento y mal uso de nuestro lenguaje ordinario.

En conclusión, lo que propone Wittgenstein en este argumento es que el contenido lingüístico de la proposición: “las sensaciones son privadas” es erróneo si se toma en el sentido de que “sólo yo puedo saber si realmente siento dolor” ya que, reiteremos, cuando utilizamos el verbo “saber” únicamente tiene sentido si es que hay un margen de error, lo cual no puede ser en este caso porque sería falso decir que yo dudo de que siento dolor cuando siento dolor, asimismo, cometemos un error cuando decimos que “las sensaciones son privadas” y lo tomamos en el sentido de que “otro no puede sentir mi dolor” ya que carece de sentido dudar o atribuirle un margen de error a dicho enunciado porque no puedo dudar de que soy yo quien siente ese dolor y sé qué dolor es el que siento, a esto se refiere Wittgenstein al aseverar que sería como una enfermedad creer que su contenido lingüístico conlleva problemas metafísicos, ya que debemos tomarlo sólo en el sentido de lo que la misma frase dice en sí misma, sin referir ningún supuesto hecho sobre las sensaciones. Caemos en la mala comprensión de nuestro lenguaje ordinario.

“¿Es privado el significado?”

Wittgenstein no niega el hecho de que nuestro lenguaje ordinario pueda referirse a nuestras sensaciones, lo que él quiere decir es que el significado de nuestra vida psicológica no es privado, esto es, los referentes de los que tomamos las etiquetas para nombrar nuestras sensaciones son públicos, si no fuese así, entonces ¿cómo le pondríamos nombres a nuestras sensaciones?

Priest Stephen nos sugiere dividir en tres el ataque al significado privado de Wittgenstein:

“una sugerencia acerca de cómo se aprenden las palabras relacionadas con la sensación; un argumento contra la posibilidad de la definición ostensiva privada; y, finalmente, el enunciado de la necesidad de que haya un fondo de comunicación gobernado por reglas y criterios públicos para el uso de conceptos psicológicos.”¹⁷

Con base a estos tres componentes, expondremos la teoría de Wittgenstein de porqué el significado no es privado.

Primero, él manifiesta que palabras vinculadas con sensaciones como dolor aluden al hecho de que es una palabra aprendida de una expresión pública, de una conducta externa y observable, esto es, cuando alguien siente dolor su conducta implica el uso de la palabra dolor, es una expresión de dolor, y dicha expresión la aprendió de etiquetas lingüísticas de un lenguaje público, carecería de sentido hacer un análisis filosófico si yo etiqueto mi sensación de dolor con una letra “x” que sólo yo puedo comprender su correlación con el dolor que siento, no es correcto ni incorrecto expresar “x” cuando siento dolor, lo relevante aquí, es que para expresar y comunicar que tengo dolor lo hago por medio de la palabra “dolor”, palabra y etiqueta aceptada en el lenguaje público como significado de mi

sensación de dolor. No nombro dolor a mi sensación de dolor porque haya sido una expresión y etiqueta que yo decidí poner después de un proceso interno y que sólo yo entiendo, sino que, la palabra dolor pertenece a un lenguaje público, y en tanto que es público, puedo aprenderlo.

Wittgenstein clasifica ciertas palabras como “expresiones naturales de sensación”, y éstas son parte de una conducta externa, observable y manifiesta, por lo que, si clasificamos la palabra dolor como una expresión natural de sensación, entonces tenemos que pertenece a un lenguaje público, ya que forma parte de la conducta pública y observable de cuando sentimos dolor.

Segundo, una definición ostensiva privada difiere de una definición verbal, esto es, cuando hablamos de una definición verbal nos referimos a definiciones de significados con otras palabras, como las que hallamos en los diccionarios, son explicaciones del significado de una palabra por medio de otras palabras, mientras que una definición ostensiva, refiere a significar las palabras señalando o enseñando un ejemplo de lo que tal palabra refiere. Por ejemplo, si quiero dar una definición verbal de la palabra taza digo: “es una vasija pequeña con asa que se usa para tomar líquidos”, pero si quiero dar la definición ostensiva de la palabra taza, entonces, señalo una taza diciendo: “esto es una taza”. Para Wittgenstein, quedan muy cortas las definiciones ostensivas, ya que las palabras tienen multiplicidad de usos y si sólo definimos ostensivamente su significado, las reduciríamos a tratar de explicarlas fuera de su contexto comportamental y lingüístico, es como si tratamos de explicar el significado de una pieza del engranaje de una máquina fuera de la máquina, necesitamos engranarla otra vez

para que se nos revele su función. La definición ostensiva saca de su contexto lingüístico a las palabras, por lo que no alcanzamos una comprensión total de sus significados y esto desemboca en un mal uso y confusión de nuestro lenguaje.

Es decir, la definición ostensiva es viable sólo en ese entero contexto en el que se encuentra la palabra que estamos señalando con su referente observable, pero no denota la multiplicidad de usos que tienen las palabras, y esta es la causa por la que caemos en confusiones del lenguaje. Por ejemplo, los usos y funciones de las palabras pueden ser para reprender, ordenar, suplicar, etc., lo cual no conlleva la definición ostensiva.

Wittgenstein plantea que los significados no son internos, privados y misteriosos, al contrario, los significados son externos, públicos y observables por lo que deberíamos abandonar la teoría del significado y encaminarnos hacia los usos lingüísticos.

Ahora bien, las definiciones ostensivas privadas son inviables en el sentido de que apelan a un lenguaje público, ya que si refirieran a un lenguaje privado no podríamos señalar el referente externo que muestro para explicar la definición ostensiva del significado de la palabra, de lo que se sigue que, esencialmente son públicas y no privadas. Si señalo internamente, no entra en parámetros de corrección o incorrección, observemos que cuando hablamos de correcto o incorrecto requerimos, necesariamente, de un lenguaje público donde existen ciertos criterios para calificarlos como tal, ya que de lo contrario no podemos decir

que algo es correcto o incorrecto, esto lleva intrínseco una irrelevancia y carencia de sentido filosófico, lo cual no interesa a nuestro autor.

Tercero, los conceptos psicológicos no sólo los aprendemos en primera persona, sino que, recurrimos a criterios de tercera persona, ya que, de lo contrario no podríamos aprenderlos dentro de un mismo lenguaje ordinario y público porque cada quien etiquetaría con un lenguaje privado su vida psicológica y sería imposible hablar al respecto, no existirían referentes comunes por lo que no podríamos comunicarnos entre nosotros. No tendríamos las expresiones que utilizamos para denominar nuestras experiencias psicológicas, y esto también tiene que ver con las demostraciones conductuales que manifestamos, es decir, si todos nos acotamos a únicamente sentir el dolor y no dar muestra de ello, entonces no existiría la palabra dolor, no nombraríamos de ninguna forma esta sensación, ni siquiera sabríamos si el otro siente dolor. La conducta es lo que nos permite usar o no usar un término psicológico, de acuerdo a ella es como hemos construido el lenguaje referente a nuestra vida mental.

Como vemos, el objetivo sustancial del conductismo lógico es la traducción o equivalencia, sin que esto conlleve la pérdida de significado, de términos que aluden a actividades mentales en términos conductuales o de propensiones a comportarse de cierta forma, negando por completo que los fenómenos mentales sean estados internos de las personas, y a su vez, persiguen entre líneas la legitimación del lenguaje mental.

Notas:

1.- En Priest Stephen, *Teorías y filosofías de la mente*, 1991, Ed. Cátedra, España: Hempel, Carl G., *The Logical Analysis of Psychology*, en Block, 1980.

2.- En Priest Stephen, *Teorías...op. cit.*: Ryle, Gilbert, *El concepto de lo mental*, 1967, Trad. de E. Rabossi, Ed. Paidós, Buenos Aires.

En Sanguineti Juan José, *Filosofía de la mente, un enfoque ontológico y antropológico*, 2007, Colección Albatros Editorial Palabra, España: Ryle, G., *El concepto de lo mental*, 2005, Ed. Paidós Ibérica, Barcelona.

3.- En Priest Stephen, *Teorías...op. cit.*: Wittgenstein, Ludwig, *Investigaciones filosóficas*, 1988, Trad. de A. García Suárez y N. Moulines, Ed. Célitica, Barcelona.

4.- Priest Stephen, *Teorías...op. cit.*, p. 58.

5.- *Ibíd.*, p. 59.

6.- Braun Ricardo, *¿Qué soy yo? Una introducción a la filosofía de la mente y de la psicología*, 2009, Ed. Universidad de Lima, Perú, p. 64.

7.- *Ibíd.*, p. 65.

8.- Priest Stephen, *Teorías...op. cit.*, p. 60.

9.- *Ibíd.*, p. 62.

10.- *Ibíd.*, p. 63.

11.- *Ibíd.*, p. 64.

12.- *Ibíd.*

13.- *Ibíd.*, p. 66.

14.- Braun Ricardo, *¿Qué soy yo?...op. cit.*, p. 63.

15.- Priest Stephen, *Teorías...op. cit.*, p. 69.

16.- *Ibíd.*, p. 82.

17.- *Ibíd.*, p. 84.

3.2.2. Funcionalismo materialista

“El funcionalismo es la teoría según la cual estar en un estado mental es estar en un estado funcional”¹

Pero ¿qué es un estado funcional? Éste se explica por sus relaciones causales, esto es, debe tener una causa y un efecto, como un input (entrada) y un output (salida), siendo los estados mentales a la vez causas y efectos, una causa individualizada, específica y concreta que desemboca en una cierta salida, es decir, los estados mentales son una correlación de causas o entradas sensoriales y efectos conductuales o materializados físicamente.

El funcionalismo materialista parte de la pregunta ¿para qué es la mente? Dejando de lado la cuestión ¿qué es la mente? para tratar de resolverlo desde su aspecto funcional, es decir, desde un enfoque de correlaciones causa-efecto, por otra parte, sostiene que los estados mentales son estados físicos ya que todas las causas y efectos son físicos, eso sí, un estado mental determinado puede desembocar en diferentes realizaciones materiales.

La tesis central del funcionalismo materialista es la individualización de los estados mentales por sus correlaciones causa-efecto y la equivalencia de los estados mentales con los estados funcionales.

Una versión fuerte del funcionalismo materialista nos la brinda David Lewis², pensador norteamericano contemporáneo. Lewis propone la ecuación: todo estado mental es un estado físico y todo estado físico es un estado funcional denotando su postura materialista y funcionalista; para llegar a este aserto, parte de dos problemas filosóficos con posibilidades lógicas, respecto a las relaciones causales

o correlaciones causa-efecto, estos dos problemas filosóficos son genuinos para Lewis: el primero, es respecto a alguien que se encuentre en cierto estado mental específico, como el dolor, pero que las relaciones causales atribuidas a dicho estado de dolor no desemboquen en las comúnmente vinculadas a ese estado de dolor, esto es, alguien siente dolor pero no muestra los efectos de dolor ni reacciona ante sus causas; y el segundo, refiere a un ser que se encuentra en un estado mental, como el dolor, y muestra todas las correlaciones causa-efecto asociadas a ese estado de dolor, pero no se halla en el estado físico o neurológico de dolor. Son dos ejemplos con posibilidades lógicas, es decir, son dos escenarios lógicamente concebibles para dilucidar respecto a las relaciones causales de los estados mentales y las realizaciones materiales físicas, para clarificarlos, Lewis nos invita a ejemplificarlos con las siguientes propuestas conceptuales.

“El insensato y el marciano”

El primer ejemplo, es el argumento del “dolor insensato”, y Lewis lo ilustra de la siguiente manera, en Priest Stephen:

“Imáginese una persona cuyo dolor no es causado por lesión corporal sino por el ejercicio físico, y no tiene por efecto hacerle gemir sino chasquear sus dedos. A esta persona no le distrae su dolor ni hace ella ningún esfuerzo por evitarlo. Lewis llama a esto <<dolor insensato>>.”³

Con este ejemplo, Lewis apela a que hay un sentido de dolor igual que cuando nosotros sentimos dolor aunque las causas y efectos sean diferentes esta persona siente dolor. Lo que debemos rescatar del argumento “dolor insensato” es que las correlaciones causa-efecto pueden ser contingentes ya que presenta la realización física correcta sin las relaciones causales atribuidas a dicho estado de dolor.

Por otra parte, el segundo ejemplo es el argumento “dolor del marciano”, cito:

“Imaginemos ahora a un marciano, un ser físico que gime y se retuerce cuando siente dolor, tal y como hacemos los humanos. El dolor del marciano está causado por los mismos tipos de cosas que causan nuestro dolor; por ejemplo, un pellizco. Cuando lo pellizcamos, el marciano trata de detenernos. Sin embargo, este ser carece de sistema nervioso central; el dolor se realiza materialmente en él mediante un sistema hidráulico cuasinewtoniano, consistente en cavidades repletas de líquido.”⁴

Como vemos, aunque el marciano no presente la misma materialización física que nosotros cuando estamos en estado de dolor porque no tiene sistema nervioso central, él siente dolor, hay un sentido de dolor tanto en el marciano como en nosotros, es decir, él y nosotros sentimos dolor. Lo que debemos abstraer de este argumento es que las realizaciones físicas pueden ser contingentes.

Con base a estos ejemplos conceptuales, se arguye que las correlaciones causa-efecto del dolor no son necesariamente de un tipo específico, sino que son contingentes. Explico, en ambos casos se presentan algunas características que atribuimos al estado de dolor pero ni el marciano ni el insensato las comparten y de esto se infiere que las relaciones causales y las realizaciones físicas del dolor son contingentes.

La finalidad que persigue Lewis al proponer estos ejemplos, es demostrar que sus dos casos son casos de dolor, así como también, el caso del dolor humano es caso de dolor, esto es, los tres son casos de dolor; tanto el caso del insensato es dolor, como el caso del marciano es dolor, como nuestro caso es dolor, comprendiendo que las relaciones causales pueden ser contingentes.

Por su parte e independiente a Lewis, David Armstrong⁵ desarrolla una teoría de la mente concordante con estos tres casos de dolor, para su explicación, partimos de la concepción de un estado mental en esta teoría, un estado mental es:

“...un estado capaz de ser causado de diversas formas por estímulos y otros estados mentales y capaz de combinarse con ciertos otros estados mentales para causar conjuntamente cierta conducta (Block, pág. 218).”⁶

Esta concepción de estado mental es una concepción funcionalista, es decir, un estado mental es un estado funcional así que, por ejemplo, el concepto de dolor es equivalente al concepto de aquéllo que presente un tipo específico de papel causal pero es menester no confundir el extracto principal que denota esta concepción de estado mental ya que, al mencionar que es “capaz” se refiere a que tiene la capacidad o aptitud de fungir como la causa de ciertos efectos o como el efecto de ciertas causas sin reducirlo a un tipo de estado particular, esto es, no especifica cuáles son o deben ser en concreto los tipos de estado apropiados para introducirse en esas relaciones causales.

Aludimos a un ejemplo que nuestro autor nos da para comprender mejor la idea de que no son específicos los tipos de estado que compenetran en dichas relaciones causales, verbigracia, si la descarga de las fibras C del sistema nervioso central es el estado que asociamos con el término dolor, entonces, tenemos que cualquier estado que cumpla el papel causal de la descarga de las fibras C es dolor, sin que deba ser un estado específico, esto es, cualquier estado que cause la descarga de las fibras C del sistema nervioso central es dolor. Observamos que Lewis nos brinda una definición funcional del concepto dolor ya que lo define en términos causales.

A forma de colofón, citamos lo siguiente:

“...es necesario que el dolor cumpla o desempeñe un papel causal particular, pero es contingente que el dolor sea un estado del sistema nervioso central porque dicho estado es, de hecho, lo que cumple el referido papel causal. La noción de <<dolor>> se define funcionalmente, pero se realiza material o físicamente.”⁷

En esta cita encontramos el fundamento de la teoría de Lewis ya que, manifiesta consistentemente su materialismo y su funcionalismo derivando en una perfecta conciliación con sus tres propuestas conceptuales de dolor, explico; en el caso del dolor humano, el dolor es un cierto papel causal que se materializa físicamente en la descarga de las fibras C del sistema nervioso central; en el caso del dolor marciano, la premisa es que el dolor es necesariamente lo que cumple un cierto papel causal y lo que cumple ese papel causal en los marcianos es su sistema hidráulico cuasinewtoniano, homologándolo con el dolor humano, en éste, el dolor se materializa mediante la descarga de las fibras C del sistema nervioso central, de igual forma sucede en los marcianos, la diferencia es que en ellos se materializa por medio de su sistema hidráulico cuasinewtoniano manifestándose como cambios de presión hidráulica, esto es, el dolor sigue funcionando como papel causal pero estriba contingentemente en los cambios de la presión hidráulica, tenemos entonces, que el dolor cumple su papel causal pero su materialización es contingente; y por último, el dolor del insensato se materializa físicamente manifestándose como la descarga de las fibras C del sistema nervioso central y, éste es el estado capaz de ocasionar el papel causal del dolor en los humanos, es decir, el dolor del insensato es el estado apto para provocar los efectos del dolor y de ser provocado por las causas intrínsecas del dolor, por lo tanto, de esto se sigue que el insensato siente dolor. A pesar de las críticas que se le pueden

adjudicar al dolor del insensato debemos aceptar que es un caso de dolor. Por otra parte, recordemos que Lewis y Armstrong “sostienen que el dolor consiste en un estado capaz de producir ciertos efectos, pero que no siempre y en todo lugar produce tales efectos.”⁸

Para concluir este apartado, es necesario destacar que Lewis no deja fuera el carácter fenomenológico del dolor, pues tanto en el caso del marciano, como en el caso del insensato, como en el caso del humano sin objeción, el dolor es una sensación padecida. Lewis en Priest Stephen:

“El dolor es un sentimiento. Esto está fuera de discusión. Tener dolor y sentir dolor son una y la misma cosa (Block, pág. 222).”⁹

Como vemos, el funcionalismo materialista de Lewis lleva esencialmente en su propia explicación el constructo teórico del papel causal y la realización física del dolor, sin dejar puntos refutables.

Así, la gran aportación del Funcionalismo materialista es que las correlaciones causa-efecto son contingentes.

Notas:

- 1.- Priest Stephen, *Teorías y filosofías de la mente*, 1991, Ed. Cátedra, España, p. 163.
- 2.- En su artículo: "Dolor insensato y dolor marciano" (1978), retomado por Priest Stephen, *Teorías y filosofías de la mente...op. cit.*, en el cual nos basamos para el desarrollo del presente: Lewis, David, *Mad pain and Martain pain*, en Block, 1980.
- 3.- Priest Stephen, *Teorías...op. cit.*, p. 177.
- 4.- *Ibíd.*
- 5.- En Priest Stephen, *Teorías...op. cit.*: Armstrong, David, *The Nature of Mind*, en Block, 1980.
- 6.- Priest Stephen, *Teorías...op. cit.*, p. 179.
- 7.- *Ibíd.*, p. 180.
- 8.- *Ibíd.*, p. 181.
- 9.- *Ibíd.*

Conclusiones

Resultado de nuestra investigación fue condensar las principales corrientes de pensamiento en torno a la relación de los conceptos mente-cerebro en el marco de la filosofía de la mente. De esta forma hemos comprobado que:

Primero, las teorías han quedado con vacíos explicativos en cuanto a experiencia subjetiva se refiere, es decir, ante el aspecto fenomenológico propio de los *qualia* que constituyen la experiencia con cualidades subjetivas de cada uno de nosotros, asimismo, quedó asentado que los teóricos de cualquier corriente de pensamiento arriban a la certeza de que sí existe esa experiencia propia y subjetiva pero es epistemológicamente incognoscible.

Segundo, hemos demostrado la trascendencia del problema mente-cerebro como fundamento definitorio del ser humano bajo la luz de las aportaciones argumentativas brindadas por las teorías: El Dualismo de sustancias y El Monismo materialista, así como también, uno de los objetivos fue contribuir a la elaboración de una explicación descriptiva de las posibles respuestas aportadas por dichas teorías.

Con este fin, hemos realizado el análisis de categorías y conceptos mediante una revisión detallada de la bibliografía seleccionada con el propósito de encontrar las tesis fundamentales de cada teoría y cada autor para clarificar la escisión de las bases epistémicas y temáticas de cada posible respuesta aportada al problema mente-cerebro.

En el análisis se separaron las múltiples categorías y conceptos clave que constituyen el basamento de las teorías: El Dualismo de sustancias y El Monismo materialista, respectivamente, donde procedió la síntesis, la interpretación y la crítica de cada uno de ellos, asimismo, se resaltó el enfoque fenomenológico y ontológico que denotan intrínsecamente su carácter filosófico.

Hemos aplicado un método en el cual la interpretación y la crítica tuvieron un peso primordial, como consecuencia, elaboramos una síntesis que nos permitió exaltar los puntos divergentes prevalecientes entre las dos teorías: El Dualismo de sustancias y El Monismo materialista.

En el procedimiento se hizo un anteproyecto con un protocolo, esquema de investigación y marco teórico, apoyada en la guía de mi asesor quien me orientó en el avance y demarcación de cada apartado.

Por una parte, se subrayó y demostró el gran influjo que tuvo una postura ontológicamente dualista la cual, nos dice que existen dos sustancias: la mente y el cuerpo, con cualidades heterogéneas y excluyentes entre sí, sin embargo, mediante lucubraciones filosóficas nuestros autores manifiestan explicaciones sobre la correlación que existe entre ambos, donde encontramos en un primer momento, las grandes aportaciones de Descartes quien plantea la posibilidad de interacción como operantes causales uno del otro y pone como eje de encuentro de ambas sustancias a la glándula pineal, él nos dice que es de sentido común inferir este aserto; en un segundo momento, Malebranche introduce una postura teocéntrica donde Dios es el intermediario entre las operaciones causales de la

mente con el cuerpo; y, por último, hallamos a Leibniz, quien ya no hace la distinción entre dos sustancias, sino que se cuestiona sobre cómo es que puede correlacionarse la sustancia y la materia, dando como respuesta la teoría de la armonía preestablecida.

Como vimos, el basamento teórico del dualismo de sustancias es plausible y viable en un sentido pero no alcanza a resolver satisfactoriamente el problema de las relaciones causales entre la mente y el cuerpo, no obstante, sus grandes aportaciones filosóficas son tomadas como fundamento de las siguientes discusiones en torno a dicho problema.

Por otra parte, en oposición fuerte al dualismo de sustancias surge el monismo materialista quien sostiene una postura ontológicamente extremada, aseverando que sólo existe una realidad, es decir, para estos teóricos únicamente existe lo físico, lo cerebral o neurológico por lo que, ya no se cuestionan sobre la correlación que puede prevalecer entre la mente y el cuerpo ya que este problema se reduce a la existencia exclusiva de lo físico. Proponen una reforma lingüística para poner fin a dicha problemática, manifestando que su origen es por confusiones y mal uso del lenguaje. En este apartado, vimos las diferentes propuestas, por un lado, el objetivo era erradicar completamente el lenguaje mentalista traduciéndolo a un lenguaje neurológico sin que esto conlleve la pérdida de significado y por otro lado, examinamos la propuesta no-reduccionista, quien ofrece una respuesta plausible, en cuanto a que no es su finalidad erradicar el lenguaje que alude a procesos mentales, sino que aceptan el uso del lenguaje mentalista porque se enfrentan a la imposibilidad de explicar los sucesos mentales

sin recurrir a su propio lenguaje, sin embargo, dicha postura desemboca en una reducción de este lenguaje a un lenguaje físico.

Ahora bien, una de las contribuciones más referentes de nuestro trabajo se relaciona con el funcionalismo materialista, teoría que no trata de resolver el problema mente-cerebro desde una perspectiva ontológica o lingüística, sino que opta por dejar de lado el cuestionamiento que ha trascendido a lo largo de la historia de la filosofía de la mente ¿qué es la mente? Y la transpone a la pregunta ¿para qué es la mente? Este cuestionamiento nos abre otro panorama para discurrir en torno a este problema, nos invita a argüir desde un aspecto funcionalista, esto es, desde un enfoque de correlaciones causa-efecto que desemboca en la inferencia de que, tanto las relaciones causales como las realizaciones físicas pueden ser contingentes, luego entonces, los estados mentales pueden ser papeles causales contingentes y afluir en realizaciones materiales físicas contingentes, es decir, no podemos encasillarlos en una sola etiqueta o vía de entrada y salida.

Consideramos que el problema mente-cerebro es un problema intemporal ya que ha estado presente en la vida humana desde la antigüedad, ante el cual, han surgido diferentes teorías, algunas con bases científicas y otras de carácter meramente filosófico para dotar de presuntas respuestas a dicha discusión pero como vimos, quedan con huecos explicativos, ya que son muchos los cuestionamientos que germinan en torno a este problema, aunados a los que abordamos en el presente trabajo también nos enfrentamos a otros como son: ¿cómo entendemos la conciencia? ¿está dotada de otras actividades mentales

como la experiencia o la memoria? Si concedemos que la mente y el cerebro pertenecen a sustancias ontológicamente distintas, entonces, se debe justificar de una manera demostrable cómo es que interactúan, asimismo, si comulgamos con la teoría monista materialista, se debe dar una respuesta plausible y satisfactoria ante el aspecto fenomenológico inherente a los *qualia*, ¿dónde queda la conciencia, la voluntad, la memoria, los sentimientos? Si se logra entender y definir por medio de las neurociencias la totalidad de actos que realiza el cerebro entonces, por ende, ¿podremos conocer y comprender acertadamente la totalidad de lo que ocurre en nuestro pensamiento y en nuestra conciencia? ¿los sentimientos pueden moldearse a partir de una manipulación cerebral de nivel fisiológico? Éstas son algunas de las preguntas que nos surgieron a lo largo de esta investigación las cuales, nos llevan directamente al aserto de que el estudio del cerebro y de la mente es inconmensurablemente rico en contenido, asimismo, a forma de terminación, nos interesa abordar unas palabras emitidas por un investigador, las cuales definen puntualmente este problema: *“el cerebro es el ente más complejo que estudia el hombre”*.

Por otra parte, es importante aumentar un elemento fundamental a la ecuación mente-cerebro, éste es: la cultura, ya que es el sedimento o el continente en el cual emerge el problema mente-cerebro porque la cultura es la que nos otorga el lenguaje, la comunicación, la óptica primaria para entender el mundo que nos rodea, etc., mas, esto sólo nos interesa mencionarlo con el fin de abrir otro panorama para trabajos ulteriores.

En conclusión, el mayúsculo contenido filosófico que lleva intrínseco el problema mente-cerebro desde sus principios, con los grandes momentos trascendentales que forman parte del inicio de su propia construcción histórica, pasando por las profundas cavilaciones filosóficas predominantes en la edad moderna y arribando a las últimas discusiones, son la prueba de que queda un gran camino por recorrer para explicarnos un aspecto que nos define como seres humanos, es decir, nuestra mente.

Cada teoría, categoría y concepto analizados en la presente tesis constituyen una parte fundamental para la identificación y comprensión del problema mente-cerebro.

Bibliografía

Bibliografía especializada:

- Aristóteles, *Categorías*, 1980, Ed. Aguilar, 4^a edición, Argentina.
- Aristóteles, *Metafísica*, 1994, Ed. Gredos, Madrid.
- Descartes, René, *Discurso del método; Meditaciones metafísicas*, 1978, Ed. Colección Austral, México.
- Descartes, René, *Las pasiones del alma y cartas sobre psicología afectiva*, 2000, Ediciones Coyoacán S.A. de C.V., México.
- Descartes, René, *Los principios de la filosofía*, 1987, Ed. UNAM, México.
- Descartes, René, *Meditaciones metafísicas*, 1980, Ed. Aguilar, 9^a edición, Buenos Aires.
- Leibniz, *Monadología*, 1972, Ed. Aguilar, Argentina.
- Merleau-Ponty, Maurice, *La unión del alma y el cuerpo en Malebranche, Biran y Bergson*, 2006, Ed. Encuentro, Madrid.
- Platón, *Fedón*, 1980, Ed. Aguilar, 10^a edición, Argentina.
- Ackrill, J.L., *La Filosofía de Aristóteles*, 1984, Ed. Monte Ávila Editores, C.A., Venezuela.
- Bechtel, William, *Filosofía de la mente, una panorámica para la ciencia cognitiva*, 1991, Ed. Tecnos, España.
- Benítez Grobet, Laura (2004), *El interaccionismo cartesiano y el problema de la glándula pineal*, Revista Digital Universitaria, 10 de abril de 2004.
- Braun, Ricardo, *¿Qué soy yo? Una introducción a la filosofía de la mente y de la psicología*, 2009, Ed Universidad de Lima, Perú.
- Cottingham, John, *Descartes*, 1995, Ed. UNAM, FFyL, México.
- Lowe, E.J., *Filosofía de la mente*, 2000, Ed. Idea Books, España.
- González Quirós, José Luis., *Mente y cerebro*, 1994, Ed. Colección Parteluz, Madrid.

- Priest, Stephen, *Teorías y filosofías de la mente*, 1991, Ed. Cátedra, España.
- Quintanilla Navarro, Ignacio, *Malebranche (1638-1715)*, 1997, Ed. Ediciones del Orto, España.
- Rabossi, Eduardo (compilador), *Filosofía de la mente y ciencia cognitiva*, 1995, Ed. Paidós, España.
- Sánchez Rodríguez, Manuel, Rodero Cilleros, Sergio (Eds.), *Leibniz en la filosofía y la ciencia modernas*, 2010, Ed. Comares, Granada.
- Sanguineti, Juan José, *Filosofía de la mente, un enfoque ontológico y antropológico*, 2007, Colección Albatros Editorial Palabra, España.

Bibliografía complementaria:

- Artigas, M., *La mente del universo*, 1999, Ed. Eunsa, Pamplona.
- Broncano, F., *La mente humana*, 1995, Ed. Trotta, Madrid.
- Chalmers, D.J., *La mente consciente: en busca de una teoría fundamental*, 1999, Ed. Gedisa, Barcelona.
- Ferrater Mora, José, *Diccionario de filosofía*, Tomos I y II, 1999, Ed. Alianza, Madrid.
- Fodor, Jerry, *La explicación Psicológica*, 1980, Ed. Alianza, Madrid.
- Fodor, Jerry, *Psicosemántica: el problema del significado en la filosofía de la mente*, 1994, Ed. Tecnos, Madrid.
- Gertler, Brie, *Consciousness and Qualia cannot be reduced*, en R. Stainton (ed.), 2006, Contemporary Debates in Cognitive Science, Malden, Massachusetts: Blackwell Publishing.
- Hierro-Pescador, J., *Filosofía de la mente y de la ciencia cognitiva*, 2005, Ed. Akal, Madrid.
- Johnson, Mark, *El cuerpo en la mente*, 1991, Ed. Debate, Madrid.
- Martínez-Freire, P.F., *La nueva filosofía de la mente*, 1995, Ed. Gedisa, Barcelona.
- Mcdowell, J., *Mente y mundo*, 2003, Ed. Sígueme, Salamanca.
- Moya, C.J., *Filosofía de la mente*, 2006, Ed. Universitat de València, Valencia.

- Popper, Karl, *El cuerpo y la mente*, 1997, Ed. Paidós Ibérica, Barcelona.
- Putnam, Hilary, *La trenza de tres cabos: la mente, el cuerpo y el mundo*, 2001, Ed. Siglo XXI de España, Madrid.
- Rabossi, Eduardo, *Teoría de la identidad mente-cuerpo*, 1995, Ed. Trotta, Madrid.
- Ryle, G., *El concepto de lo mental*, 2005, Ed. Paidós Ibérica, Barcelona.
- Schöpf, A., *El problema alma-cuerpo desde la perspectiva fenomenológica y psicoanalítica*, 1992, Ed. Diálogo filosófico.
- Searle, John., *Mentes, cerebros y ciencia*, 1985, Ed. Cátedra, Madrid.
- Searle, John., *El misterio de la conciencia*, 2000, Ed. Paidós Ibérica, Barcelona.
- Searle, John, *Mentes y cerebros sin programas*, 1995, Ed. Paidós, Barcelona.
- Searle, John, *El redescubrimiento de la mente*, 1996, Ed. Crítica, Barcelona.
- Skinner, B.F., *Ciencia y conducta humana*, 1971, Ed. Fontanella.

Glosario

Nos interesa clarificar los conceptos básicos que se retomaron a lo largo del trabajo, así como también, el origen filosófico de la terminología según los autores determinados.

En Ferrater Mora José, *Diccionario de filosofía*, Tomos I y II, Ed. Alianza, Madrid 1999.

Mente: En la literatura filosófica en lengua española se usa a veces “mente” como equivalente a “*psique*”, “espíritu” y “alma”; y “mental” como equivalente a “psíquico”, “espiritual” y “anímico”. Se ha tendido muchas veces a emplear “*psique*” y “psíquico” con acepciones predominantemente psicológicas y epistemológicas. Así ha ocurrido con la cuestión de la llamada “relación entre lo físico y lo psíquico”, en comparación, y a veces contraste, con la cuestión más tradicional de “la relación entre el alma y el cuerpo”. Posiblemente por la influencia de la abundante literatura filosófica en lengua inglesa sobre “la filosofía de la mente” y sobre la cuestión de la naturaleza de “lo mental”, ha habido una creciente tendencia a usar “mente” y especialmente “mental” al debatir la cuestión también titulada “alma-cuerpo” y “psíquico-físico”.

No habiéndose unificado el vocabulario al respecto, en la presente obra se ha usado un poco indiscriminadamente “mental” y “psíquico” con propensión a “mental” todas las veces que se procede a un tratamiento “analítico” de las cuestiones. Esto explica el que haya dos artículos –Psíquico y Mental- que coinciden parcialmente.

A veces se ha empleado “mente” en el significado de “intelecto” –especialmente en el significado de “intelecto pasivo”; a veces, en el significado de “espíritu”; a veces, en el significado de “psique” o de “operaciones psíquicas en general”.

En algunas ocasiones se prefiere “mente” a “espíritu” cuando se quieren evitar las implicaciones metafísicas, o supuestamente metafísicas, que conlleva este último vocablo. Muy frecuentemente se entiende por “mente” el entendimiento, en particular el entendimiento después de haber entendido o comprendido algo, a diferencia de la propia facultad de entender o comprender. Se puede usar asimismo “mente” para designar el alma en cuanto agente intelectual que usa la inteligencia. En este último caso “mente” tiene un sentido primariamente, si no exclusivamente, “intelectual”. Sin embargo, el vocablo *mens* fue empleado por algunos escolásticos (por ejemplo por Santo Tomás) para designar una *potentia* que abarca no solamente la inteligencia, sino también la memoria y la voluntad, no siendo algo distinto de las tres, sino las tres a un tiempo. Pero también se ha usado *mens* para referirse primariamente a la *potentia intellectiva*.

Se emplea también “mente” para designar el sentido de algo, y especialmente el sentido de algo manifestado por alguien, como en “la mente del legislador” (la intención del legislador), “la mente de Egidio Romano” (lo que Egidio Romano quiso decir, con lo que dijo), etc. Este significado de mente está relacionado con el significado de “mentalidad” en cuanto “forma de la mente” *forma mentis*. La mentalidad o forma de la mente es definible *grosso modo* como “la unidad de un modo de pensar”.

Mentalismo: Una tendencia a definir “mentalismo” como <<lo opuesto al conductismo>> se encuentra en Jerry Fodor, que defiende un punto de vista mentalista y anti-conductista. Este autor comienza por definir, ampliamente, el conductismo del modo siguiente: es conductista el que mantiene como verdad necesaria que <<para cada predicado mental que puede emplearse en una explicación psicológica, debe de haber por lo menos una descripción de conducta con la que mantiene una relación lógica>>. Si se llama P la proposición anterior, el mentalismo es la doctrina del que niega <<necesariamente P>>.

Fodor pone de relieve que no todo mentalismo es dualista, aunque el dualismo es <<un concomitante necesario de algunas variedades del mentalismo>>.

En cuanto se opone al conductismo, o también a cualquier reduccionismo neuro-fisiológico –que no es necesariamente equiparable al conductismo- toda la psicología “clásica” desde Aristóteles hasta Wundt, es <<mentalista>>. Aun sin admitir la estricta equiparación entre el mentalismo y el dualismo cuerpo-alma, un ejemplo eminente de mentalismo es el dualismo cartesiano, según el cual el alma es una substancia cuyas propiedades son completamente distintas de las propiedades materiales, las cuales son reducibles a propiedades de la extensión. Pero también constituye ejemplo de mentalismo el espiritualismo de Berkeley. El mentalismo puede ser, pues, dualista o monista. El monismo mentalista se identifica a menudo con el idealismo.

También suele contraponerse el mentalismo al materialismo y al fisicalismo. Lo mismo que estos últimos, puede entenderse como una posición ontológica o como una posición epistemológica o, según ocurre a menudo, ambas a un tiempo.

Monismo: Wolff fue el primero en usar el término “monista” para referirse a los filósofos que no admiten más que una sola substancia. Como indica Eucken, al hablar de una sola substancia Wolff se refería no necesariamente a una sola *substancia*, sino más bien a una substancia *una*.

Pueden considerarse como monistas los que sostienen que hay una sola especie de substancia, o de realidad independientemente del número de realidades que haya. Así se dice que son monistas los que afirman que aunque haya muchas cosas, todas ellas son materiales.

En general el término “monismo” se usa para designar doctrinas según las cuales hay un solo tipo de substancia o realidad. Como equiparar un tipo de substancia o realidad a lo que la caracteriza, es decir, a sus predicados, es poco fructuoso, el monismo cualitativo de referencia va unido a un <<pluralismo predicativo>>.

Es característico del monismo en cualquiera de sus especies reducir cualquier substancia a la que se estima como única existente, declarando que o bien no existe o bien es únicamente una mera apariencia de la substancia, o del tipo de substancia, existente. El monismo es pues, reduccionista.

Dualismo: Con Wolff aparece un significado estrictamente filosófico, al utilizar “dualismo” como algo contrario a “monismo”. Para Wolff, en efecto, son dualistas

los que afirman la existencia de dos substancias, la material y la espiritual, a diferencia de los monistas, que no admiten más que una.

El significado filosófico, tal como fue utilizado por Wolff, es el que predominó a la larga, tanto más cuanto que con los vocablos “dualismo” y “monismo” se caracterizaban posiciones muy fundamentales en el problema de la relación *alma-cuerpo*, de tan amplias resonancias en la filosofía moderna a partir de Descartes. Así, Descartes es caracterizado como francamente dualista, en tanto que Spinoza representa el caso más extremado de monismo. Sólo la posterior generalización del significado del término ha hecho que “dualismo” significara, en general, toda contraposición de dos tendencias irreductibles entre sí.

El dualismo se entiende, además, de diversas maneras según el campo a que se aplique, hablándose de dualismo psicológico (problema de la unión del alma con el cuerpo, de la libertad y el determinismo), dualismo moral (el bien y el mal, la Naturaleza y la gracia), gnoseológico (sujeto y objeto), religioso, etc. Sin embargo, se llama más bien dualista a toda doctrina metafísica que supone la existencia de dos principios o realidades irreductibles entre sí y no subordinables, que sirven para la explicación del universo. En verdad, esta última doctrina es la que se considera dualista por excelencia. Los múltiples dualismos que pueden manifestarse en las teorías filosóficas —como el llamado dualismo aristotélico de la forma y de la materia o el dualismo kantiano de necesidad y libertad, de fenómeno y noúmeno— no lo son sino en la medida en que se interpretan los términos opuestos de un modo absolutamente realista y aun se les da un cierto tinte valorativo. Sólo desde este punto de vista podemos decir que el dualismo se

opone al monismo, que no predica la subordinación de unas realidades a otras, sino que tiende constantemente a la identificación de los opuestos mediante la subsunción de los mismos en un orden o principio superior.

El dualismo aquí referido es un "clima" filosófico concreto que unifica diversas corrientes filosóficas *de una cierta época*.

Ontología: La ontología estudia al ser como es y lo que le constituye, es usada para designar toda investigación compuesta primariamente de análisis conceptual, crítica y propuesta o elaboración de marcos conceptuales relativa a los modos más generales de entender el mundo, esto es, las relaciones de este mundo. A su entender, las investigaciones ontológicas deben estar en estrecha relación con trabajos científicos.

En Gertler, Brie, *Consciousness and Qualia cannot be reduced*, en R. Stainton (ed.), 2006, *Contemporary Debates in Cognitive Science*, Malden, Massachusetts: Blackwell Publishing, pp. 202-216.

Qualia: Son las propiedades fenomenológicas de primer orden de los estados mentales, las características cualitativas de las experiencias, es decir, son las cualidades subjetivas de las experiencias individuales.

En Priest, Stephen, *Teorías y filosofías de la mente*, 1991, Ed. Cátedra, España, pp. 219, 220.

La concepción fenomenológica: La fenomenología es el intento de describir sin presuposiciones los contenidos de la experiencia, sin ningún compromiso previo

con la realidad objetiva de esos contenidos. Este procedimiento persigue dos metas. Espera exhibir los rasgos perennes del pensamiento y la percepción humana –sus <<esencias>>- y espera <<fundar>> todos los demás géneros de investigación. Los fenomenólogos suelen sostener que la fenomenología es anterior a cualquier otro tipo de investigación. Al mostrar cómo la experiencia hace posible todo conocimiento, demuestra la posibilidad de todas las demás investigaciones, incluyendo la filosofía.

La fenomenología no es una ontología de la mente en el sentido estricto en el que lo son, por ejemplo, el materialismo y el idealismo. Ni tampoco constituye una <<teoría>> en ningún sentido interesante de este término, sino más bien una práctica: la de observar y caracterizar los contenidos de la experiencia, tal cómo estos se presentan a la conciencia, con el propósito de captar sus características esenciales.

Hacer fenomenología requiere una habilidad casi estética o artística para contemplar las cualidades de la experiencia personal.

En *Diccionario de Medicina Océano Mosby*, 2003, Ed. Océano, España.

Cerebro (*cerebrum*): Sección mayor y más elevada del encéfalo dividida por un surco central en dos hemisferios, izquierdo y derecho. En el fondo de la hendidura, ambos hemisferios están comunicados por el cuerpo calloso. Las estructuras internas de los hemisferios se mezclan con las del diencéfalo y se comunican con el tronco cerebral a través de los pedúnculos cerebrales. Cada uno de los hemisferios posee una gran corteza cerebral externa de sustancia gris que alberga

en su interior la sustancia blanca, los ganglios basales y ciertas estructuras localizadas central e internamente que constituyen el riencéfalo. La superficie del cerebro presenta circunvoluciones y lóbulos, cada uno de los cuales recibe el nombre del hueso del cráneo bajo el que se encuentra. **El cerebro realiza funciones sensoriales, motoras y otras menos definidas de integración, asociadas con diversas actividades mentales. Genera diversas ondas eléctricas que pueden registrarse en un electroencefalograma para localizar zonas de disfunción cerebral, identificar alteraciones del estado de conciencia o establecer el diagnóstico de muerte cerebral. Algunos otros procesos controlados afectados por el cerebro son la memoria, la emisión de la palabra, la escritura y la respuesta emocional.**

Corteza cerebral (*cerebral cortex*): Capa fina de sustancia gris que forma la superficie del hemisferio cerebral; está plegada en gran número de circunvoluciones y tiene aproximadamente los dos tercios de superficie ocultos en las cisuras. **Integra las funciones mentales**, los movimientos generales, las funciones viscerales, **la percepción y las reacciones del comportamiento**. Se ha dividido de distintas maneras tomando como criterio supuestas diferencias filogénicas y ontogénicas, según la localización estructural, los tipos de células y fibras y las zonas funcionales. Los investigadores han descrito más de 200 áreas tomando como base las distintas características de las fibras mielinizadas y han definido 47 áreas funcionales independientes, con distintos tipos celulares. La corteza precentral o área motora ha recibido especial atención ya que su estimulación con electrodos produce contracciones de los músculos voluntarios.

Las personas diestras tienen un área motora especializada en la emisión de la palabra mejor desarrollada en el opérculo frontal del hemisferio izquierdo y su destrucción provoca afasia motora o defectos de la dicción, aunque los órganos motores se encuentren totalmente sanos e intactos. Con la intervención quirúrgica denominada lobotomía se aísla el área frontal del resto del cerebro, especialmente del tálamo, con objeto de controlar ciertas psicosis graves. La estimulación del área frontal afecta a la circulación, la respiración, la reacción pupilar y otras actividades viscerales.

