

DUALIDAD VERSUS DUALISMO. UNA APROXIMACIÓN CRÍTICA A ALGUNOS PLANTEAMIENTOS DEL PROBLEMA MENTE-CUERPO

JOSÉ IGNACIO MURILLO

Documento recibido: 4-XII-2007
Versión definitiva: 14-XII-2007
BIBLID [1139-6600 (2008) n° 10; pp. 193-209]

RESUMEN: El problema mente-cuerpo es central para algunos filósofos que pertenecen a la tradición analítica. Éste es uno de los temas principales de la filosofía de la mente. Una de las características de esta tradición es que considera la ciencia moderna como el paradigma del saber riguroso; otra, que parte de un planteamiento dualista, pero busca una solución de corte monista. Este planteamiento tiene importantes implicaciones metafísicas, y plantea algunas dificultades, que pueden ser afrontadas con el método dual, que Leonardo Polo propone para la antropología.

Palabras clave. Mente-cuerpo, filosofía de la mente, dualismo, monismo, materialismo, dualidades.

SUMMARY: The body-mind problem is a key one for some philosophers who adhere to the analytical tradition. This is the one of the main subjects of the philosophy of mind. One of the features of this tradition is to consider modern science as the paradigm of science; another one, to begin with the problem of dualism and to try to solve it in a monist way. This approach has relevant metaphysical implications, and raise some difficulties which can be overcome by a dual approach, as proposed by Leonardo Polo for the anthropology.

Key words: Body-mind problem, philosophy of mind, dualism, monism, materialism, dualities

El problema mente-cerebro es uno de los temas estrella de la filosofía actual, en particular en el ámbito de la filosofía analítica. No se puede decir que sea nuevo, porque la relación entre el espíritu y el cuerpo, con diversas variantes, es uno de los problemas más antiguos de la filosofía, que encuentra ya su primera forma filosófica definida con Platón. Lo que resulta novedoso es que se haya planteado con gran fuerza en una tradición cuyos fundadores parecían decididos a eliminarlo como un problema mal planteado, junto con las otras pretendidas enfermedades del lenguaje que conforman el territorio de lo que tradicionalmente recibía el nombre de me-

tafísica. De hecho, en la actualidad, el problema mente-cerebro se presenta casi exclusivamente como tema de la *filosofía de la mente*, una especial parcela de dicha tradición filosófica, mientras que apenas ocupa interés o no es considerado tan relevante por otras tradiciones, como las diversas formas de hermenéutica o el pensamiento de corte existencial.

No es mi intención trazar aquí, ni mucho menos, una historia exhaustiva de los orígenes y condicionamientos de esta corriente de pensamiento. Se trata más bien de intentar individualizar algunos rasgos comunes a los planteamientos más comunes, siendo consciente de que cada una de las posturas, junto con sus argumentos, merece ser tratada por separado. De todos modos, pienso que merece la pena intentar esta tarea, aceptando todas las limitaciones que acompañan a la empresa, en un intento de tomar distancia para valorar precisamente esos planteamientos que las discusiones particulares con frecuencia no cuestionan.

Para comprender el modo y los matices con que se presenta este particular desafío intelectual, un aspecto de la filosofía analítica que conviene tener en cuenta es que en ella el conocimiento tiene como ideal a la ciencia moderna¹; es decir la forma en que se han configurado aquellas disciplinas que, desde la Mecánica de Newton, buscan un conocimiento seguro de la naturaleza, en el que ocupa un lugar muy especial la búsqueda de leyes rigurosas que permitan la predicción. A mi modo de ver, la afinidad con esta forma de conocimiento se debe varias razones, entre las que cabe señalar las que expondré a continuación.

En primer lugar, la ciencia moderna concede una gran importancia, no sólo al método, sino también a las limitaciones que el método impone. Ésta no se concibe a sí mismas como una empresa omniabarcante dirigida a conocer toda la realidad, sino como el examen de un conjunto determinado de fenómenos, mediante unos métodos bien establecidos. En esto, es heredera de lo que se ha denominado el «paradigma de la certeza»², que se caracteriza por conceder un papel prioritario a la crítica del conocimiento, entendida como depuración de los errores que provoca la actitud espontánea o los prejuicios acumulados por la filosofía precedente y como búsqueda de criterios que permitan discernir aquello que podemos aceptar como seguro. La ciencia moderna no lleva a cabo este programa como Descartes, Hume y Kant, que

1. Así, por ejemplo, Rudolf Carnap, en su obra *La construcción lógica del mundo* afirma que este nuevo modo de filosofar se ha formado en estrecha conexión con el trabajo de las ciencias especializadas, en particular la matemática y la física. Cfr. M. PÉREZ DE LABORDA, *Introduzione alla filosofia analitica*, EDUSC, Roma 2007, 49.

2. Cfr. A. LLANO, *Humanismo cívico*, Ariel, Madrid, 1999; *El enigma de la representación*, Síntesis, Madrid 1999, 32-35.

son sus exponentes clásicos, que abordan la crítica con una ambición universal y metafísica (o antimetafísica, según los casos, pero, que viene a ser lo mismo), sino que se conforma con aplicar unos férreos criterios al estudio de una determinada parcela de la realidad, sin la pretensión de adoptar compromisos definitivos, pero sí con la intención de alcanzar unos criterios de validez seguros e intersubjetivamente compartibles. En el caso de la filosofía analítica, la importancia que se concede al lenguaje, que se tiende a identificar sin más con la actividad pensante, añade un matiz característico a este empeño crítico, que se transforma en una crítica del lenguaje, para la que los errores del pensar se deben al empleo inadecuado del lenguaje.

En segundo lugar, la afinidad entre ambas se debe también a lo que podríamos denominar el «empirismo metódico» de la ciencia, que tiene como lema partir de la experiencia y volver siempre a ella como criterio de verdad. Una de las formas que adopta este interés es el «experimento». En él la explicación que relaciona los fenómenos, previamente observados, de una forma verosímil, se contrasta con la experiencia, de un modo controlado y, a ser posible, reproducible, para que ésta los apruebe o refute. La experiencia sensible tiene en este método un lugar destacado, y esto congenia con el origen empirista de la tradición analítica.

En tercer lugar, la tradición analítica comparte con la ciencia moderna la aspiración a argumentar rigurosamente. Para lograr este objetivo, resulta recomendable proponer tesis claras, unívocas y bien definidas, para facilitar que los interlocutores sepan con claridad de qué están hablando; y defenderlas con argumentos rigurosos y transparentes —esto es, que no escondan nada, tampoco sus posibles debilidades—, que puedan ser seguidos con facilidad. Algo que facilita extraordinariamente a la ciencia este objetivo es alcanzar una formulación matemática, ya que ésta posibilita expresiones altamente formalizadas, que pueden ser sometidas a rigurosos procedimientos de deducción y de prueba. En la tradición analítica, como los problemas que aborda la filosofía raramente pueden ser expresados con formulaciones matemáticas, el ideal de rigor y claridad se traduce en el cultivo esmerado de la lógica y en la aspiración al formalismo lógico en las expresiones del pensamiento, como medio para conseguir expresiones comprensibles y razonamientos claros y comprobables.

Cabe alegar que no puede extrañar que la filosofía analítica abrigue afinidades con la ciencia moderna, puesto que está muy vinculada al empirismo anglosajón —como resulta especialmente claro en la escuela positivista—, y que éste se desarrolla en plena sintonía con la mentalidad que dará lugar a la ciencia moderna. Pero también hay que advertir que el empirismo no es la única interpretación posible de la ciencia moderna. También ha ha-

bido, entre otras, una interpretación racionalista, que insistía más en el componente racional y matemático (y no sólo en la lógica), o una kantiana, que intentaba combinar ambas³.

Sea como fuere, no cabe entender la filosofía analítica sin hacer referencia a la ciencia experimental moderna. Por eso no resulta extraño que la filosofía de la mente⁴ tome como punto de partida los resultados de la ciencia y procure no distanciarse de ellos a la hora de resolver los problemas.

Pues bien, uno de los asuntos más elusivos para la ciencia moderna es precisamente el estudio de la mente. Convertir su estudio en objeto de una ciencia rigurosa fue el objetivo de los pioneros de la psicología moderna, que se desarrolló especialmente a lo largo del siglo XIX. Y, de hecho, sus primeros fundadores abrigan el sueño de que esa ciencia pudiera dar cuenta del carácter consciente de los fenómenos psíquicos⁵.

Pero esta forma de entender la psicología pronto demostró sus deficiencias. Los fenómenos mentales son internos y privados y, por otro lado, a medida que ascendemos desde las sensaciones más básicas hasta las experiencias más complejas, resulta cada vez más difícil encontrar una explicación analítica clara, y la confusión parece dominar irremediabilmente la investigación. Por otra parte, ¿no es cierto que lo subjetivo, con sus anomalías y su índole idiosincrática era precisamente lo que la ciencia moderna quería evitar? De hecho, desde sus inicios, la física se desprendió decididamente de las cualidades secundarias de los objetos que estudiaba, precisamente porque las consideraba subjetivas. ¿Con qué mérito podía entrar por la puerta de la ciencia lo subjetivo, que ya había sido arrojado por la ventana?

Estos problemas explican que los derroteros de la ciencia volvieran a marginar el carácter consciente de los fenómenos, por elusivo, privado, inobjetivo y difícilmente sometible a leyes que permitan la predicción. También es esta la razón de la importancia que adquirió entre las corrientes de psicología el *conductismo*, cuyo dogma fundamental era que la psicología no necesitaba preocuparse por la mente, sino sólo por los estímulos y las res-

3. Cfr., por ejemplo, J. ARANA, *Las raíces ilustradas del conflicto entre fe y razón*, Encuentro, Madrid, 1999.

4. A partir de este momento, si no se dice explícitamente lo contrario, se empleará este nombre sólo para referirse a la filosofía de la mente de tradición analítica y de origen anglosajón.

5. Así, por ejemplo, para Wilhelm Wundt el objeto de la investigación psicológica es la experiencia humana inmediata, que él contrapone a la mediata, objeto de las ciencias físicas. Por otra parte, este autor se caracteriza por su defensa de la pertinencia del método científico experimental para abordar dicho objeto. Cfr. S. MARHABA, «El estructuralismo y el funcionalismo», en P. LEGRENZI, *Historia de la Psicología*, Herder, Barcelona, 1986.

puestas, es decir, por aquello que es verdaderamente comprobable, público, objetivo y, en principio, sometible a leyes, que redundan en un mayor control sobre la realidad⁶.

La afinidad que hemos señalado entre la ciencia moderna y la filosofía analítica explica también que el conductismo tuviera un fuerte arraigo en ella como explicación filosófica. Así, por ejemplo, Gilbert Ryle propone que la mente no puede ser objeto directo de estudio, pues la creencia en su existencia como entidad independiente es tan solo el fruto de un error. Para él, la mente no es discernible de la conducta en que se realiza⁷.

En mi opinión, el funcionalismo, una corriente que, tras diversas transformaciones todavía goza de cierta salud, pero que tuvo una gran importancia en décadas anteriores, también es un modo de eliminar lo que David Chalmers denominaba “el problema duro de la conciencia”⁸, convirtiendo en superfluo lo que tradicionalmente se entiende por mente, como se han encargado de mostrar, entre otros, dicho autor⁹.

No faltan en nuestros días, en la filosofía de la mente, pensadores que intentan eliminar el problema mente-cuerpo mediante un argumento del siguiente tipo: puesto que la mente no puede ser objeto de la ciencia, no puede ser real ni se le puede atribuir efectividad alguna. Así, por ejemplo, Churchland distingue dos tipos de explicación de la conducta: aquella que utiliza motivaciones, deseos y otros contenidos mentales para explicar las razones y causas de lo que se hace, y la que explica la conducta en virtud del funcionamiento del cerebro, que es un órgano asequible a los métodos de la biología. Y, si bien reconoce que en el estado actual de la ciencia no pode-

6. Cfr. C. CORNOLDI, «El conductismo», en P. LEGRENZI, *Op. cit.*, 151-181.

7. Cfr. G. RYLE, *The Concept of Mind*, Hutchinson, 1949. En su opinión, mente y cuerpo no son conceptos del mismo nivel, y considerarlos de este modo es la causa de que nos los tratemos como si se refirieran a dos entidades distintas superpuestas y, pretendidamente, interconectadas: “It is perfectly proper to say, in one logical tone of voice, that there exist minds and to say, in another logical tone of voice, that there exist bodies. But these expressions do not indicate two different species of existence, for ‘existence’ is not a generic word like ‘coloured’ or ‘sexed’. They indicate two different senses of ‘exist’, somewhat as ‘rising’ has different senses in ‘the tide is rising’, ‘hopes are rising’, and ‘the average age of death is rising’.

8. D. J. CHALMERS, «Consciousness and its place in nature», en *Philosophy of Mind. Classical and contemporary readings*, Oxford University Press, Oxford, 2002, 247 ss.

9. D. J. CHALMERS, «Facing up to the problem of consciousness», *Journal of Consciousness Studies*, 2 (3), 1995, 200-219.

mos explicar totalmente la conducta con este tipo de análisis causal, nada impide, según él, admitir que lo podremos hacer en el futuro¹⁰.

Para puntos de vista como éste, la ciencia es criterio de realidad, la que permite distinguir, según el antiguo anhelo del pensamiento humano e hilo conductor indiscutible del pensamiento filosófico occidental, la verdad de las apariencias.

Esta atracción por la ciencia, que puede llevar incluso a despreciar — como en el caso de Churchland— todo lo que se muestra esquivo a sus métodos, es la que hace más digno de atención el retorno y la buena salud del problema mente-cerebro en la tradición analítica. Entre quienes lo siguen considerando importante, el problema ha recobrado legitimidad por varias razones. En primer lugar, porque se considera que la subjetividad y la conciencia son un aspecto ineludible de la realidad y de nuestra experiencia. En segundo lugar, y contando con este supuesto, porque no queda nada claro que nuestra forma de concebir la ciencia sea capaz de dar respuesta al modo en que se relacionan el cerebro y la conciencia, o, como muchos de los autores presuponen, a cómo la estructura y actividad del cerebro genera los fenómenos conscientes. Y, en tercer lugar, porque no se desespera de encontrar una aproximación verdaderamente científica, es decir, susceptible de superar el «control de calidad» que exige la ciencia moderna, que dé cuenta finalmente del problema.

En esta ocasión, me interesa ante todo esta corriente de filósofos que intentan tomarse en serio la mente, partiendo de una consideración que intenta no ser reduccionista, es decir, que no prescinda como irrelevantes de aquellas propiedades con que se nos presenta. Entre los filósofos que pueden servir para ejemplificarla, podemos mencionar al ya citado David Chalmers, a John Searle o Thomas Nagel.

La primera característica de esta postura es que tiende a identificar la mente con la conciencia. Es cierto que Searle atribuye a ese fenómeno que denominamos mente otros rasgos, como la intencionalidad y la subjetividad. Pero ambos se encuentran unidos a la conciencia y no se convierten en problema sin ella. No cabe conciencia que no lo sea de algo, aunque sea —si es que esto es posible— conciencia de sí misma. Y tampoco cabe conciencia sin que aparezca un yo, sea real o imaginario. Toda conciencia tiende a proyectar la idea de un yo que sería el propietario de los estados conscientes y que es capaz de interacción con la realidad.

10. Cfr. P. CHURCHLAND, «El materialismo eliminativo y las actitudes proposicionales», en E. RABOSI (Ed.), *Filosofía de la mente y ciencia cognitiva*, Paidós, Barcelona, 1995, 43-68.

Por otra parte, la conciencia aparece como una anomalía. Esto es, en mi opinión, una consecuencia de presuponer que la ciencia es el acceso más apropiado a la realidad. Puesto que la conciencia aparece vinculada al sistema nervioso y la neurociencia es incapaz de explicarla, la mente consciente aparece como un problema que, en el caso de estos autores, es preciso admitir y que, efectivamente requiere una explicación, pero que resulta tan extraño que, de entrada, debe ser justificado.

Dada la frecuente apelación que la filosofía de la mente hace al sentido común, no deja de resultar sorprendente esta identificación entre el sentido común y la ciencia empírica. En mi opinión, esto responde a que la ciencia con la que se enfrenta la filosofía de la mente es, ante todo, la biología; y esta habla, o bien de realidades directamente sensibles (aunque sea a través del microscopio), o bien fácilmente reconducibles a la experiencia ordinaria. ¿Ocurriría lo mismo si lo que se tuviera a la vista fueran los más recientes desarrollos de la física? La física moderna, en efecto, hace tiempo que sabe que el sentido común no sirve para explicar los fenómenos físicos, y que la inteligencia debe inventar teorías que frecuentemente lo contradicen, es decir, que suenan extrañas, pero que son aceptadas por su capacidad explicativa.

Por eso, incluso estos pensadores, que aceptan la conciencia y que se resisten a ignorarla, tienden a presuponer que la explicación de la conciencia debe encontrarse en el nivel material o biológico, y no en un nivel superior inaccesible a la ciencia experimental. Este es el caso, por ejemplo, de Searle, cuyo *naturalismo biológico* propone que la conciencia es un rasgo emergente del cerebro, lo que implica, en buena medida, entregar totalmente el problema de la conciencia a la neurociencia¹¹.

En este sentido, Chalmers es una excepción, pues propone un dualismo de propiedades, según el cual la conciencia no puede ser explicada desde algo distinto, como el cerebro, ni reducida causalmente a lo no consciente, sino que debe formar parte de una teoría completa de la realidad. De todos modos, Chalmers también intenta escapar del dualismo cartesiano, distinguiendo entre su «dualismo naturalista» y el dualismo ontológico. Porque, de hecho, Chalmers evita aceptar otra sustancia que no sea la física, si bien dota

11. "There is no ontological reductionism in this account, because at no point are we denying that consciousness has an irreducible first-person ontology. But there is a causal reduction. Consciousness has no causal power beyond the powers of the neuronal (and other neurobiological) structures". J. R. SEARLE, *Freedom and Neurobiology: Reflections on Free Will, Language, and Political Power*, Columbia University Press, New York, 2007, 50

a esta de conjuntos separados de propiedades¹². De nuevo encontramos en Chalmers la renuncia a separarse de lo que las ciencias naturales estudian.

Otra postura interesante es la de Thomas Nagel: “Mi conjetura es en esencia ésta: que aunque no es posible una conexión transparente y directa entre lo fisiológico y lo fenomenológico, sino tan sólo una correlación extensional establecida empíricamente, podemos esperar y deberíamos intentar, como parte de una teoría científica de la mente, formar una tercera concepción que incluya tanto lo mental como lo físico, y a través de la cual su real y necesaria conexión mutua devenga transparente para nosotros. Tal concepción tiene que ser creada. No la encontraremos descansando. Todos los grandes éxitos reductivos en la historia de la ciencia han dependido de conceptos teóricos, no naturales —conceptos cuya entera justificación es que nos permiten sustituir correlaciones brutas por explicaciones reductivas. En el presente una solución para el problema mente-cuerpo es literalmente inimaginable, pero puede no ser imposible”¹³.

Confío en que las posturas que acabo de señalar sirvan para ejemplificar la actitud que quiero examinar a continuación. Esta actitud se podría resumir diciendo que la filosofía de la mente parte de un planteamiento dualista e intenta dar una respuesta monista de corte materialista.

Basta hojear cualquier exposición de la filosofía de la mente, para darse cuenta de que Descartes es casi de continuo el autor de referencia, y que la tónica general de las propuestas y argumentaciones consiste en el intento de superarlo¹⁴. De hecho, si casi todos los representantes de la teoría de la mente tienden a presentarse de algún modo como materialistas, y cabe atribuir algún sentido a esta afirmación, es porque se niega la existencia de esa sustancia distinta que Descartes denominaba *res cogitans*.

No faltan razones que inviten a abandonar la teoría de Descartes. La primera es que parece difícil aceptar que el hombre es una sustancia si aceptamos que está compuesto de dos, que además no tienen entre sí más que un vínculo externo y difícilmente justificable. En este sentido, no es temerario afirmar que la teoría de Descartes acerca de la relación entre la mente y el cuerpo no es la mejor parte de la filosofía cartesiana. Pero, por eso

12. Cfr. D. CHALMERS, *Op. cit.*

13. T. NAGEL, «Conceiving the imposible and the mind-body problem», *Philosophy*, vol. 73, n° 285, Julio, 1998, 352.

14. Basten, a modo de ejemplo, consultar algunas introducciones a esta disciplina, como C. J. MOYA, *Filosofía de la mente*, PUV, Valencia, 2006; M. PAUEN, *Grundprobleme der Philosophie des Geistes. Eine Einführung*, Fischer, Frankfurt 2001; E. J. Lowe, *Filosofía de la mente*, Idea Books, Barcelona, 2000.

mismo, tomarla como la única o, al menos, como la más cualificada representante de las teorías que justifican que existe una dimensión de la mente humana que no se puede reducir a la materia sólo puede provocar una teoría materialista empobrecida. La segunda es que aceptar que la *res cogitans* es una sustancia independiente choca contra algunos datos de la experiencia; entre otras, con el hecho de que nuestra conciencia no es permanente, que su contenido lo forman con frecuencia imágenes, que no poseen la naturaleza simple de la conciencia y provienen de los sentidos (cuyos órganos son materiales), y la necesidad de aceptar un componente alterable —y, por ende, material— en la memoria, que explique sus irregularidades, y que, en ocasiones, falle.

Habida cuenta de estas dificultades, la conciencia cartesiana queda relegada a un lugar extraño, que, en mi opinión, acabado reducido a lo siguiente. Por una parte, debemos despojarla de todo lo que en ella no sea conciencia, pues es ella y solo ella lo que parece exigir una naturaleza distinta de la extensión, mientras que todo lo demás parece sólo un contenido ocasional de esta, pero que no corresponde esencialmente a su constitución. De este modo, podría entenderse que la conciencia es idéntica y permanente, y que su conexión con el tiempo solo responde a la «iniciativa» del cuerpo. La discontinuidad de nuestros actos no se debería, en ese caso, a la discontinuidad de la actividad de la conciencia, sino a la discontinuidad de su «contacto» con el cuerpo —como quiera que hubiera que entenderlo— y las imágenes o sensaciones que de él proceden. Pero, en ese caso, quedaría sin explicar, por ejemplo, la conciencia que tiene el sujeto de volver a la conciencia —ya que se trata de una experiencia en la que el yo aparece como algo distinto de su ser consciente de sí—. Y quedaría también comprometida la posibilidad de que la conciencia sea el origen causal de las acciones; no sólo porque sea difícil explicar cómo mueve los mecanismos de la *res extensa* desde su inextensión, sino también porque cuesta entender qué interés puede tener una pura conciencia en mover algo distinto de sí. Por último, como siempre ocurre en la antropología cartesiana, lo que resulta más arduo es averiguar si al yo al que atribuimos conciencia le añade algo esencial estar unido a un cuerpo, saber qué significa esa unión o identificar el modo en que se realiza.

Pero, al igual que no es casual la afinidad entre la filosofía de la mente y la ciencia moderna, tampoco lo es que su «dualismo de referencia» sea el cartesiano. Y es de aquí de donde me gustaría partir para ofrecer algunas consideraciones críticas. Es en este punto donde algunos elementos de la filosofía de Polo se revelan, en mi opinión, eficaces para dar forma a las objeciones y para proponer alternativas.

Para abordar críticamente el planteamiento de la filosofía de la mente, tal como lo hemos señalado, podemos preguntarnos, en primer lugar, por qué el dualismo es un punto de partida. En segundo, lugar, porque la respuesta ha de ser siempre una forma de monismo. Y, en tercer lugar, habrá que proponer o, al menos, esbozar un planteamiento alternativo.

Una de las razones por las que el dualismo es el punto de partida es la intención de definir claramente el problema. La postura cartesiana tiene, en este sentido, la virtud de estar bien definida y de mostrar claramente sus propias debilidades. Por otra parte, es preciso reconocer que la postura cartesiana tiene la fuerza de ser una solución que se presenta casi espontánea ante los términos del problema: sabemos qué es la extensión, que es una propiedad que evidentemente acompaña a nuestra idea de cuerpo, pero no podemos encontrarla de ningún modo en nuestra idea de pensamiento. La solución más directa parece ser admitir que cuerpo y pensamiento son dos realidades distintas. Solo a la hora de llevar estas ideas hasta sus últimas consecuencias aparecen los problemas, que pueden obligar a deshechar la tesis inicial.

Pero, además, la claridad del planteamiento sintoniza con la filosofía de la mente por otra razón: la metafísica que le subyace es clara y distinta. En ella no aparecen las complicaciones de la metafísica clásica, que distingue causas formales y materiales, o formalidades de distinto tipo en los seres reales, o que realiza análisis categoriales a distintos niveles (forma-materia, sustancia-accidentes, esencia-existencia), sino que lo real se divide en sustancias —lo que muchos filósofos de la mente denominarían también entidades—, cuyo carácter sustancial debe buscarse en la posibilidad de concebirlas como independientes; algo que, por otra parte, recuerda a la importancia que reviste el «experimento mental» en muchos representantes de la filosofía de la mente. Como es claro que la mente puede captar aspectos que no se pueden concebir como sustancias, cabe hablar también de propiedades de las sustancias.

Este modo de pensar tiene también cierta afinidad con el modo de proceder de las ciencias. Sin duda, éstas estudian la realidad y no las ideas que tenemos acerca de ella. Pero la aplicación de su método exige que delimitemos previamente el objeto de estudio. Necesitamos definir las cosas de que hablamos y las propiedades que nos interesa estudiar, pues ésta es la única manera de acotar el objeto estudiado y el método con que se aborda. La desventaja de este modo de proceder consiste en que nos vemos obligados a hablar tan solo de cosas y de sus propiedades.

Para Leonardo Polo el cosismo es una consecuencia del límite mental. No es que sea ilegítimo hablar de cosas. Todo el mundo humano está compuesto de ellas. Pero las cosas no son el fin del conocimiento filosófico, pues

lo que la realidad tiene de *cosa* es lo que de ella queda por conocer. El término *cosa*, que se encuentra muy próximo al de entidad (*entity*) tal como se usa en muchos contextos, es sin duda un muestra de la capacidad objetivadora del conocimiento humano¹⁵.

Con el término *cosa* nos referimos habitualmente a las cosas de la vida —los pragmata—, pero y la misma posibilidad de aplicar el mismo nombre a todas ellas revela la actividad del intelecto, que es capaz de presentarlas. Ahora bien, los términos *cosa* o *entidad* tienen en el trasfondo la noción de ente, con la que, desde Parménides, la filosofía ha nombrado al objeto de la actividad intelectual. De hecho, el problema de los entes es el que ya tuvo que afrontar el mismo Parménides, y que zanjó con total radicalidad. Si el único objeto del intelecto es el ente, y solo el intelecto es capaz de captar lo real, entonces la realidad no es otra cosa que ente. Pero si pensar algo como real es pensarlo como ente, entonces solo se puede pensar el ente. Por eso no resulta fácil encontrar modos de comunicación entre entes o entidades distintas, cuando nos atenemos al acto de pensarlas. El ente es en sí, y no cabe entender una comunicación real entre entes distintos; pues esa comunicación debería ser pensada con un acto distinto, y, de este modo, aparecería como un ente distinto sometido a las mismas dificultades de comunicación con los otros. Es un problema que Platón describe con gran agudeza y que Aristóteles explotará contra su maestro: la aporía del tercer hombre.

En la filosofía de la mente, la distinción entre entidades no suele presentar ningún problema, cuando se trata de entidades sensibles, puesto que, en este caso, la distinción entre ellas se remite a la experiencia sensible. En este modo de proceder se nota la tendencia a confundir las operaciones intelectuales con las de la sensibilidad. En efecto, no es lo mismo que los entes aparezcan como distintos a la sensibilidad a que puedan ser entendidos como distintos. El criterio de la filosofía es que, para aceptar una verdadera dis-

15. “El filósofo tiene que luchar con el lenguaje porque el hábito lingüístico tiende al cosismo; el lenguaje está hecho para expresar cosas y no para designar el conocimiento, o para hablar del objeto pensado. Detenerse en el estudio de la objetividad es importante como propedéutica del estudio del lenguaje. Muchos descontroles nocionales se originan en el lenguaje, del mismo modo que muchas supuestas realidades son convenciones lingüísticas. Desde este punto de vista se ha intentado reducir a estructuras lingüísticas una serie de pretendidas estructuras reales. Con ello se formula una restricción muy fuerte en lo que podríamos llamar el criterio de realidad. Aunque posteriormente esta restricción se ha atenuado, todavía algunos sostienen que hay que estudiar antes el lenguaje que la realidad para evitar, justamente, que a través del lenguaje se introduzcan supuestos imperinentes. Pero no es el lenguaje lo que debe estudiarse en primer lugar, sino el pensar. El estudio del objeto pensado evita muchos pseudoproblemas. A su vez, el estudio del lenguaje supone la objetividad: primero pensamos y luego hablamos”. L. POLO, *Curso de teoría*, II, Eunsa, Pamplona 2006 (4ª ed.), 71-72.

tinción, es preciso que quepa entenderla. Ahora bien, en general, por el motivo ya indicado, los filósofos de la mente tienden a pasar por alto este problema, aunque esta actitud, como veremos, no deja de tener consecuencias.

Algo que facilita aceptar la distinción entre entidades es, sin duda, la aplicación de propiedades semejantes a todas ellas. Esta es, por otra parte, la vieja tesis del atomismo. El atomismo intenta eliminar la unidad del ente parmenídeo, fragmentándolo en una multiplicidad de entes, que comparten las mismas propiedades y coexisten en el mismo espacio (el vacío). La afirmación de que las entidades que se estudian son del mismo tipo, y que se encuentran, por tanto, sometidas a las mismas leyes, es decir, la referencia a su naturaleza física, entendiendo por «lo físico» un ámbito cerrado y omniabarcante, permite controlar de algún modo la proliferación de entidades independientes. Por eso, donde el problema aparece con toda su crudeza es al contemplar la posibilidad de aceptar una entidad que no comparte las propiedades básicas que le corresponden en cuanto perteneciente al ámbito físico.

La peculiaridad del dualismo es que, basándose en la existencia de propiedades que no son físicas, postula la existencia de un tipo de sustancias que no se encuentran en el ámbito de la físico. Para quien comparte una metafísica como la empirista, esto solo puede resultar una aberración, que debe ser resuelta. Si a esto sumamos, la convicción de que solo las ciencias naturales son capaces de ofrecer una visión racional de la realidad, la postura dualista puede aparecer también teñida de irracionalismo.

En este sentido, se echa en falta en la filosofía de la mente una mayor atención al problema de qué puede significar la existencia de una sustancia o entidad que no sea material, lo que, en este contexto, se identifica con «no física» o, incluso es definida en ocasiones como «sobrenatural».

En este sentido, pienso que resultaría interesante una verdadera confrontación con posiciones como la de Tomás de Aquino, que propone la posibilidad de que existan realidades inmateriales y se aventura a describir la actividad que les corresponde. Por otra parte, convendría también abordar con más profundidad la propuesta misma de Descartes. De hecho, este autor puede proponer una teoría acerca de la mente, porque para él ésta es activa, aunque lo sea en el modo de una voluntad productiva. En cualquier caso, se encuentra lejos de un planteamiento en el que solo aparecen como activas las realidades sensibles. Antes bien, éstas tienden a ser inerciales.

En mi opinión, el debate con estos autores no se afronta porque se considera difícilmente concebible una vida cognoscitiva o de cualquier tipo sin un apoyo corpóreo; y, en el fondo, porque se da por sentado que todo aquello

que realiza una actividad tiene algún tipo de mecanismo¹⁶, es decir, una serie de partes que interactúan entre sí, y esto es algo que en una sustancia inmaterial no parece posible. De todos modos, no faltan quienes suponen que la aceptación de una sustancia espiritual equivale a la aceptación de una materia distinta, una especie de ectoplasma¹⁷. No obstante, la relación de una materia —aunque sea sutil— con la conciencia resulta tan problemática como la relación de la materia que conocemos directamente.

En la medida en que sea verdadero este diagnóstico, cabe augurar que no sólo la idea de una parte espiritual del hombre, sino también la de un ser por completo inmaterial y distinto del mundo físico, como la que ofrece el cristianismo, encuentra difícil cabida en el planteamiento. De hecho, sea que se afirme o que se niegue, el tema parece condenado a quedar relegado a una aproximación no racional. Quizá esto puede explicar también la poca presencia en los debates de la filosofía de la mente de un planteamiento directo del problema de Dios.

De lo dicho se desprende cuáles son las razones que hacen del dualismo el punto de partida preferido de la filosofía de la mente. Si ésta existe, es porque atiende a un problema: el de la existencia de algo —la conciencia—, que no se deja reducir inmediatamente a ninguna categoría de entes físicos tal como los concibe la ciencia experimental. Puesto que la solución inmediata parece el dualismo, éste debe ser el punto de partida de la discusión. Pero, los presupuestos gnoseológicos y metafísicos con que se cuenta a la hora de abordar el problema, no sólo hacen extravagante esta postura, sino que impelen a eliminarla.

Es en este punto donde se comprende la fuerza, casi irresistible, de la opción monista. Cualquier forma de dualismo parece una renuncia a la razón, en la medida en que esta se identifica con la ciencia. Pero, aun en el caso de que admitamos que la conciencia no se deja estudiar por los métodos de la ciencia actual, y estemos dispuestos a ampliar los límites de la ciencia, la única vía de solución que se contempla es que esa nueva ciencia permita una visión más general, que pueda abarcar al mismo tiempo el mundo de la conciencia y el de la realidad inconsciente. En esa teoría nueva, la conciencia puede ocupar el lugar de una propiedad inseparable de determinadas configuraciones físicas —en una suerte de reedición de la armonía preestablecida de Leibniz— o ser uno de los aspectos de una tercera realidad

16. Esto, en mi opinión, depende de la aceptación por parte de estos pensadores de lo que Polo denomina el «principio del resultado». Cfr. L. POLO, *Lo radical*, 11-312.

17. Se alude a esta solución, por ejemplo, en H. Robinson, *Dualism*, *Stanford Encyclopedia of Philosophy* [<http://plato.stanford.edu/entries/dualism>]. (First published 19/VIII/2003, substantial revision 10/X/2007).

ahora desconocida —algo que recuerda a la postura de Espinosa—, pero, sea como fuere, la realidad que está en la base deberá aparecer como un ámbito único y estable, donde no es necesario hacer distinciones tajantes. Éste, que es un requisito de toda ciencia natural, el de atenerse a un ámbito determinado, acaba configurando toda una epistemología y una visión del mundo.

Esta visión del mundo se caracteriza por el monismo, puesto que se presupone que cualquier explicación comporta una unificación. Quizá no se llegue a aceptar un monismo como el de Parménides, pero solo porque no se distingue con tanto rigor las operaciones intelectuales de las sensibles. La unificación es uno de los objetivos de la ciencia moderna, en la medida en que concede una gran importancia a la enunciación de leyes. Toda ley es una unificación de magnitudes —es decir, de propiedades—, de la naturaleza. Si los sistemas legales son totalmente distintos, y no cabe entre ellos ninguna esperanza de unificación, es preciso aceptar la existencia de una pluralidad de ciencias. Una unificación de este tipo es la que ha permitido unir la física con la química. Y, aunque la física no ha alcanzado todavía una teoría que unifique todas las fuerzas que estudia, no parece haber renunciado totalmente a ella. Por lo demás, aunque esa esperanza fuera fundada, nada permite augurar que una teoría física unificada pueda llegar a dar cuenta también de las leyes que rigen las ciencias de la vida.

Sea cual sea el futuro de las ciencias naturales, parece que la filosofía de la mente se encuentra vinculada a un modelo de este tipo a la hora de postular una explicación total y definitiva de la realidad, que incluya una respuesta al problema que plantean la mente y la conciencia.

En mi opinión, y solo en la medida en que el diagnóstico que ofrezco sea certero, lo que puede no ajustarse por igual a todos los autores, creo que la filosofía de la mente se encuentra en un callejón sin salida. Sin la pretensión de resolver el problema, voy a intentar proponer algunas líneas posibles de investigación, que pueden ayudar a plantear el problema en otros términos. Es verdad que seguir las puede exigir abandonar algunos de los presupuestos gnoseológicos y metafísicos sobre los que suelen descansar estas propuestas. Pero también es mi intención señalar que esto no implica abandonar totalmente la filosofía de la mente, pues creo que su punto de partida es legítimo. En efecto, al percibir la mente como actividad consciente, su relación con la materia no comparece. Incluso quien diga que este problema está mal planteado y que la relación de la dimensión espiritual del hombre con su dimensión corporal, bien entendida, no plantea el más mínimo problema, debe aceptar que ese planteamiento es mucho menos que inmediato.

Una explicación de este fenómeno puede encontrarse en el límite del pensamiento humano. De hecho, como señala Polo, una de las dimensiones del límite es que el cuerpo humano comparezca como *hecho*¹⁸. Pero, junto con esto, que abre una perspectiva interesante para abordar el problema de la conciencia, el límite mental comporta también el peligro de incurrir en una metafísica prematura, que se caracteriza por la tendencia a aceptar alguna forma de monismo.

Contra este peligro, Polo propone abiertamente aceptar que la realidad humana no puede entenderse al margen de las dualidades¹⁹. Lo cierto es que, no sólo la filosofía de Polo, sino también la filosofía de la mente, está repleta de ellas. La diferencia es que la segunda suele verse obligada a interpretarlas como aspectos de una unidad mayor, colapsándolas.

Ésta es, en mi opinión, una de las dificultades que evitan a la filosofía de la mente enfrentarse con la noción de *vida*. Como señala Spaemann, comentando la concepción clásica de esta realidad, la vida se caracteriza por vincular la interioridad y la exterioridad: la exterioridad lo es, por tanto, de una interioridad²⁰. Y, si bien, la categoría de interioridad no es todavía la de conciencia o la de persona, su aceptación permite matizar el abismo entre éstas, por un lado, y la realidad física, por otra. Es más, obliga a enfrentarse a una concepción no mecanicista de la materia y, en particular, de la materia viviente. Como señala Hans Jonas, si la vida es un fenómeno irreductible, cualquier concepción de la realidad tiene que incluirla, al menos en el modo de hacerla posible²¹. De modo que la aceptación de la vida como algo más que una serie de propiedades aparentes de determinados sistemas, es decir, como un modo de ser, obliga a reformular la física y la biología o, al menos, a considerar parciales muchas de las aproximaciones a ella de que disponemos actualmente.

18. L. POLO, *Curso de teoría*, III, 297 ss.

19. “¿No será mejor demorarse un poco más en el tema de la dualidad, y no apresurarse a establecer rápidamente un dualismo desde el que acceder a una identidad, que es por fuerza confusa?”. L. POLO, «La coexistencia del hombre», en R. ALVIRA, A. SISON, *El hombre: immanencia y trascendencia*, Universidad de Navarra, Pamplona, 1991, 41.

20. Cfr. P. SABUY, “Entretien avec le professeur Robert Spaemann (Rome, le 22 février 1998)”, *Acta Philosophica*, vol 8 (1999), fasc. 2, 323-324.

21. “Toda vez que la materia ha dado noticia de sí de esta manera, a saber, organizándose en hecho de este modo y con estos resultados, el pensamiento debería hacerle justicia, aceptando que la posibilidad de hacer lo que ha hecho estaba situada ya en su naturaleza inicial. Esta potencia original debería entonces ser incluida en el concepto de la sustancia física, al igual que la finalidad patente en sus actualizaciones, las criaturas, debería ser incluida en el concepto de la causalidad física”. H. JONAS, *El principio vida. Hacia una biología filosófica*, Trotta, Barcelona, 2000, 13-14.

A la propuesta de un método dual para la filosofía de la mente se puede objetar que aceptar dualidades es un modo de renunciar a una solución. Pero en esta objeción late, obviamente, el prejuicio monista, que introduce la renuncia a abandonar la presencia mental. A este respecto, conviene hacer, al menos, dos aclaraciones.

En primer lugar, que un método dual no equivale a aceptar una polaridad irreductible. Las dualidades no son sustancias ni se encuentran en el mismo nivel. Precisamente, su valor intelectual estriba en que permiten ascender²².

Por otra parte, la dualidad no se opone a todo tipo de unidad²³. A lo que sí se opone es a buscar apresuradamente y a toda costa la unidad en un nivel que no le corresponde. La garantía de que la realidad no está fragmentada o no es inconexa y que, por lo tanto, guarda su carácter racional, se encuentra en los niveles superiores. Cualquier intento de dar una explicación definitiva dentro de un marco limitado acaba frustrando el intento de conocer la realidad estudiada.

La aceptación del valor heurístico e iluminador del método de las dualidades, aplicado a la filosofía de la mente no implica aceptar que la relación mente-cuerpo, entendida como conciencia-cuerpo es una dualidad. En mi opinión, para encontrar la verdadera conexión entre ambos términos es preciso abordar de un modo distinto, y también dual, tanto el estudio del cuerpo como el de la mente.

Por lo demás, los planteamientos reductivos de la filosofía de la mente, no solo se ven obligados a enfrentarse con el carácter dual de la realidad, sino que corren el peligro de sucumbir a las dificultades que esta realidad comporta para su propia forma de concebir la racionalidad. Quizá un buen ejemplo de que el reconocimiento de una dualidad se convierte en un límite de la racionalidad sea la tesis que defiende Colin McGuinn: “Es deplorablemente antropocéntrico insistir en que la realidad se encuentra constreñida por lo que la mente humana es capaz de concebir. Necesitamos cultivar una visión de la realidad (una metafísica) que la haga verdaderamente independiente de nuestras efectivas capacidades cognitivas, una concepción que in-

22. “Las dualidades distintas de las que acabo de indicar son justamente de orden natural y se deben entender en sentido ascendente. A su vez, dicha ascensión significa no sólo que las diversas dualidades son de distinto nivel, sino también que, por lo común, uno de los miembros de cada dualidad es superior al otro por lo que no se agota en un respecto mutuo y se abre a una dualidad nueva. Precisamente, por esto, la cuestión del uno o de la identidad no se debe plantear de inmediato. El uno es menos prematuro en Metafísica que en Antropología”. L. POLO, *Ibid.*, 34.

23. S. PIÁ, *El hombre como ser dual*, Eunsa, Pamplona, 2001, 149 ss.

cluya estos poderes como una parte propia. Lo que ocurre, en el caso del problema mente-cuerpo, es que el pequeño trozo de realidad que sistemáticamente elude nuestra captación cognitiva es un aspecto de nuestra propia naturaleza. En realidad es un aspecto que hace posible que tengamos mentes en absoluto y que pensemos acerca de cómo están relacionadas con nuestros cuerpos. Este particular rasgo trascendente de la realidad resulta que se encuentra en nuestras propias cabezas. Un hecho profundo acerca de nuestra propia naturaleza como forma de conciencia incorporada (o encarnada) está de este modo necesariamente escondido para nosotros. Somos mucho más sencillos de lo que parecemos. Nuestra rareza se encuentra en el ojo que contempla (lo que también se podría traducir como «el cristal con que se mira»)»²⁴.

José Ignacio Murillo
Universidad de Navarra
jimurillo@unav.es

24. C. MCGINN, «Can we solve the mind-body problem?», *Mind* (98), 1989, 366.

