



Casa abierta al tiempo

**UNIVERSIDAD AUTONOMA METROPOLITANA
IZTAPALAPA**

✓ **DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES**

✓ **Maestría en Filosofía de la Ciencia**

✓ **“PROBLEMAS DEL PROBLEMA MENTE-CUERPO”**

(Tesis)

✓ **Rubén Lara Piña**

Asesor: Mtro. Cuauhtemoc Lara Vargas

Mayo 1998

“Al igual que todos los jóvenes,
me proponía ser un genio,
pero afortunadamente
intervino la risa.”

Clea, Laurence Durrell.

No obstante...

“No me estremece el fragor de la batalla,
sino el breve y terrible silencio,
cuando los ejércitos están ya enfrentados.
El sol destella en las armaduras.”

Eumeswil, E. Jünger.

DEDICATORIAS:

Dedico esta tesis con amor, especialmente a mi esposa Mirella Cruz Gallardo, por todo el amor que me ha dado, por ser mi verdadera compañera, por ser mi diosa marina, mi bugambilia anaranjada, mi chichi y mi cruz.

A Tania Lara y a Rubén Ulises Lara, mis hijitos a quienes sólo puedo ofrecerles mi amor y señalarles hacia el Universo.

A Ivan Elias, quien ya tiene parte de el Universo en la bolsa y que sabrá que la mayor riqueza o virtud está en amar y crear.

A mis padres: Jorge Lara Castellanos (finado) y Rosalba Piña Ramírez, por todos los sacrificios y mundos que como atlantes sostuvieron y sostienen para poder señalarme el camino de la Universidad, para que yo redescubriera bajo el, el camino de el amor.

A mi hermano Fernando Lara, a mis hermanas Ana Luz, Sara Georgina, Lucía del Carmen, Rosalba y Edith, por lo que fue, es y será (amor).

A mi tía Nicanora y a mi tía Lucita, eternas hadas madrinas, ejemplos y banderas de lucha, cuyas acciones y amor me enseñan que el mundo no es tan chiquito y pobre como a veces parece.

A todos mis parientes y amigos, con quienes he aprendido y desaprendido y también compartido el mal, el bien, lo feo y lo bello, lo cierto y lo falso, pero sobre todo el amor y la esperanza de un mundo mejor.

Rubén Lara Piña
1998.

AGRADECIMIENTOS:

Agradezco profundamente la inteligentísima y oportuna asesoría que en todo momento me prestó mi asesor de tesis: **Mtro. Cuauhtemoc Lara Vargas**. ¡Gracias "Cuau" por tu valiosa amistad más allá del popperiano y "frío" M3!.

Agradezco enfáticamente la permanente y productiva vigilancia y asesoría teórica que sobre mí ha ejercido el **Dr. Jorge Martínez Contreras**, quien con sus asesorías y ejemplos contribuyó a mejorar la tesis que aquí presento.

Agradezco fraternalmente las observaciones y comentarios que me hizo el **Mtro. Juan Manuel Espinoza Sánchez**, para mejorar esta tesis; así mismo agradezco su sincera y valiosa amistad.

Agradezco a toda la plantilla de profesores de la Maestría en Filosofía de la Ciencia de quienes he aprendido a pensar y despensar, a hacer y deshacer. Son todos ellos personas muy preparadas y destacadas en sus campos del saber y con sus enseñanzas y discusiones me han ampliado y enriquecido (también empobrecido) el universo, quizás, "hasta el infinito y más allá..." . Quiero nombrar entre tales, con especial aprecio y agradecimiento, al **Dr. Javier Sánchez Pozos**, quien originalmente en su seminario de tesis impulsó y motivó el nacimiento y la realización de esta tesis.

Agradezco muchísimo la diligente atención y apoyo, que como alumno de la Maestría en Filosofía de la Ciencia, siempre me prestó Patricia Rodríguez Ramírez secretaria del Posgrado en Humanidades, incluso imprimiéndome un original de esta tesis.

Agradezco también los esfuerzos que el CONACyT hace por impulsar y apoyar materialmente o económicamente el desarrollo de la ciencia y la tecnología en nuestro país. Le agradezco a CONACyT el haberme apoyado con una beca para realizar estudios de Maestría en Filosofía de la Ciencia en la UAM-IZTAPALAPA, y cuyo producto es esta tesis.

Rubén Lara Piña
Mayo 1998

INDICE

	Pág.
Resumen.....	1
INTRODUCCIÓN.....	2
CAPÍTULO 1.	
Antecedentes históricos del problema mente-cuerpo.....	8
1. "Del hombre de Neanderthal al (tal Tales) hombre de Mileto".....	8
1.1. Antecedentes prehistóricos.....	8
1.2. Antecedentes históricos.....	11
1.2.1. Antiguos.....	11
1.2.2. Griegos.....	12
1.2.3. Tales de Mileto.....	16
2. "De Leucipo y Demócrito a Aristóteles".....	21
2.1. Leucipo y Demócrito.....	21
2.2. Platón.....	27
2.3. Aristóteles.....	31
CAPÍTULO II.	
"De la propuesta de Descartes".....	35
1. La propuesta de Descartes.....	36
2. La "Unión".....	40
3. Postulados del interaccionismo dualista.....	46
4. Primera crítica filosófica: ¿En qué lugar ocurre la interacción m-c?.....	47
5. Segunda crítica filosófica: ¿Cómo puede ocurrir la interacción?.....	48
6. Tercera crítica filosófica: ¡El problema de las otras mentes!.....	49
7. Primera crítica científica: La interacción viola el principio de la conservación de la energía.....	49
8. Segunda crítica científica: No hay lugar para las causas mentales en la explicación del comportamiento humano.....	50

9. Tercera crítica científica: Lo que evoluciona a partir de fenómenos materiales es material.....	52
--	----

CAPÍTULO III.

Problemas ontológicos del problema mente-cuerpo.....	56
---	-----------

1. Ontología.....	56
2. Compromiso.....	56
3. Otra vez Descartes y algo Más.....	58
4. La propuesta de Popper o De la teoría de la mente objetiva.....	65
5. La interacción (de los mundos).....	68
6. Críticas.....	72
7. La propuesta materialista emergentista de Bunge o el monismo psiconeural emergentista.....	77
8. La interacción.....	82
9. Síntesis.....	84
10. Críticas.....	86
11. Recapitulación crítica.....	87

CAPÍTULO IV.

Problemas epistemológicos del problema m-c.....	91
--	-----------

1. El término “epistemología”.....	91
2. Problemas epistemológicos del problema m-c.....	95
2.1. El problema de las otras mentes.....	97
2.1.1. La respuesta por analogía.....	99
2.1.2. La respuesta por justificación H-D.....	101
2.2 El problema de la autoconciencia.....	102
2.3. El problema del desplazamiento.....	105
2.4. El problema de la mente plenamente autoexplicada.....	116
3. Conclusión.....	125

CAPÍTULO V.

Conclusiones.....	128
--------------------------	------------

Bibliografía.....	140
--------------------------	------------

“PROBLEMAS DEL PROBLEMA MENTE-CUERPO”

RESUMEN

En la literatura filosófica (en especial en la filosofía de la mente) y científica no hay prácticamente nada que trate directamente sobre “Problemas del problema mente-cuerpo”. Por eso hemos visto necesario sostener la tesis de que en parte, no se ha solucionado convincentemente, ni en la filosofía, ni en la ciencia, el problema mente-cuerpo, porque éste implica problemas ontológicos y epistemológicos, que no están bien resueltos en las teorías - filosóficas y científicas- que los detectan y abordan. Hemos argumentado para mantener tal tesis, que la ciencia implica hipótesis filosóficas, ontológicas (por ejemplo: “existen los objetos”) y epistemológicas (por ejemplo: “las cosas se pueden conocer”), y a las cuales implica como presupuestos propios, aún cuando en la propia filosofía habría que fundamentarlas, o probarlas más; por eso la ciencia (especialmente la ciencia natural) no puede hoy en día habérselas, triunfante, a solas con el problema mente-cuerpo. Se necesitan estrategias cognoscitivas (y ontológicas) que vayan de la filosofía a la ciencia, y a la inversa, para poder generar soluciones futuras, más satisfactorias para el problema mente-cuerpo.

INTRODUCCIÓN

En este trabajo “Problemas del problema mente-cuerpo”, que se concibe inscrito en el ámbito de la Filosofía de la Ciencia, la cual es una “teorización sobre teorizaciones” o mejor, es una “interpretación de interpretaciones” (Moulinex,C.U. 1982 p.13) y que también es una “...criteriología de segundo orden” (Loose,J. 1976 p.13), o un pensar o reflexión de cómo debe hacerse la ciencia (o sus teorías) hemos mantenido la tesis de que, en parte, no se ha solucionado convincentemente, ni en la filosofía, ni en la ciencia, el problema mente-cuerpo, porque implica a su vez, tal problema, problemas ontológicos y epistemológicos, que no están bien resueltos en las teorías (filosóficas o científicas) que los detectan y que se los plantean.

Hemos argumentado para mantener tal tesis, que la ciencia implica hipótesis filosóficas (Bunge,M. 1972); ontológicas (por ejemplo: “existen los objetos”) y epistemológicas (por ejemplo: “los objetos son cognoscibles”) y que la ciencia las acepta como presupuestos propios o científicos, cuando aún en la filosofía habría que fundamentarlas más. Por eso la ciencia no puede aún, habérselas, triunfalmente, a solas, con el problema m-c. Se necesitan para resolver tal problema, estrategias cognoscitivas o

explicativas, que vayan, crítica y reflexivamente, de la ciencia a la filosofía y de ésta a aquella, sucediéndose y superándose mutuamente, hasta no avistar tierra o solución para el problema m-c. De hecho, monismos y dualismos, se han sucedido y superado unos a otros, en la larga historia del problema m-c. También hemos argumentado que las estrategias ontológicas y epistemológicas (filosóficas y científicas) con las que contamos, más que ser suficientes, para solucionar el problema m-c satisfactoriamente, se han modificado bastante, a partir de sus intentos frustrados por solucionar el problema m-c; es decir nuestra concepción del mundo, de nosotros mismos, y nuestras teorías del ser (ontológicas) y del conocer (epistemologías y metodologías), se están transformando constantemente, a partir de que no hemos sabido, ni plantear, ni resolver, plena y adecuadamente, el problema m-c (¡así es de importante, y difícil de resolver el problema m-c!).

Para desarrollar toda la argumentación aludida arriba hemos empezado con los “Antecedentes históricos del problema m-c” (capítulo 1) los cuales nos plantean que quizás el hombre de Neardenthal concibió un “más allá” y una especie de alma inmortal. Antecedentes que recogieron y superaron algunas religiones y mitologías antiguas como las egipcias y griegas (homéricas), que fueron a su vez superadas por concepciones filosóficas y científicas, como las de Tales de Mileto (siglo VI a. de n.e.) y las

de Demócrito y Leucipo (atomismo), para quienes (Demócrito y Leucipo) el alma es un ente material y mortal. Para Platón es un ente ideal, no-material, no-físico e inmortal. Aristóteles, en cierto sentido, fluctúa entre el monismo (físicista) y el dualismo (platónico) ya que para él el alma y el cuerpo forman una sola sustancia. Establecimos que en la antigüedad encontramos ya los rieles teóricos por los que han de deslizarse penosamente las soluciones básicas (monismo y dualismo) del problema m-c.

En “De la propuesta de Descartes” (capítulo II) criticamos que la propuesta dualista sustancialista (“mente y cuerpo son sustancias distintas”) e interaccionista, enfrenta grandes problemas ontológicos y epistemológicos, ya que la ontología allí empleada (“la mente es inmaterial, indivisible e inmortal y el cuerpo es divisible material o extenso y mortal”) a la hora de querer mantener “la unión” o interacción entre cuerpo y mente, es imposible (por lo menos filosófica y científicamente) de hacerlo coherentemente. Epistemológicamente, no se ve cómo, una mente que se conoce a sí misma, pueda conocer a otras mentes (problema de las otras mentes) a partir de que observe cuerpos y conductas físicas de estos, que bien podrían ser sólo autómatas. Resultó nutritivo investigar que para este problema, de las otras mentes, epistemológico, en particular, que enfrenta la propuesta cartesiana, se propone la respuesta (entre otras) de la

“justificación hipotético-deductiva” (que no es más que contar con una teoría hipotético-deductiva que explique y prediga mejor que otras, la naturaleza y existencia de otras mentes o de la mente) (Churchland - 1992- cree tener esta teoría que enfrentaría mejor que otras, el problema de las otras mentes y el problema m-c, en su materialismo eliminativo). Así, en resumen, la propuesta de solución del problema m-c, cartesiana, zozobra en aguas oscuras e indistintas.

En los problemas “Ontológicos del problema mente-cuerpo” (capítulo III) planteamos que las ontologías de naturaleza sustancialista o esencialista, como la de Descartes; a la hora de querer solucionar el problema m-c, no nos acarrearán soluciones adecuadas, sino oscurantismos; por ello, algunos autores como Popper se cuidan, hasta cierto punto, de caer en ellas (Popper y Eccles, 1985) y nos proponen ontologías (para la mente y el cuerpo) realistas conjeturables (“existe el cuerpo como ente físico, divisible y mortal; y la mente, como ente no-físico y mortal” -para Popper pero no para Eccles) cuya naturaleza real se establece a partir de sus efectos causales con las cosas u objetos *prima facie* materiales) que resultan coherentes (al menos algo más que las cartesianas) a la hora de dar cuenta de la relación mente (mundo 2)-cuerpo (mundo 1); no obstante al final de cuentas, Popper no puede darnos una explicación, sino muy vaga y general (la emergencia, la evolución) pero hasta ahora, no falsada ni

falsable, acerca de cómo el mundo 2 (la mente) emerge o evoluciona a partir del mundo 1 (la materia, el cuerpo).

Bunge (1988) propone una ontología monista materialista (tipo: “todo es materia”) en su materialismo emergentista, para solucionar el problema m-c, fundada en conocimientos neurocientíficos (ya que para él la mente no es más que el resultado de la interacción de sistemas neuronales plásticos -o psicones- que son a su vez cúmulos numerosos de neuronas, que interactúan con otros sistemas neurales fijos o no plásticos); pero esta ontología resulta ser en gran medida gratuita, ya que Bunge, no puede reducir, ontológicamente, a la mente, a algo más material (como células, moléculas, átomos, cuantums, o quarks); sólo puede decir que la está reduciendo, epistemológicamente, a materia. Es interesante su propuesta; pero no deja de ser de algún modo, una propuesta sustancialista, como la cartesiana; así sea que para Bunge exista sólo una sustancia, la materia (y no dos como para Descartes). Así que en resumen una solución ontológica futura, cautelosa, para el problema m-c, deberá de cuidarse de repetir caer en todos estos escollos ontológicos que hemos inventariado y señalado y en los que otros han caído.

En los “Problemas epistemológicos del problema mente-cuerpo” (capítulo IV) se planteó que una serie de problemas de índole

epistemológica, que no están cabalmente resueltos, en la filosofía o en la ciencia, están bloqueando a su vez las soluciones que se intentan para el problema m-c, y que no los tienen en cuenta. Mencionamos cuatro de estos problemas: el problema de las otras mentes, el problema de la autoconciencia, el problema del desplazamiento del problema mente-cuerpo de la filosofía a la ciencia y el problema de la mente plenamente autoexplicada. Todos tienen respuestas varias, pero no totalmente satisfactorias para la filosofía o para la ciencia; hemos presentado algunas respuestas que se les proponen; pero lo importante de haber investigado y abstraído tales problemas epistemológicos, así como el divulgarlos, nos hará ser más reflexivos, críticos y cautos a la hora de proponer mejores y nuevas soluciones para el problema m-c, el cual parece presentar una naturaleza altamente complicada y compleja; no sólo física o material; sino también realista, ideal, racional o formal que nos forzará a afinar nuestros instrumentos científicos para explicar (ontologizar, epistemologizar, metodologizar) el mundo, a nosotros mismos, a la mente y al cuerpo y a la relación entre ellos (también todo esto quizás ayude a comprender y superar, en otro momento, la problemática que se plantea con la división entre ciencias naturales y ciencias socio-históricas o del espíritu). En las “Conclusiones” (capítulo V) sólo hemos recapitulado resumidamente, todo lo expuesto a lo largo de este trabajo.

Capítulo 1. Antecedentes históricos del problema mente-cuerpo.

1. “Del hombre de Neanderthal al (tal Tales) hombre de Mileto”

1.1. Antecedentes prehistóricos

El problema mente-cuerpo (en adelante m-c) tiene lejanos antecedentes -profundas raíces- en las concepciones del mundo que el hombre se ha formado a lo largo de su historia.

Se piensa que algunos investigadores como el arqueólogo A. Oklandnikov (según A. Kajdan, 1966) que el hombre de Neanderthal (que medraba hace cien mil años sobre la tierra y de la que “desapareció” hace unos cincuenta mil años -Gómez-Pompa, A. y otros 1971) de finales del Paleolítico inferior, presentaba ya cierto tipo de culto a los muertos o de creencias religiosas primitivas como se cree que lo atestiguan algunas tumbas descubiertas de ese periodo donde se han encontrado en la fosa del cadáver además de éste, trozos de carne. También los cadáveres se han encontrado “instalados” como si fuesen vivos; sin embargo otros autores

como A. Kajdan (1966) piensan que estos “testimonios” son refutables y que no expresan que el hombre de entonces concibiera ideas sobre un “más allá” o que le “concediera” un “poder sobrenatural” a los muertos.

Hay en esto como se ve un debate de si el hombre de finales del Paleolítico inferior creía o no, en un “más allá”; tenía o no, “ideas religiosas primitivas” o “concedía” cierto “poder sobrenatural” a los muertos, ya que los “datos” (tumbas, cadáveres, etc.) que “testifican” o justifican tales inferencias son insuficientes o (parcialmente) “refutables”.

Dejemos a los expertos en la prehistoria, en arqueología, etnografía, etc., con su debate y conformémonos por ahora con señalar que tenemos “vestigios” de hace 50 y 40 mil años “sospechosos” (¡pero interesantes!) que quizá (y solamente ¡quizás!) sean antecedentes muy primitivos (¡Neanderthalenses! Ya que algunos autores como Popper y Eccles-1985, p.172- afirman del hombre de Neanderthal “...que se supone que vivió en el periodo que va de 60,000 años hasta hace 35,000”) de nuestro problema m-c, ya que el hombre de entonces de haber concebido una creencia en el “más allá”, o haber concebido una cierta inmortalidad de los enterrados (les ponía carne, cara y escasa ¿para una larga jornada?) estaría implicando una primitiva creencia en cierta mortalidad del cuerpo (¡los enterraba! ¿Para protegerlos y preservarlos lo más posible, de las fieras y el

medio ambiente?) y a la vez cierta creencia en la inmortalidad de éste (o de su alma); es decir estaría implicando (y conceptualizando) una primitiva dualidad: alma-cuerpo, que al parecer con el paso del tiempo se convertiría en nuestro problema m-c.

Es en el Paleolítico superior (periodo comprendido entre el milenio 40 mil y el 12 mil a. de n. e.) cuando, alegremente se expresa por parte de los expertos, se cuenta ya con “testimonios” “irrefutables” (Kajdan A. 1966) de que el hombre primitivo, tenía ya un culto a los muertos y cree en un “más allá”. Aquí ya se puede decir a las claras que creemos que el hombre de entonces cree que sus muertos emprenden un camino; van a otra vida, a un “más allá”; y que hay que honrarlos (por lo menos es lo que podemos inferir y creer que ellos creían basándonos en los “testimonios” “irrefutables” que nos han legado).

En síntesis se puede afirmar que en cierto periodo de la prehistoria el hombre concibió al parecer una cierta inmortalidad para sus muertos (irían de viaje, necesitarían armas, sus más lujosos vestidos, sus alimentos, etc.); concibió otra vida, un “más allá” para sus muertos. Todo lo cual nos da ya antecedentes primitivos pero creíbles e “irrefutables” de nuestro problema m-c ya que por lo menos en esas concepciones tenemos un cuerpo mortal (que se muere y entierra) y otro cuerpo o parte de éste

(¿El alma?) que no muere que ha de emprender un viaje, a otro lugar, a otra vida.

1.2. Antecedentes históricos

1.2.1. Antiguos

En el Egipto de los milenios 4, 3 y 2 a. de n. e. tenemos una religión, cambiante, y un conjunto de creencias funerarias, también cambiantes, pero de las que se puede decir que nos hablan de una mortalidad del cuerpo (el embalsamamiento de los cadáveres -momias- es una práctica para que el cuerpo mundano y mortal persista) y de una alma inmortal que se va al cielo a ocupar un lugar como estrella, como las de los faraones que al morir iban a ocupar un sitio en la “barca solar” y a acompañar a “dios” en su periplo (Puech, H. Ch., 1986).

Otras religiones antiguas como la babilonia, la hindú y la china tenían creencias funerarias algo semejantes (Zubritski, Y. y otros, 1974).

1.2.2. Griegos

En Grecia en las obras de Homero y en algunos mitos griegos escritos (mito órfico) encontramos que se creía en la mortalidad del cuerpo y que el alma del mismo le sobrevive y se va a la región de los muertos o al Hades.

Así pues podemos aseverar que (algunos) egipcios y griegos antiguos creen en una mortalidad del cuerpo; pero a la vez creen en una inmortalidad de el alma que se va al cielo a ser una estrella o al Hades de donde ya no se regresa. Creencias o concepciones, sobre la vida y la muerte o sobre el mundo, que los emparentan no sólo entre sí, sino que se emparentan también conceptualmente por lo menos con los hombres del Paleolítico superior, por no decir que igualmente emparentan con los hombres del Paleolítico inferior u hombres de Neanderthal.

Cómo éstos primitivos y antiguos que hemos mencionado llegaron a lograr concepciones (religiosas y funerarias) sobre el alma y el cuerpo, es algo muy interesante de establecer pero sobre lo cual tenemos sólo ciertas conjeturas más o menos plausibles.

Se piensa que para los hombres prehistóricos y quizás para los más antiguos de los antiguos, establecer que el cuerpo era mortal no fue una cuestión muy difícil de lograr ya que la observación de los cadáveres (poco antes de que los hombres adquirieran la costumbre de enterrarlos en tumbas o de incinerarlos) les permitió presenciar su descomposición, su podrirse, su volverse polvo (el “polvo eres y en polvo te convertirás” de algunos antiguos), y también presenciar ante los cadáveres, su tangibilidad, su materialidad, su olor, la falta de movilidad de éstos, su carencia de respiración, de habla, etc.; en fin la carencia de funciones vitales o anímicas importantísimas, en los cadáveres, que sólo los hombres o los cuerpos vivos presentaban, les permitió inferir que el cuerpo tangible, material, era mortal.

Por otra parte precisar cómo se estableció por aquéllos hombres, primitivos y antiguos, la inmortalidad de el alma es algo relativamente más difícil.

Se conjetura que, principalmente en los hombres primitivos y en los más antiguos de los antiguos, después de la muerte de un ser querido o de un jefe o líder, respetado, honrado, o temido (familiar o no) éste se les seguía “presentando o “apareciendo” en los sueños (que los seres humanos más primitivos no diferenciaban, muchas veces de sus experiencias

ordinarias y conscientes), en las ensoñaciones, en las rememoraciones - colectivas o individuales- intensas, en las alucinaciones, en fin en algunos de los estados más alterados -y rememoradores- de la conciencia. Allí los “muertos no sólo se “presentaban” o “aparecían”, generalmente (si hemos de creer algo a Freud, en el sentido de que hemos de recordar más fácilmente, lo agradable que lo desagradable), sin mal olor, sin putrefacción; sino que también se movían, respiraban, les hablaban, aconsejaban, consolaban, o reprendían a los vivos (piénsese en lo importante de la comunicación oral para aquellos hombres dado que la escritura aún no se inventaba). De todo esto se creyó que el hombre o parte de él sobrevivía (el alma inmortal) a la muerte tangible del cuerpo (mortal), de allí que los hombres empezaran a meter en tumbas a sus muertos (y a honrarlos) para proteger sus cuerpos de toda clase de depredación y rapiña (de los animales) y hasta para conservarlos más que la intemperie (luego en Egipto se han de embalsamar), como si los cuerpos fueran a ser reclamados o usados en algún futuro por sus dueños.

Así que todo lo anterior no creó sino la conclusión que “algo” del cuerpo que no era tangible; pero si audible y visible (por lo menos) y que hablaba, aconsejaba, consolaba, orientaba, etc., había que seguirlo, honrando, cuidando en su tumba (donde yacía su cuerpo mortal enterrado), más si había sido un líder o jefe poderoso, querido y obedecido. Ese “algo” intangible, además, muy posiblemente no fuera sino “aquello”

que vitalizaba el cuerpo, o que lo “animaba y movía”. Parece ser que así ese “algo” intangible pronto pasó a ser el alma, el espíritu, un aliento o fluido vitalizador, un soplo divino, etc., que al abandonar el cuerpo (en su muerte), emigraba a otro lugar o mundo desconocido donde al parecer no moría, y que por lo tanto (esa alma, espíritu, etc.) era inmortal.

Estas conclusiones a las que llegaron los primitivos (por lo menos los del Paleolítico superior) y algunos antiguos (muy antiguos), de que el cuerpo era mortal y el alma inmortal, se afirma que originaron algunas religiones primitivas y antiguas (culto a los jefes inmortales, que luego fueron dioses favorables a los que luego se les crearon hasta, tumbas, pirámides inmensas) (Jaynes, J., 1987); pero además tuvieron que vérselas con el viejo problema de la relación alma-cuerpo y contestar preguntas como las siguientes: ¿Cómo el alma se introduce al cuerpo? ¿Adónde va cuando lo abandona? ¿Cómo se introduce, dónde está y cómo hace hablar al cuerpo o cómo lo mueve? ¿De dónde viene? etc. Estas preguntas o problemas que son antecedentes (prehistóricos e históricos antiguos) de nuestro problema m-c, fueron “respondidas” por las cosmogonias, religiones y mitos de aquellos tiempos, y parece ser que tales “respuestas” no fueron “inmortales” o “eternas”.

1.2.3. Tales de Mileto

Quizás el hombre con el paso del tiempo y al incrementar la experiencia de su relación con el mundo, con la naturaleza, no se conformó con las “respuestas” que las cosmogonías, religiones y mitologías, más primitivas y antiguas, le ofrecían (acerca de mundo, el alma, de la relación alma-cuerpo, etc.) y empezó a interrogar al mundo, a buscar respuestas, con una actitud más aguda, crítica y objetiva, que antes no había podido tener.

Quizás por ello haya surgido la filosofía griega como una Disciplina que quiere saber Todo, la naturaleza última y primera del mundo, etc.; sin recurrir a las “explicaciones” y respuestas cosmogónicas, religiosa y mitológicas (más primitivas y antiguas).

Quizás por ello haya surgido un tal Tales de Mileto (quién floreció en la primera mitad del siglo VI a. de n. e.) de quien se dice que fue “el primer filósofo griego” que trató de explicar la naturaleza, el mundo, a partir de la naturaleza misma (Marx, M.H. y Hillix, A., 1980), sin recurrir a la mitología, o religión de su tiempo.

El título que usualmente se le otorga al primer filósofo griego, y de que se le acepte como tal, se debe esencialmente a dos cosas:

1a. "... lo que le granjea su rango de primer filósofo es el hecho de haber sido él el primero en concebir la noción de Unidad en la Diversidad..." (Copleston, F. 1986 p.38).

2a. También a que "...en Tales vemos claramente la transición desde el mito a la ciencia y la filosofía, y por ello conserva su carácter de iniciador de la filosofía griega" (Copleston, p.39).

Se afirma que la importancia de este pensador se debe a que él fue el primero "...quien planteó la cuestión acerca de cuál sea la naturaleza última, fundamental del mundo..." (Copleston, p.38) y que declaró que el principio creador de todas las cosas es el agua (actualmente se plantea algo parecido. Se declara que el principio creador del Universo es el "gran estallido" o el "big bang", véase Hawking, S. 1988 y 1994).

No sabemos a ciencia cierta si Tales abordó o no la explicación de el alma (y la de la relación alma-cuerpo); pero si lo hizo, parece que pudo haber sido de dos maneras:

1a. Dando una explicación de el alma (humana) como un producto fabricado por Dios o el Demiurgo (más o menos como el de Platón).

Esta posibilidad la suscribe al parecer Aristóteles que le achaca a Tales el creer que todas las cosas están llenas de dioses, que el imán tiene alma, porque atrae el hierro, etc., ya que también le achaca el haber sido influido por teologías antiguas -donde se cree que el agua es objeto de juramento entre los dioses- aunque no lo haga de una manera muy segura. Algunos autores como Copleston (1986), creen que hay cierta exageración en éstos achaques; aunque puede reconocer que en el sistema de Tales pudieron haberse presentado algunos “vestigios” de un “animismo primitivo”.

2a. Dando una explicación de el alma (humana) como algo derivado del agua; ya que “El único punto cierto y realmente importante de la doctrina de Tales es que él concebía ‘las cosas’ como cambiantes formas de un primario y último elemento” (Copleston, p.38), que para él era el agua.

En realidad no nos importa tanto saber que Tales se haya equivocado en su propuesta del agua como origen de todo; ni nos importa tanto saber cómo abordó la explicación de la naturaleza de el alma, y la de la relación entre el alma y el cuerpo o si las abordó o no; sino lo que realmente nos interesa es resaltar que en la filosofía y la ciencia griega a

partir de él se abrió la posibilidad de explicar los fenómenos del mundo, de la naturaleza, a partir de la naturaleza misma, sin hacer intervenir a los dioses o las explicaciones mitológicas y religiosas.

Este enfoque explicativo genial predomina hoy en las ciencias naturales más prestigiosas de nuestro tiempo como la física, la química, la biología; y en especial en algunas neurociencias, y ciencias cognoscitivas, que se las ven con el problema m-c. Al parecer dicho enfoque lucha actualmente por predominar en la psicología (véase Marx y Hillix, 1980) y también ha influido filosofías contemporáneas y actuales como las de Marx y Engels y la de Mario Bunge, entre otras.

Como se muestra de la mezcla grandiosa de filósofo y “científico práctico” que fue Tales, se afirma que éste predijo un eclipse (se calcula que quizás ocurrió el 2 de mayo de 585 a. de n. e.), que construyó un almanaque, que introdujo la práctica fenicia de orientarse por la Osa Menor (Copleston), etc.

Estas predicciones, construcciones y prácticas que caracterizan a Tales de Mileto, implican un enfoque explicativo muy diferente en la historia, implican explicaciones muy diferentes a las que se daban en el tiempo de Homero, ya que “...Homero explicaba las victorias en las guerras

en términos del favoritismo de los dioses griegos” (Marx y Hillix, 1980, p.33), por lo que podemos reiterar que a partir de Tales se abre la posibilidad de explicar los fenómenos del mundo a partir del mundo mismo (sin hacer intervenir a los dioses) como lo podemos observar en una explicación “científica” que Anaxímedes (siglo VI a. de n. e.) aporta acerca del arcoiris: “Anaxímenes dio una curiosa explicación del arcoiris; se debería a los rayos del sol cayendo sobre una nube espesa que no puede atravesar. Zeller subraya la gran distancia que hay desde la Iris divina mensajera de los dioses de Homero, a esta explicación ‘científica’ ” (Copleston p.p. 41-42).

No obstante parece ser que el enfoque de Tales no se siguió siempre a partir de él en la filosofía griega como lo notaremos en las filosofías de Platón y (algo) en la de Aristóteles; pero tal vez si se siguió considerablemente en las filosofías de Demócrito y Leucipo como veremos.

En síntesis podemos afirmar que el sistema de Tales de Mileto (todo deriva del agua) quizás no es un “antecedente” directo y relevante sobre el problema m-c -no sabemos a ciencia cierta si abordó el problema alma-cuerpo- pero su enfoque (explicar la naturaleza a partir de la naturaleza misma, sin implicar a los dioses o a las “variables” inobservables) si es un “antecedente” bastante relevante e influyente actualmente en enfoques

científicos (en las ciencias naturales principalmente y especialmente en algunos enfoques neurocientíficos y cognoscitivos que abordan el problema m-c) que se ocupan de resolver el problema mente-cuerpo (o mente-cerebro).

2. “De Leucipo y Demócrito a Aristóteles”

2.1. Leucipo y Demócrito

Leucipo de Mileto (s. V a. de n. e.) es el fundador de la filosofía atomista según Aristóteles y Teofrasto (para otros nunca existió, véase Copleston 1986, p.83) y Demócrito (alrededor de 460-437 a. de n. e.) fue su sucesor. Los sistemas de ambos presentan algunas diferencias; pero coinciden en lo esencial, que luego veremos.

En el atomismo, parece ser que encontramos una palpable influencia del enfoque talesiano, de ver y explicar el mundo; aunque en este sistema no se propone al agua como el elemento primario del que se derivan todas las cosas; sino se propone a los átomos como tal elemento. Cuestión que veremos en las siguientes citas:

“Según Leucipo y Demócrito, hay un número infinito de unidades indivisibles, a los que ellos dan el nombre de ‘átomos’. Como estos átomos son demasiado pequeños, los sentidos no los pueden percibir. Los átomos difieren en tamaño y en forma, pero no tienen ninguna cualidad, excepto la de ser sólidos o impenetrables. Infinitos en número, agitanse en el vacío” (Copleston, p.84) y “...como los átomos se desplazaran originariamente en el vacío, hubo un instante en el que se produjeron choques entre ellos, y los que tenían formas irregulares se trabaron los unos a los otros y formaron agrupaciones de átomos (...) y para cada mundo empieza el proceso de su formación (Copleston, pp. 84-85) e incluso de la formación de las almas.

Así pues para estos filósofos el mundo, la materia, está construido por átomos, igualmente el hombre, el alma o el espíritu. Por ello, se afirma, para ellos “Lo que llamamos espíritu [o alma] es parte de la materia, una materia más sutil, sin duda, pero materia al fin y al cabo (Xirau, R. 1981, p.31, el paréntesis cuadrado y su contenido son agregados nuestros) (Federico Engels siglos más tarde, conceptualizará y afirmará, algo semejante).

En este sistema atomista llama la atención, especialmente, como se concibe al alma formada de átomos, como lo veremos en la siguiente cita:

“Aristóteles, en el De Anima atribuye a Demócrito una comparación entre los movimientos de los átomos de el alma y las de la motas de polvo que se perciben en un rayo de sol, las cuales danzan de acá para allá y en todas direcciones aunque no haya ni un soplo de viento. Quizá también Demócrito concibiese de esta manera el movimiento original de los átomos” (Copleston, p.86) y “Según Leucipo y Demócrito las sensaciones y los actos espirituales [o anímicos] (...) son diversificaciones (...) o modalizaciones funciones del cuerpo” (García Bacca, J. D., 1982, p.343, los paréntesis cuadrados y sus contenidos son agregados nuestros).

Así pues esta concepción -posiblemente gracias al empuje talesiano- deja atrás las concepciones primitivas y antiguas, religiosas y mitológicas que se planteaban la existencia de “dioses inmortales”, de Dios, de la inmortalidad de el alma y la dualidad alma-cuerpo (dualidad que implica un dualismo que implica a su vez la suposición de la existencia en el mundo o en la realidad de dos esencias, a saber el espíritu o alma y la materia o cuerpo), así como la relación alma-cuerpo (expresada por ejemplo ante las preguntas ¿Cuándo entra el alma al cuerpo? O ¿A dónde va cuando muere aquel? Etc.).

En el sistema atomista no cabe la existencia estricta de Dios o de dioses inmortales, pues sólo admite la existencia de átomos y vacío (Copleston, p. 136).

Plantea, este sistema, que el alma o espíritu no es más que una modalidad (o ¡función!) del cuerpo y que este cuerpo mortal es una modalidad de los átomos que se agregan y desagregan por lo que el alma atómica y sutil no es inmortal. Resalta de este enfoque, de Leucipo y Demócrito, su monismo materialista para explicar la materialidad y la mortalidad de el alma, no porque antes de ellos no haya habido monistas materialistas para concebir el mundo e incluso el alma, de una manera monista y materialista, Tales, Anaximandro, Anaxímedes, lo fueron; pero en Leucipo y Demócrito, lo interesante de su monismo o de su propuesta es que 2500 años después la ciencia (química y Física) les da la razón (aunque después de “descubierto” el átomo, se ve que es posible dividirlo); más sobre si el alma, la mente, la conciencia, el pensamiento autoconciente, etc., está hecho de materia no ha sido fácil ni posible probarlo de manera total y absoluta, aunque algunos autores como Mario Bunge (1988), que se declaran monistas materialistas emergentistas, piensan que así es, que el alma o mente es materia sutil. Otros autores como Marx y Engels, también monistas materialistas, han señalado que la conciencia, el alma, pensamiento etc., no es más que materia sutil (“ser consciente”).

En cuanto a cómo trabajaron la relación alma-cuerpo no sabemos mucho más de lo ya que hemos visto -el alma es una modalidad del cuerpo; el cuerpo la produce, etc.- aunque en los escritos éticos de Demócrito, éste recomendaba buscar la felicidad y la virtud, más no parece ser que tales recomendaciones fueran para que se ganara el “cielo” -el más allá- o algo parecido ya que seguirlas aquí en la tierra y vida pasajera podría ser más que suficiente, dado que para él y Leucipo, todas las cosas no acontecen por azar sino por necesidad (Xirau, p.31) ya que “Ninguna cosa se hace por tanteos, sino que se hacen todas ‘de’ cuenta-y-razón y ‘por’ Necesidad” (García Bacca, p.341). Así pues, Leucipo y Demócrito, influyen en la ciencia actual no sólo por su tendencia materialistas (“acertada”) sino por la suposición de que todo sucede por necesidad (Xirau, p.31) por lo que se les atribuye un materialismo determinista (mecánico).

No obstante el reconocimiento que ahora se les otorga en tiempos de Aristóteles, en el que se circulaban algunas de sus obras, reciben ciertas críticas de parte de éste, que básicamente se reducen a que no esclarecen cómo se originó el movimiento de los átomos, cuál es la fuente o su “primer motor inmóvil” de su movimiento. Hoy se piensa que su

movimiento es “autosuficiente “ (Copleston), “eterno” (Marx, Engels, Lenin) o generado por el big bang (Hawking).

También se dice que “Platón luchó abiertamente contra los materialistas, en particular contra Demócrito. Tenía el propósito de comprar todas las obras de éste, declararlas ‘ateas’, y exigía la pena de muerte para su autor” (Yajot, O., 1974, p.23); aunque Copleston (1986, p.135) señala que Platón “...no menciona nunca a Demócrito, que es en cambio, citado con frecuencia por Aristóteles (...) y vivía aún cuando Platón fundó la Academia”. [¿Chismes? ¡Quizás! Pero el Feyerabend -1981- de Contra el Método estaría feliz con ellos!).

Finalmente lo que se veía como aniquilado por Leucipo y Demócrito (refutar que el alma no era inmortal, que no había dioses inmortales, sino átomos y vacío, es decir, que la materia por necesidad es el origen de todo) fue dejado de lado por más de dos mil años, influyeron bastante en eso dos grandes filósofos griegos que les sucedieron: Platón y Aristóteles; pero queda el antecedente de que con Leucipo y Demócrito tenemos un monismo materialista y determinista para la concepción de el alma y de su relación con el cuerpo. Antecedente importantísimo y manifiesto que no debemos olvidar para un productivo tratamiento de nuestro actual problema mente-cuerpo.

2.2. Platón

Copleston afirma que Platón que <<...es significativo lo que dice que “explicar cuál sea la idea de el alma requeriría prolongado trabajo y hasta casi divino”, mientras que “hablar de ellas por símiles es tarea corta y humana”>> (Copleston, F. 1986, p.216). Actualmente la Filosofía y la Ciencia, parece ser que no han podido hablar de el alma (o de la mente) más que por medio de símiles, analogías y metáforas algo chatas.

Para Copleston la verdad que Platón quería transmitir no era otra sino “...la de que el alma sigue existiendo tras la muerte y llevará una vida en el más allá conforme a su conducta en este mundo” (Copleston, F. 1986, p.220) y agrega “Es incierto hasta qué punto pretendió Platón que se tomase en serio la doctrina de las sucesivas reencarnaciones [o metempsícosis) que propone en los mitos; de todos modos parece ser que al alma filosófica le queda la esperanza de escapar del ciclo de las reencarnaciones, así como parece también que puede haber pecadores incorregibles que son precipitados para siempre al Tártaro” (Copleston, p. 220, el paréntesis cuadrado y su contenido es nuestro). Con todo esto Copleston no evita tener la impresión de que “Platón creía en la inmortalidad realmente personal” (Copleston, p.220).

Para Platón el alma es un principio automotor, por lo que es la fuente y principio del movimiento y siendo un principio tiene que ser increado y si es increado tiene que ser indestructible por que si se destruyese el universo todo y la creación sufrirían un colapso y se detendrían (Copleston, p.220).

En particular el sistema de Platón plantea que el “Demiurgo” ha creado al mundo -el mundo ideal y el mundo de las apariencias o “sombras”- y que ha creado al alma a partir de los mismos elementos que al “alma del mundo” (véase el Timeo de Platón y Copleston, F. 1986 p.216).

Para Platón el alma es inmortal; pero en su sistema, aunque idealista, esta afirmación ya ha alcanzado más elaboración conceptual e incluso, al parecer, más observación (de tipo realista o materialista) de la naturaleza de el alma y del cuerpo, de la que encontramos en concepciones religiosas y mitológicas que arriba hemos mencionado.

Para Platón el alma tiene una naturaleza tripartita; es decir tiene tres naturalezas, tres partes, que son la parte racional, la irascible o vehemente y la apetitiva o concupiscente. Les asigna una colocación en el cuerpo. La parte “racional” se aloja en la cabeza (quizás en el cerebro); la

vehemente se aloja en el pecho (corazón, pulmones) (creencia dominante de los griegos de la época de Homero y que luego retomará Aristóteles) y la apetitiva o concupiscente que se aloja bajo el diafragma (estómago, intestinos, bazo).

La médula espinal es el cordón que une éstas tres partes (Merani, A. 1976) de éstas sólo la parte “racional” es la espiritual, divina e inmortal; las otras son mortales. Platón -se afirma- no aclara en su sistema si las dos partes mortales de el alma nacen con el cuerpo o si se introducen en él como lo hace la parte inmortal y racional (Copleston, F. 1986; Merani, A. 1976; Mueller, F.L. 1980). Como quiera que sea es importante la topología de el alma que Platón plantea; pues hay indicios, que colocando Platón el alma “racional” en la cabeza, Platón se adhiere (o hace cierta concesión) a la “teoría cerebral de el alma” (Merani, A. 1976) ya vislumbrada por Hipócrates, el autor de “La enfermedad sagrada” (la epilepsia) y también en parte por Alcmeón de Crotona (quien ubica el problema de la sensación como una función cerebral) al que parece aludir -Platón- en la voz de Sócrates en el Fedón en la siguiente cita:

“...si es de lo caliente o de lo frío, después que han sufrido una especie de corrupción, como algunos pretenden, de dónde preceden los animales; si es la sangre la que crea el pensamiento; o el aire o el fuego, o ninguna de

estas cosas; o si sólo el cerebro es la causa de nuestras sensaciones de la vista, del oído, del olfato; si de estos sentidos la memoria y la imaginación; y si de la memoria y de la imaginación sosegada nace, en fin, la ciencia” (véase el Fedón en los Diálogos de Platón, 1972 p.416).

Hay pues un avance en la filosofía de Platón respecto a las concepciones religiosas y mitológicas ya mencionadas arriba, en cuanto a concebir al alma; pues esta alma de Platón tiene ya ciertas localizaciones adecuadas (como colocar la parte racional de el alma en la cabeza o en el cerebro), que quizás han surgido de la aceptación parcial de conocimientos anatómicofuncionales que le precedieron como los de Hipócrates y Alcmeón. Lo cual no deja de ser un antecedente importante y novedoso en las filosofías y metafísicas que se las ven con el problema alma-cuerpo (o mente-cuerpo o mente-cerebro) y especialmente para las filosofías materialista y realistas que le sucederán.

Por otra parte es importante no dejar de resaltar que Platón “Con todo (...) no niega la influencia que sobre el alma puede ser ejercida por el cuerpo” (Copleston, p.214); así el alma se puede ver afectada positiva o negativamente por el cuerpo que habita según aquella cuide a éste. Esta influencia aceptada por Platón no es más que una forma de interrelación planteada por su sistema entre el alma y el cuerpo, que pudo, o puede, ser

aceptada o no por sus escuchas y lectores; pero que al fin y al cabo no es más que una forma platónica de explicar cierta relación alma-cuerpo (o mente cuerpo) que abrió camino a dualismos interrelacionistas posteriores y actuales.

2.3. Aristóteles

“Según Aristóteles, el universo está constituido por dos mundos distintos: el supralunar y el sublunar” (Copleston, 1986, p. 326). Así mismo: “El rasgo definitivo de Aristóteles como filósofo es un vigoroso sentido común, que se negaba a creer que este mundo no sea plenamente real. La filosofía según le parecía, era un intento para explicar el mundo natural, y si no logra hacerlo, o solo consigue explicarlo mediante prototipos, privado de la propiedad característicamente natural del movimiento, hay que pensar que ha fracasado” (Guthrie, W.K.C., 1987, p.125).

Aristóteles “No sostuvo el dualismo platónico en el De Anima, porque allí hace de el alma la **entelequia** del cuerpo, de tal suerte que entre los dos sólo forman una sustancia” (Copleston, F. 1986 p.327).

Y “Al comienzo De Anima, Aristóteles hace ver cuánto importa una investigación acerca de el alma, dado que ésta es, por así decirlo, el principio vital en los seres vivientes...” (Copleston, p. 327).

Guthiere, asienta: “Como dice el mismo Aristóteles, el problema de si el alma y el cuerpo son una sola cosa no es más legítimo que el de si la cera y la impresión en ella del sello son una sola cosa, o en general si la materia de una cosa es una y lo mismo de la cosa de que es materia” (Guthiere, W.K.C., 1987, p. 143). Como se ve, la filosofía de Aristóteles en cuanto a lo referente al problema de la relación mente-cuerpo parece permitir plantear un monismo realista. No obstante el atractivo de su propuesta, monista y realista, para tratar el problema m-c, la relación alma-cuerpo, tiene para algunos filósofos y científicos actuales (Bunge, 1988 y Ribes Iñesta, 1990) y lo avanzado de su postura “realista”, no deja de llamar nuestra atención, el hecho de lo que parecía en Platón un avance en cuanto a considerar y a precisar el asiento de la razón o de el alma en la cabeza (en el cerebro) (cosa que las mitologías y religiones anteriores y contemporáneas a Platón no habían hecho), en Aristóteles este aparente avance se pierde. Aristóteles cree que el alma se asienta en el corazón (en el pecho), como creían los griegos de la época de Homero; cree además que el cerebro sólo es un órgano refrigerante que sirve para enfriar la sangre cuando se calienta ésta demasiado (al empuje de las pasiones y emociones de corazón).

Se ha alegado que Aristóteles por cuestiones ideológicas y políticas (Merani) deja de adscribirse a la teoría cerebral de el alma y se adscribe a la teoría cardíaca de la sensibilidad de el alma que habían sostenido los griegos homéricos.

Lo importante es que Aristóteles -aunque haya omitido señalar al cerebro como asiento de el alma de manera consciente o no- con su filosofía permitió tratar posteriormente el problema alma-cuerpo de una manera **monista y realista** a algunos naturalistas del siglo XVIII y XIX como Buffon y Lamarck y a algunos conductistas del siglo XX como Ribes Iñesta (1990) y otros.

Finalmente hay que decir que Aristóteles postula una serie de almas de tal forma que el tipo superior de alma presupone siempre el tipo inferior; pero no a la inversa. El tipo de alma inferior es el **alma nutritiva o vegetativa** (como en las plantas y animales inmóviles) (con las funciones y poderes de la asimilación y reproducción); luego sigue el **alma sensitiva** (con los poderes de la percepción sensible, del deseo y del movimiento local, como la que poseen la mayoría de los animales) y el tipo de alma superior es el **alma racional** (como la que poseen los hombres o animales racionales; y tiene dos potencias: la potencia del pensamiento científico -

que tiene por objeto la búsqueda de la verdad por la verdad misma- y la potencia deliberativa -que busca la verdad; pero no la verdad misma; sino con miras prácticas y prudenciales) (Copleston, 1986).

Capítulo II “De la propuesta de Descartes”

Varios autores consideran a Descartes (1596-1650) un filósofo moderno. Se afirma que Hegel le ha llamado ‘el autor de la revolución del espíritu que marca los orígenes de los tiempos modernos’ (Larroyo, F. en Descartes, 1977 p.xx).

También se ha dicho que “es Descartes el filósofo que planteó en toda su crudeza y dificultad el problema mente-cuerpo, de tal manera que sus consideraciones son calificadas como el punto de partida clásico en la filosofía de la mente” (Martínez-Freire, P.F. 1995, p.19), por ello hemos de analizar aquí su propuesta (la cual puede dividirse en una parte “metafísica”, que propone que existen el alma y el cuerpo, y en otra “científica”, “no filosófica” o “física”, que propone que el alma y el cuerpo interactúan) y además expondremos algunas críticas que se le formulan.

Antes de analizar la propuesta o concepción del problema mente-cuerpo de Descartes debemos señalar que es a partir de él que el viejo problema “alma-cuerpo” se explicitará (Williams, B. 1995 y Quintas, G. en Descartes, 1980) y también cambiará su nombre; tendrá el nombre de “el problema de la unión mente-cuerpo” o simplemente “el problema mente-cuerpo” ya que Descartes enfatiza el matiz cognitivo, intelectual, pensante,

racional del alma. Con Descartes el problema alma-cuerpo se explicita con el nombre de “el problema alma-cuerpo” y también cambia su nombre por el de “el problema mente-cuerpo” y será con éste último nombre con el que se le conoce y trabaja en la Filosofía de la mente actual. Hay filósofos y científicos contemporáneos como Popper y Eccles (1985), Eccles y Zeier (1985) y Bunge (1988), etc., que suelen llamarlo “el problema mente-cerebro” o “el problema cerebro-mente” quizás para enfatizar que sus abordajes son más científicos que filosóficos; pero hasta que no demuestren tales filósofos y científicos que el cerebro no es un cuerpo; creo que podemos atenernos relativamente bien al nombre que en la Filosofía de la mente se le da y que es “el problema mente-cuerpo” y al cual lo abreviaremos en éste trabajo, cuando sea pertinente hacerlo, con el nombre de “el problema m-c”.

1. La propuesta de Descartes

Descartes postula que Dios, “sustancia infinita”, ha creado dos sustancias: **la res cogitans** (la cosa pensante, el yo consciente o pensante, el alma, la mente, etc.) y **la res extensa** (o cosa extensa, o los objetos corporales o los cuerpos de los hombres, etc.).

Para Descartes **sustancia** "...es aquello que de tal manera existe, que no necesita otra cosa para su existencia (...) admite que, en sentido estricto, sólo Dios es sustancia. En sentido más amplio llama sustancia a todo lo que sólo necesita de la cooperación divina para su existencia" (Larroyo, F. en Descartes, 1977 pp. XVI-XVII). Con esta concepción de sustancia Descartes se aparta del tradicional concepto de forma sustancial, "...según la cual todo ser consta de una materia y de una forma que define su esencia. Las cosas corporales para Descartes, no contienen estas formas metafísicas, que se realizan conforme a cierta finalidad interna. En el mundo de lo material todo se reduce a extensión y movimiento mecánico; extensión y movimiento, por otra parte, plenamente inteligibles" (Larroyo, F. en Descartes, 1977 p. XVII). En Descartes la sustancia es conocida por sus propiedades, así la propiedad fundamental que expresa la esencia del objeto (o de la sustancia) y que puede concebirse por sí sola, sin presuposición de otras propiedades, se denomina atributo; por ello el atributo del espíritu (el alma, la mente, etc.) es el pensar (la conciencia) ya que el espíritu nunca está sin pensar, y el atributo del cuerpo es la extensión (pues sin ella no es posible ningún cuerpo). Descartes además acepta por modos o accidentes aquellas propiedades de las sustancias que presuponen la existencia de los atributos por lo que para él, el sentir, el anhelar, el querer, el imaginar y el juzgar son modos del pensamiento o modificaciones de la conciencia;

mientras que la posición o la figura o los movimientos (del espacio) son modos de la extensión (Larroyo, F. en Descartes, 1977).

En Descartes **la mente** (a la que también llama: la conciencia, el alma, el pensamiento, la razón, el yo autoconsciente, el espíritu, la inteligencia y el entendimiento) **es diferente** de **el cuerpo** (sustancia extensa) él lo dice así “de suerte que este yo -o lo que es lo mismo, el alma- por el cual soy lo que soy, es enteramente distinto del cuerpo y más fácil de conocer que él” (Descartes, 1977 p.21 “Discurso”) o “...el alma -parte distinta del cuerpo- no contribuye con su actividad intelectual a la realización de sus funciones que son las mismas que hacen que nos asemejemos a los animales irracionales” (Descartes, 1977 p.27 “Discurso”) por lo que **mente** y **cuerpo** implican diferentes (“distintas”) naturalezas, atributos, propiedades, características y **ontologías..**

El principal atributo de la mente es pensar, el principal atributo de el cuerpo es ser extenso (es decir, ocupar un lugar en el espacio, ser corpóreo). Otras características de **la mente** son el ser **inextensa o incorpórea** (ya que es parte “distinta” de el cuerpo; Descartes, 1977 p.27), **indivisible**, ya que “...es evidente que yo, mi alma, por la cual soy lo que soy, es completa y verdaderamente distinta de mi cuerpo, y puede ser o existir sin él” (Descartes, 1977 p.84 “Meditaciones”) y “...existe una gran

diferencia entre el espíritu y el cuerpo, porque aquel es indivisible y este divisible (...) cuando me considero en tanto que no soy más que una cosa que piensa, no puedo distinguir en mí partes; antes bien conozco que soy una cosa absolutamente una y entera...” (Descartes, 1977 p. 87 “Meditaciones”); falta decir además que para él la mente es **inmortal**, ya que “...por su naturaleza, es enteramente independiente del cuerpo y, por consiguiente, no está sujeta a morir con él. Y finalmente no habiendo otras cosas que la destruyan, el recto juicio se inclina a creer en su inmortalidad” (Descartes, 1977 p. 32 “Discurso”). Otras características de **el cuerpo** son: **ser extenso** -característica o atributo principal y ya mencionado- **divisible** (Descartes, 1977, p. 87) y **mortal** (“El cuerpo humano, por el contrario, experimenta modificaciones, cambia, se transforma y, por consiguiente, puede perecer” Descartes, 1977 p. 53). Descartes nos describe de manera general la **naturaleza** del cuerpo o lo que él entiende por cuerpo así :

“Entiendo por cuerpo todo lo que puede ser terminado por alguna figura; que puede ser comprendido en algún lugar y llenar un espacio de tal manera que cualquier otro cuerpo quede excluido de ese espacio; que puede ser sentido por el tacto, la vista, el oído, el gusto o el olfato; que puede ser movido en diversos sentidos por la impresión que recibe

cuando siente el contacto de una cosa extraña; no puede moverse por su propio impulso, como tampoco puede pensar o sentir, porque esto ya no pertenece a la naturaleza del cuerpo...” (Descartes, 1977 p.59).

Hasta aquí hemos visto de manera sucinta cómo Descartes caracteriza la ontología de la mente y la ontología del cuerpo; cómo nos enuncia las características o las naturalezas “distintas” de cada una de estas “sustancias”, proponiéndonos con ello un **“dualismo metafísico”** (Martínez- Freire, P.F., 1995) o un **“dualismo sustancial”** (Churchland, P.M. 1992 p.24).

Además nos propone que el cuerpo y la mente se “unen” (Williams, B. 1995 p. 283), interrelacionan, comunican, interactúan, etc.; por ello esta propuesta es conocida en la Filosofía de la mente actual como **“interaccionismo dualista”** (Corman, J.W., Pappas, G.S. y Lehrer, K. 1990 p. 243). Veamos ahora cómo plantea tal interacción.

2. La “unión”

Descartes nos dice que “Es necesario que, en primer lugar, describa su cuerpo y, en segundo lugar, su alma; finalmente, debo mostrar cómo

estas dos naturalezas deben estar **unidas** para dar lugar a la formación de hombres semejantes a nosotros” (Descartes, 1980 p.49. Las negritas son nuestras). Supone que el cuerpo es “**una estatua o una máquina de tierra**” y que los animales no poseen alma que son “**autómatas naturales**” (Descartes, 1980). Las dos sustancias mente y cuerpo forman por iniciativa de Dios un todo homogéneo: el hombre racional. Descartes lo asienta así: “Es preciso que alma y cuerpo estén unidos íntimamente formando un todo homogéneo, **el hombre racional**” (Descartes, 1977, p. 32 “Discurso”).

Las dos sustancias, para Descartes, se “unen” o interactúan en el cerebro o más específicamente en la **glándula pineal**, “epífisis” y “**conarion**” (Williams, B. 1995 p.284) como lo propone en la siguiente cita:

“La razón que me persuade de que el alma no puede tener en todo el cuerpo ningún otro lugar que esta glándula (...) es que considero que las otras partes de nuestro cerebro son todas dobles (...) e incluso que todos los órganos de nuestros sentidos externos son dobles; y puesto que no tenemos sino un solo y simple pensamiento de una misma cosa en un mismo tiempo, es necesario que exista un lugar donde las dos imágenes (...) puedan juntarse antes de llegar al alma a fin de que no le

representen dos objetos sino uno´ (Benítez, L. y Robles, J.A., 1993 p. 29).

Estañol y Césarman (1994) afirman que la idea de que es en la glándula pineal donde el alma, inyecta al cuerpo los principios vitales o, se comunica con él, no es originaria de Descartes; ellos plasman este asunto así:

“Charles Sherrington demostró en su celebre ensayo *Man on his Nature* (El hombre sobre la naturaleza) que esta idea fue propuesta noventa años antes de Descartes por Jean Fernel (1497-1558), quien fue profesor de medicina en París y compuso uno de los tratados más leídos durante siglo y medio, la *Universal medicina* (La medicina universal). Sherrington piensa que Descartes asistió a la facultad de medicina en Holanda y allí leyó el tratado de Fernel que luego trasladó a su concepto del hombre” (Estañol, B. y Césarman, E. 1994 p.38).

Actualmente no se atribuye un papel “**preeminente**” a la glándula pineal, aunque se llega a creer que tiene que ver de algún modo con la regulación sexual (Martínez-Freire, P.F. 1995 p. 28).

Descartes caracteriza la glándula pineal como suspendida por arriba del conducto por el cual los espíritus de las cavidades anteriores del cerebro se comunican con las posteriores. Le otorga también la capacidad

peculiar de agitarse con el menor movimiento de los espíritus a la vez que su movimiento es capaz de agitar los espíritus animales. Además “La hipersensibilidad de la glándula no se limita al mecanismo fisiológico de mover **a** y ser movida **por** los espíritus animales, sino que puede ser movida por el alma de diversos modos que repercuten en el cuerpo y también puede ser movida por el cuerpo (concretamente por los espíritus animales) de diversas maneras que repercuten en el alma” (Benítez, L. y Robles, J.A. 1993 pp. 29-30).

Los “**espíritus animales**” que son mencionados en la cita anterior, que son movidos por la mente y que a su vez mueven a la mente no son sino las partes más vivas y sutiles de la sangre que entran en las cavidades del cerebro y de la glándula pineal y que llegan hasta los nervios y mediante estos llegan a los músculos, que hacen que se mueva el cuerpo de todos los modos en que este puede ser movido (Descartes, 1980).

La idea de los **espíritus animales** puede rastrearse hasta Galeno (siglo II después de Cristo) quien “...sostuvo (...) que los nervios eran conductos huecos por los que fluyen los espíritus animales (una especie de soplos de animación o activación) pasando mensajes entre el cerebro y los músculos” (Martínez-Freire, P.F. 1995 p. 28); además se señala que Descartes mantuvo la teoría de los **espíritus animales** (e insistió en la

importancia del cerebro para explicar la conducta del hombre) y que dicha teoría fue sustentada hasta el siglo XVIII, cuando Luigi Galvani (1737-1798) descubrió la naturaleza eléctrica de la transmisión nerviosa (Martínez-Freire, p. 28). Por su lado Popper afirma que estos **spiritus animales** de Descartes (que son parte puramente mecánica del cuerpo) son “anticipaciones de las señales eléctricas nerviosas” (Popper y Eccles, 1985 p. 200).

En síntesis Descartes nos dice que la mente (ente no material) y el cuerpo (ente material) se unen o interactúan en la glándula pineal produciendo la conducta racional, ética, motora, etc. del hombre. Esta propuesta particular, interaccionista, de la Filosofía de Descartes aunque poco afortunada se puede señalar que tiene un claro matiz “científico”, “no filosófico”, “experimental” (aunque no deja de ser guiado tal matiz por el racionalismo cartesiano), lo que le da cierto mérito.

Se ha dicho que la ciencia cartesiana se basaba en gran medida en la observación y la experimentación -sin dejar de ser racionalista- y que la revolución cartesiana “significó el intento de sustituir la física basada en la metafísica por una metafísica basada en la física” (Cohen, B. 1989 p.149).

Esta propuesta “científica” de Descartes se basa en gran medida en la anatomía y fisiología de su tiempo (él gustaba de realizar disecciones personalmente); desgraciadamente estas disciplinas (hoy ciencias) cosecharon grandes avances (Quintas, G. en Descartes, 1980) poco después de la muerte de Descartes, que posiblemente de haberle tocado a él en vida tales avances, la glándula pineal no hubiera sido propuesta como el lugar de interacción: alma-cuerpo. Es meritorio sin embargo en la Filosofía de Descartes ubicar en la cabeza o en el cerebro, centros de control del cuerpo contra la tradición aristotélica que afirmaba que el corazón era el asiento del alma y el cerebro sólo era un órgano refrigerante y no pensante, lo que coloca a Descartes -parcialmente al menos- en el lugar de aquellos que afirman que el asiento del alma está en la cabeza o en el cerebro lo cual puede hacer gracias a sus abordajes “científicos” (de la mente y el cuerpo) más que metafísicos (Merani, A. 1976). Esto lo emparenta al menos en parte con actuales neurocientíficos como Eccles, Penfield y otros.

No debe dejarse de señalar que esta propuesta “interaccionista”, de la “unión”, de Descartes fue ampliamente criticada por algunos de sus contemporáneos como la princesa Elizabeth de Bohemia, Clerselier, Gassendí, Arnault, etc, (Williams, B. 1995 pp. 285-286). Básicamente se quería saber cómo es que la mente que no es sino sustancia pensante,

podía determinar los espíritus del cuerpo para llevar a cabo acciones voluntarias; o que si el alma y el cuerpo siendo dos sustancias de diferente naturaleza cómo una podría obrar sobre la otra (Leiser Madanes en Benítez y Robles, 1993). Descartes reconoció la noción de la “unión” mente-cuerpo como una noción “inanalizable”, aunque algo intentó hacer al respecto (Williams, B. 1995 p. 283) sólo que sus argumentos para solucionar el problema de la “unión” no lograron ser universalmente convincentes. Veremos más adelante algunas críticas filosóficas y científicas a la propuesta de Descartes; pero antes debemos recordar los postulados del “interaccionismo dualista”, para que aquellas sean más fácilmente retomadas.

3. Postulados del interaccionismo dualista

Antes de pasar a la crítica de la propuesta de Descartes debemos recordar qué postulados implica la teoría del interaccionismo dualista. De manera sucinta podemos señalar cuatro:

1. Hay cosas materiales (objetos, sucesos y estados) y cosas mentales (objetos, sucesos y estados).

2. Las cosas materiales son tipos de cosas completamente diferentes a las cosas mentales; excepto quizás en que ambos tipos de cosas ocurren

o existen en un momento dado. Las cosas materiales tienen forma, tamaño, peso, masa y lugar en el espacio.

3.Una persona no es una cosa del todo mental o del todo material. Es una unidad compuesta.

4.Los sucesos mentales y los sucesos materiales interactúan causalmente (Corman, Pappas y Lehrer, 1990 pp.245-246).

Ahora veremos algunas críticas filosóficas y científicas importantes que se formulan para el interaccionismo dualista de Descartes y que afectan así mismo a otras posturas interaccionistas dualistas contemporáneas.

4. Primera crítica filosófica:

¿En qué lugar ocurre la interacción m-c?

Descartes dice que la unión, comunicación o interacción ocurre en el cerebro, en la glándula pineal; pero si los sucesos corporales o materiales (con masa, peso, etc.) ocupan un lugar en el espacio y los sucesos mentales por ser completamente diferentes (ya que son incorpóreos, sin masa, etc.) no lo ocupan; entonces ¿cómo es posible que sin estar en el cerebro o en la glándula pineal puedan accionar en ella los sucesos corporales que mueven (mecánicamente, por empuje) al cuerpo humano en

todos los modos en que este puede ser movido?. Esto es una contradicción lógica no fatal para otros interaccionismos dualistas (Corman y otros, 1990); pero si letal para el interaccionismo dualista de Descartes.

5. Segunda crítica filosófica:

¿Cómo puede ocurrir la interacción?

Si los sucesos mentales y los corporales son tipos de sucesos radicalmente diferentes y tienen aptitudes radicalmente diferentes; entonces ¿cómo puede ser que algo mental que no tiene masa, ni puede acelerarse, ni puede por tanto viajar (en el espacio) de un lugar a otro pueda mover o cambiar un cuerpo material?. Si para mover o cambiar un cuerpo material como sabemos debe ejercerse una fuerza física sobre él y puesto que esta fuerza física es un producto de la masa y la aceleración; entonces cualquier cosa debe tener masa y ser capaz de aceleración; es decir debe ser capaz de cambiar la velocidad del movimiento a través del espacio; y dado que “sabemos” que los sucesos mentales no tienen masa, ni pueden acelerarse, ni moverse en el espacio; entonces no pueden ejercer fuerza física alguna sin cuerpos materiales; por lo tanto el interaccionismo dualista cartesiano resulta ser una propuesta bastante misteriosa, “obscura” e “indistinta” (Corman y otros, 1990).

6. Tercera crítica filosófica:

¡El problema de las otras mentes!

Si la mente es completamente diferente y distinta del cuerpo; y si yo sé que mi actividad mental acompaña a mi actividad corporal, aún así no tengo modo de justificar mi creencia de que hay otros seres con mente ya que “todo lo que percibo cuando veo u oigo otra entidad es comportamiento corporal: movimientos y sonidos. Pero el comportamiento corporal sin duda no es mental” (Corman y otros, 1990 p. 256). Y por lo tanto ya que ninguna aseveración acerca del comportamiento corporal implica una aseveración acerca de la mente. No puedo creer justificadamente (apenas con una inferencia débil o inductiva de un solo caso, el mío) que haya otras mentes. Lo cual es un duro golpe (aunque no fatal) al dualismo de Descartes.

7. Primera crítica científica:

La interacción viola el principio de conservación de la energía

El principio de conservación de la energía establece que la cantidad de energía en un sistema cerrado permanece constante; así pues la

interacción postulada por Descartes viola este principio; pues cuando un suceso mental da lugar a uno corporal, la energía ganada o perdida por el suceso corporal resultante, no se transfiere **de** algo físico o **a** algo físico, de manera que la cantidad total de la energía se transforma (aumenta o disminuye); lo cual es físicamente imposible. También podemos expresar esta crítica así: “Si una bola de billar rodante se detiene súbitamente tan sólo porque ocasionó un suceso mental, entonces, puesto que la energía cinética de la bola no se transformó en calor ni en energía potencial, ni se transfirió a ninguna otra cosa, la energía física se pierde y el principio también se viola. Lo cual es físicamente imposible” (Corman y otros, 1990 p. 259).

Así pues la violación de este principio científico “justificado” proporciona razones justificadas para rechazar la interacción dualista cartesiana.

8. Segunda crítica científica:

No hay lugar para las causas mentales en la explicación del comportamiento humano

Esta crítica se sustenta principalmente en hechos neurofisiológicos. Afirma que “...es cierto que el tipo de procesos neurales involucrados en

acciones reflejas (esto es acciones que claramente no tienen causas mentales) no es diferente del involucrado en otros tipos de comportamiento humano” (Corman y otros, 1990 p. 264); por lo tanto es razonable suponer que no hay lugar para causas mentales inmateriales en ningún tipo de comportamiento humano. Apoya esta crítica además de lo neurofisiológico el que comportamientos más complejos que el simple reflejo, como lo es el “aprender”, sean explicados por la inteligencia artificial (IA) o las ciencias de la computación (algunas computadoras “aprenden” a jugar ajedrez) sin recurrir a entes mentales; por lo tanto parece no haber razón para pensar que los factores mentales causales son necesarios para explicar determinadas acciones humanas.

Esta crítica no demuele al interaccionismo dualista; pero al menos lo fuerza a asumirse cuando mucho como un caso (de explicación) de causalidad inmediata y por lo tanto inexplicable; es decir no podrá explicar por qué cambian los niveles relativos de las resistencias (de las neuronas) a la corriente eléctrica simplemente afirmará que la mente hace eso; pero no podrá decir porqué.

9. Tercera crítica científica:

Lo que evoluciona a partir de fenómenos materiales es material

Esta crítica se basa principalmente en la ya aceptada doctrina de la evolución y afirma que a partir de objetos materiales solamente pueden evolucionar objetos materiales; así pues “Una posible teoría es que todo lo que hay en este universo puede remontarse a su ascendencia hasta llegar a simples átomos de hidrógeno que bajo condiciones diferentes de temperatura y presión dieron por resultado átomos y moléculas más pesados y complejos, algunos de los cuales se transformaron en la base de la vida en este planeta. Los seres humanos, entonces, han evolucionado a partir de simples partículas materiales mediante un proceso continuo de complejidad creciente. En consecuencia (...) los seres humanos no son de un tipo diferente de cualquier otro objeto material. Puede ser más complejo que la mayoría de los objetos materiales y estar hecho de tipos únicos de moléculas, pero ha evolucionado a partir de las mismas partículas básicas que los árboles, las flores, las moscas, las amibas y los virus. Debemos concluir de ahí que así como estas otras cosas son simplemente objetos materiales y no tienen mente, también los seres humanos son simples objetos materiales que carecen de mente” (Corman y otros, 1990 p. 269).

Como vemos la teoría o propuesta de Descartes enfrenta muchos problemas teóricos o conceptuales que no puede resolver, incluido el problema de la sub-propuesta de la interacción mente-cuerpo; es quizás por ello que hayan surgido posteriormente propuestas, doctrinas o teorías (las cuales no detallaremos ni criticaremos aquí) como la del **paralelismo psicofísico** en la que se suprime radicalmente la interacción mente-cuerpo como en el paralelismo de Geulinx. Geulinx, discípulo holandés de Descartes propone una teoría (paralelista psicofísica) llamada “teoría de los dos relojes”, Estañol y Césarman (1994) plantean este asunto así:

“Geulinx, discípulo holandés de Descartes, se planteó la siguiente pregunta: ¿por qué, si mente y materia no pueden interactuar, por qué se comporta mi cuerpo como si mi mente lo controlara? Geulinx propuso una respuesta que pertenece al género de la literatura fantástica. La llamó la teoría de los dos relojes. Suponga que tiene dos relojes los cuales están absolutamente sincronizados y, por lo tanto, mantienen una concordancia perfecta. Cuando uno marca la hora el otro suena sus campanas. Se puede pensar, entonces, que un reloj hace que el otro suene. Así es con la mente y el cuerpo, razona Geulinx: Dios le da cuerda a ambos relojes y, cuando me muevo, parece que mi voluntad ha actuado sobre mi cuerpo. Así se inaugura el llamado paralelismo psicofísico que van a profesar psicólogos tan

distinguidos como William James, y neurólogos de gran sutileza como John Hughlings Jackson” (Estañol, B. y Césarman, E. 1994 pp. 39-40).

Otros autores como La Mettrie (famoso por su obra *L’homme machine* de 1745), Helvetius, Diderot, d’Holbach, etc., eludieron el dualismo, tanto interaccionista como paralelista, para formular teorías del mundo y de la naturaleza mente-cuerpo, de tipo monista (materialista).

Conviene señalar que con el paralelismo posterior a Descartes tenemos en los antecedentes del problema mente-cuerpo, desde el hombre de Neanderthal, hasta los inicios de la era moderna las posturas básicas sobre las que han de girar todas las filosofías y ciencias de nuestro tiempo que lidian con el problema m-c; y que son a saber: el monismo materialista (tipo Demócrito y Leucipo y parcialmente Aristóteles), el dualismo interaccionista (como en Platón y Descartes) y el dualismo no interaccionista (como en Geulinx).

No queremos cerrar este capítulo sin afirmar que reconocemos junto con Cohen (1989) en Descartes (aunque lo critiquemos en otros capítulos) a un “revolucionario de la ciencia” y a uno de los mejores matemáticos de su tiempo; también con Voltaire (1983), quien en una de sus *Cartas filosóficas*, caracteriza la personalidad y la obra de Descartes en contraste con las de Newton, queremos expresar que:

“...no es decir demasiado afirmar que era estimable incluso en sus desvaríos. Se engañó, pero lo hizo al menos con método y con un espíritu consecuente; destruyó las quimeras absurdas con las que se engañaba a la juventud desde hace dos mil años; enseñó a los hombres de su tiempo a razonar y a servirse contra él mismo de sus armas. Si no pagó con moneda buena, ya es mucho que denunciase la falsa.

No creo que se pretenda, en verdad, comparar en nada su filosofía con la de Newton: la primera es un ensayo, la segunda una obra maestra. pero quien nos ha puesto en la vía de la verdad vale quizá tanto como el que ha ido después hasta el final de ese camino.

Descartes devolvió la vista a los ciegos; vieron las faltas de la antigüedad y las suyas. La carretera que abrió ha llegado a ser, a partir de él, inmensa” (Voltaire, 1983 p.122).

Quizás no nos quede sino construir “quimeras” como las construidas por Descartes, Newton, Einstein, Hawking y otros, y luego destruirlas, gracias a Descartes, Aristóteles, Tales de Mileto y otros.

Capítulo III. Problemas ontológicos del problema mente-cuerpo

En este capítulo trataremos de algunos problemas ontológicos que envuelven al problema m-c y también nos ocuparemos de problemas ontológicos que a su vez el problema m-c envuelve. No plantearemos todos estos problemas y mucho menos los solucionaremos todos ellos; si acaso explicitaremos algunos que pretendemos ver y señalaremos o insinuaremos algunas rutas de posible solución, quizás útiles para futuros tratamientos más productivos del problema m-c.

1. Ontología

La Ontología, a veces se le conoce como Metafísica y, es una rama de la Filosofía que se ocupa de estudiar al ser, al ente. Afecta a las ciencias (formales, naturales, sociales, etc.) cuando estas delimitan sus objetos o materias de estudio (el número y sus relaciones, la materia, la vida, la psique, etc.) o cuando “recortan” la realidad y se aplican a explicar la naturaleza del ente o la cosa recortada.

2. Compromiso

Asumimos en este capítulo y en los próximos, tanto explícitamente como implícitamente, como compromiso filosófico-científico para nuestro análisis, la dialéctica de que todo ser propuesto implica siempre un conocer y a la inversa todo conocer implica forzosamente un ser; dicho esto de otro modo: para toda ontología hay una epistemología que le es correspondiente y a la inversa también. ¡Nada de epistemologías sin ontologías y nada de ontologías sin epistemologías! ¡Y claro, nada de ontologías o epistemologías sin sujetos!.

Es verdad que no hemos sopesado todos los compromisos ontológicos y epistemológicos de lo afirmado en este compromiso (¿quién pudiera hacerlo?); ni siquiera hemos cavilado profundamente en todo “el poder lógico” (Ryle, G. en Ayer, A.J. 1986 p. 335) de los enunciados que implica tal compromiso (por lo tanto no hemos depurado las paradojas a las que pudiera hacernos llegar); sin embargo la lectura (¡ojalá, no quijotesca, en cierto sentido!) de autores famosos como Popper, Kuhn, Gadamer, Marx, Rorty, Habermas, Dilthey, Chomsky, Einstein, Hawking, Bunge, Eccles y otros, nos ha arrebatado para asumirlo (¡ojalá, podamos

mantenerlo a flote cuando menos unos días después del examen de grado).
Entremos en materia.

3. Otra vez Descartes y algo más

Hemos visto en el capítulo anterior con las críticas a Descartes cómo el sistema de éste hace agua (casi) por todos lados y se va a pique a aguas profundas, oscuras e indistintas.

Resulta que al no poder Descartes dar una explicación convincente de cómo mente y cuerpo interactúan, no sólo su sub-propuesta (“científica” o “no-filosófica”) de tal interacción, resulta falsa o por lo menos resulta poco racional, poco clara e indistinta y también dudosa; sino que también su propuesta global -su teoría racionalista dualista interaccionista sustancial-, su metafísica, su ontología o su filosofía, se pone en duda.

Se ha afirmado que las teorías filosóficas (metafísicas) son **irrefutables** (tanto lógicamente -si son consistentes o no contradictorias- como empíricamente, en contraste con las teorías científicas que se caracterizan principalmente por que en principio deben poder ser refutables o falsables) (Popper, K.R. 1989); pero que siempre es posible

afirmar que sean falsas si una argumentación racional, crítica y reflexiva, nos conduce a tal afirmación; aunque también se nos ha señalado por Popper (1989) que estas argumentaciones y consideraciones no siempre son definitivas (como tampoco lo son las argumentaciones o pruebas a favor de las teorías filosóficas).

Así en la teoría filosófica de Descartes se duda de que el mundo exista o sea como él lo plantea, o que la conducta del hombre (racional, sentimental -ética, estética- o motora) se pueda explicar a partir de las dos sustancias o entes que él propone, ya que principalmente se desconfía de la existencia de los entes sustanciales (mente y cuerpo) que Descartes postula. A la larga se duda más de que exista la *res cogitans*, la mente (tal como la concibe Descartes) y también de sus atributos o de que ésta sea **inmortal**, indivisible y extensa, que lo que se duda de que exista el cuerpo (extenso, mortal y divisible) ya que éste siempre es “observable” por los sentidos de otros (pública y empíricamente) y también por la razón (introspección), que quizás pueda ser ésta resultado de la experiencia.

Por lo tanto la ontología, (los entes, las sustancias o **esencias**, mente y cuerpo, con sus características o con sus atributos primarios y secundarios) que nos ofrece Descartes se ve si no como falsa si por lo menos de carácter dudoso y de manera desestimada.

Conviene señalar que los términos “sustancias” y “esencias” son equiparables en significado en la obra de Popper, como podemos notarlo en la siguiente cita: “Descartes era **esencialista**, y los críticos de sus ideas esgrimieron en contra de él la objeción de que, si el alma y el cuerpo son **sustancias** de naturaleza completamente distinta, entonces no puede haber interacción entre ellas” (Popper y Eccles, 1985 p. 202; el realce en negritas es nuestro); así sustancia para Popper “Puede decirse que denota todo aquello que permanece idéntico a sí mismo cuando una cosa cambia, o también que denota la cosa que es el soporte de sus propiedades (que pueden cambiar)” (Popper y Eccles, 1985 p. 203); también podemos decir que esencia para Popper (1989) es “algo” (cosa o explicación) que se exhibe u ostenta (erróneamente para la filosofía de Popper) como explicación última en la ciencia. Hay que agregar que algunos diccionarios especializados en la lengua española y en Filosofía incorporan el término “**substancia**” sin definirlo; pero remitiendo al lector al término de “**sustancia**” al cual definen más o menos como lo han hecho Descartes y Popper.

Algunos de los embates principales (aparte de los que implican las críticas que ya hemos visto) que afectan su metafísica, ontología o teoría filosófica “**irrefutable**” (la cual se plantea sucintamente más o menos así:

“existen la mente y el cuerpo como sustancias que originan todo”. Según Popper lo que hace irrefutables las teorías filosóficas o metafísicas es que emplean “enunciados estricta o puramente existenciales”; mientras que las teorías científicas utilizan “enunciados existenciales restringidos” Popper, 1989 p.242; por ejemplo, “existe la interacción mente-cuerpo en la glándula pineal”) provienen del Empirismo inglés que desplazan su metafísica o su “paradigma metafísico”, digámoslo así, para recordar y servirnos de Kuhn (1982), por otros paradigmas o sistemas como el de Locke quien por cierto no cree en la introspección (tan cara para el sistema de Descartes, recordemos su **cogito ergo sum** y del cual gracias a la **duda metódica** deriva su propuesta) ya que “...empezó por rechazar que debiera aceptarse cualquier conocimiento sobre la evidencia introspectiva, entendiendo en cambio que la experiencia sensorial era la única fuente confiable del conocimiento” (Gardner, H. 1996 p. 70) (notemos en la cita anterior cómo el problema de las otras mentes del que no podría salir Descartes sumergido, por decir así, en su introspección o en su mente, para Locke no es problema tan importante, ya que él no parte de su introspección mental, sino de la experiencia sensorial de su cuerpo; pero aún así en sentido estricto, al final no elude el problema de las otras mentes que afecta a Descartes; sino al contrario Locke parece quedarse en un solipsismo idealista) y que propone en síntesis que la razón, la mente, las ideas se forman a través o a partir de la experiencia, contra Descartes

que pensaba "...que la mente en su carácter de entidad de razonamiento activo, era el arbitro supremo de la verdad, y en definitiva atribuyó las ideas a causas innatas y no a las provenientes de la experiencia" (Gardner, H. 1996 p. 68).

Se ve pues que la discusión empírista desplaza históricamente la Ontología -dualista sustancialista- de Descartes (aunque no la refuta cabal y lógicamente), por otras de tipo **monista idealista** como las de los **empiristas ingleses** (las cuales pueden postularse en pocas palabras así: "existe la idea o la mente como experiencia") de tipo idealista y que a la larga abren camino para que **monismos materialistas** (que según nosotros brevemente proponen: "todo lo que existe es material") puedan plantearse como superación de los monistas idealistas y de los dualistas cartesianos y otros.

Así pues quizás ahora lo más que podamos decir contra la **ontología** o la teoría filosófica irrefutable de Descartes es que utiliza **sustancias** o **esencias** y que la existencia de éstas aunque irrefutable (e incorroborable) por lo menos desde una perspectiva que enfatiza el punto de vista **científico** o empírico, no puede corroborarse o falsarse, y por lo tanto, las esencias juegan más bien un papel oscurantista que esclarecedor, por lo

que se debería mejor prescindir de ellas. Popper plantea este asunto de las esencias o del esencialismo así:

“La doctrina esencialista con la que discrepo, es, exclusivamente, *la doctrina de que la ciencia tiende a las explicaciones últimas; es decir, a las explicaciones que (esencialmente, o por su misma naturaleza) no pueden ser ulteriormente explicadas ni requieren tal explicación ulterior.*

Así, mi crítica del esencialismo no pretende afirmar que no existan esencias; simplemente aspira a mostrar el papel oscurantista, sin duda, desempeñado por la idea de las esencias en la filosofía galileana de la ciencia (hasta Maxwell, quien propendía a creer en esencias, pero cuya obra destruyó esa creencia). En otras palabras, mi crítica trata de mostrar que, existan o no las esencias, la creencia en ellas no nos ayuda para nada y hasta puede trabarnos; por lo cual no hay razón alguna por la que el científico (o el filósofo) deba presuponer su existencia” (Popper, 1989 p.139; el paréntesis y su contenido son agregados nuestros).

Dicho todo esto de otra manera: deberíamos tener “metafísicas” u “ontologías”, corroborables, refutables, falsables, “científicas”; no en balde Descartes intentó “...sustituir la física basada en la metafísica por una

metafísica basada en la física” (Cohen, B. 1989 p. 149); más recientemente filósofos como Mortiz Schlick (1986) o Rudolf Carnap (1986) y otros del llamado “Círculo de Viena” (véase Víctor Kraft, 1966; y Ayer, A.J. 1986) intentaron hacer de la Filosofía -aunque no lo lograron- el lenguaje de la ciencia (y vieron a la Metafísica como un puñado de “seudoproblemas” que no había que atender; sin darse cuenta de que su idea de Filosofía resultaba ser cierta Metafísica no corroborable; ni traducible a “enunciados básicos”); posteriormente a ellos, filósofos como Hans Reichenbach (1975) tratan de hacer llegar la Filosofía a la ciencia; es decir tratan de lograr una Filosofía no oscurantista, sino científica, cosa difícil de lograr, pero con la cual algunos filósofos como Bunge (1988) simpatizan.

Antes de revisar la ontología del monismo materialista que trata de resolver el problema m-c, y averiguar si es más bondadosa que la de Descartes, revisemos una propuesta dualista (o trialista o pluralista) que resulta muy interesante porque parece haber resuelto el problema de la interacción m-c que no pudo resolver Descartes y que también nos facilitará señalar problemas ontológicos que afectan la resolución del problema m-c.

4. La propuesta de Popper

o De la teoría de la mente objetiva

Popper ha avanzado la conjetura de que existe realmente **“la mente objetiva”** y que tiene una naturaleza **no corpórea** (y **no eterna**); además ha señalado que ella es un inquilino del **mundo tres** (m3). También ha expresado que existe realmente **la mente subjetiva** (o **la conciencia**) y que habita en el **mundo dos** (m2), donde podemos percatarnos de su mortalidad. Desde posturas **realistas, racionalistas (críticas) y emergentistas**, Popper concibe la existencia **real** de tres **mundos**, o **universos**, o **submundos**, ontológicamente distintos (Popper, 1988). Se puede afirmar con apoyo en sus obras, que el **mundo uno** (m1) (que es el mundo físico o el de los entes, estados y procesos, físicos), originó el mundo dos (que es el mundo mental, el de los entes, estados y procesos, mentales); y éste a su vez originó el mundo tres, que “...es el de los inteligibles o de las ideas en sentido objetivo, el mundo de los objetos de pensamiento posibles: el mundo de las teorías en sí mismas, y sus relaciones lógicas, de los argumentos y de las situaciones problemáticas tomados en sí mismos” (Popper, K.R. 1988 p. 148).

Por ello la mente objetiva o la mente en sentido objetivo, como sujeto u objeto de una teoría habita allí en el m3 (por lo menos la mente de la “teoría objetiva de la mente” del propio Popper) la conozcan, comprendan o no, las mentes (en sentido subjetivo) o las conciencias del mundo dos; así por ejemplo, la conciencia de Beto X, que no conoce la mente objetiva o la teoría de la mente objetiva (de Popper), no es impedimento para que aquella, la mente objetiva o la teoría de la mente objetiva (de Popper) siga existiendo en el mundo tres; así pues el m3 tiene cierta autonomía relativa respecto de los mundos dos y uno.

Popper piensa que la mente o la conciencia (en sentido subjetivo) es una característica de ciertos organismos vivos que pudo originarse (conjetura él) por presiones selectivas (del tipo de las que postulan la teoría de la evolución de Darwin y la teoría sintética de la evolución). En otras palabras el mundo dos (o el de los estados mentales) se origina a partir del mundo uno, como una **propiedad emergente** de ciertos organismos o entes del mundo uno. A su vez el mundo dos o los entes de este m2, debido a grandes presiones selectivas y gracias al lenguaje (también producto de presiones selectivas) originaron el mundo tres (el cual cobra, una vez inaugurado, una relativa autonomía del mundo dos), donde existen entes, teorías, números, etc., **incorpóreos**, que ningún humano

(entes del m1 y del m2) ha tenido la experiencia de descubrirlos, conocerlos o pensarlos, y otros entes que algunos filósofos, científicos o simplemente humanos (o mentes o conciencias en sentido subjetivo), logran conocer o pensar de manera objetiva. Popper diría todo esto así:

“Todo esto, según, parece, ha evolucionado sin violación alguna de las leyes de la física. Mas con la vida, incluso con formas inferiores de vida, la resolución de problemas hace su entrada en el universo; y con las formas superiores, los propósitos y objetivos perseguidos conscientemente.

No podemos menos de admirar que la materia pueda superarse a sí misma de esta forma, produciendo mentes, propósitos y todo un mundo de productos de la mente humana.

Uno de los primeros productos de la mente humana es el lenguaje humano. De hecho, conjeturo que fue él el primero de estos productos, evolucionando el cerebro y la mente humana en interacción con el lenguaje” (Popper y Eccles, 1985 p.12).

5. La interacción (de los mundos)

Hemos dicho que a diferencia de Descartes, Popper salva la interacción entre el cuerpo (ente del mundo uno) y la mente o conciencia (ente del mundo dos) y que no cae en los vericuetos en los que cae Descartes; es decir Popper, nos puede explicar tal interacción sin caer en incongruencias, irracionalidades, o en ideas oscuras e indistintas. Veamos cómo es ello.

Popper afirma que el m_1 interactúa con el m_2 , por ejemplo, una caries en mi muela (la caries es por lo menos un producto físico-químico, un ente o algo del m_1) me causa dolor (algo del mundo 2). A la inversa el m_2 interactúa con el m_1 , por ejemplo, mi dolor de muela (algo del m_2) puede constituir una buena razón para desplazar una masa de células o de moléculas (mi cuerpo) (algo del m_1) hacia el dentista.

También el m_2 interactúa con el m_3 ; por ejemplo, pienso (proceso, ente o algo del m_2) en la serie de números naturales (o cardinales) y capto o descubro que ciertos números sólo son divisibles entre sí mismos y la unidad, y no por ninguno otro de la serie, dando, como residuo de la

división, cero; capto o descubro, pues, los números primos (algo del m3) (ya que para Popper los números primos son entes del m3, se captan o no por mentes o pensamientos particulares o subjetivos, como mi mente, ya que ellos existen en el m3 una vez que se ha inventado la serie de números naturales o cardinales); así entonces se están relacionando o están interactuando el m2 y el m3. A la inversa el m3 interactúa con el m2; por ejemplo, una vez inventada la teoría de Freud (Id, Yo, Superyo) (no importa si es falsa o no) (es algo del m3) e incorporada en un libro (algo del m1) y leída por una mente (algo del m2), esta mente (o persona) puede “autoetiquetarse” o “autodiagnosticarse” como “histérica”, “psicótica” o “psicópata”, así el m3 (através del m1) interactúa con el m2.

El m3 dice Popper también interactúa con el m1 y a la inversa también; pero siempre con la intermediación del m2; por ejemplo, la fisión nuclear (la teoría de este asunto), algo del m3, hace que algunos físicos piensen, algo del m2, la bomba atómica, la construyan y la arrojen sobre Hiroshima y Nagasaki, algo del m1. Con esto podemos ver cómo el m3, con intermediación del m2, interactúa con el m1. A la inversa el m1 puede interactuar con el m3; por ejemplo, algo del m1, el uranio o el radio, o el conjunto de propiedades físicas de él, hace que se perciba por mentes o conciencias notables (como las de los esposos Curie), algo del m2, y que

luego se formule la teoría de la radioactividad o de los rayos X, algo del m3. Así el m1 afecta (causalmente), el m3, ampliándolo.

Así de manera esquemática hemos expuesto cómo Popper nos plantea la interacción de los tres mundos o para lo que nos importa, así nos plantea la relación de **la mente** (m2) y **el cuerpo** (m1), eludiendo los problemas de la interrelación que violaba Descartes.

Es importante agregar que para Popper sus tres mundos (o cada uno de los entes que los habitan) tienen una existencia real, dado que el conjetura que son "...capaces de ejercer un efecto causal sobre las cosas *prima facie* reales: es decir, sobre cosas materiales de tamaño ordinario..." (Popper y Eccles, 1985 p. 10). Acepta además que los "paradigmas de realidad" son los "cuerpos materiales sólidos" (p.11) y que entes de distinta naturaleza física (¡he aquí su pluralismo físico!), del mismo m1 se afectan causalmente unos a otros; y por tanto también acepta que entes del m2 y del m3 afectan causalmente -directa o indirectamente- (como lo postula su propuesta interaccionista de los tres mundos) los entes *prima facie* reales, o las cosas materiales de tamaño ordinario (mesas, sillas, biberón); de allí que los acepte como entes o mundos con existencia real.

Para Popper los entes del m1 que son los más verosimilmente reales, no son esencias o sustancias, a penas si son entidades conjeturadas y falsables; pero nada más.

Con esta propuesta interaccionista Popper considera trascender el interaccionismo dualista, esencialista o sustancialista cartesiano que chocaba con la teoría de la causalidad física (Popper y Eccles, 1985 p. 171).

Popper no se ha desconcertado al proponer una interacción entre entes de distinta naturaleza entre sí (entes del m1, m2 y m3) como pasaba con Descartes. Quizás proponer que los entes que interactúan (por ejemplo, mente y cuerpo) no sean esencias o sustancias sino sólo naturalezas distintas (conjeturadas y corroboradas por los efectos causales sobre entes del m1 -ordinarios- también de naturalezas conjeturadas) dé un paso o escalón de ventaja a Popper sobre Descartes; ya que Popper puede plantear una interacción m-c dualista (o trialista o pluralista) que no choca con la física más sutil y avanzada de nuestro tiempo; o que simplemente no choca con la teoría de la causalidad física, como hemos visto y como pasaba con la propuesta de Descartes.

No obstante la propuesta interaccionista de Popper es alcanzada por críticas a su dualismo que quizás debiéramos llamar dualista interaccionista cuasi-sustancial conjetural.

6. Críticas

Popper ha dicho que la mente **emerge** del m1, que la mente o conciencia es una **propiedad** de los seres vivos, entes del m1; por lo que podemos aceptar que el dualismo interaccionista de Popper sea un **“dualismo de propiedad”**; así si tal es el caso, la mente que es una propiedad de la materia, del cerebro o del m1 (para mayor seguridad, parece ser que debiéramos decir: de ciertos entes físicos del m1), que ha emergido, como algo diferente de él y que no puede reducirse a él (Popper considera la teoría reduccionista como una teoría falsa o errónea); entonces estamos en última instancia ante un **“dualismo categórico”**; es decir, la mente sería un ente de cierto tipo lógico diferente al tipo lógico al que pertenecería el cuerpo y no los podríamos comparar o analizar en una investigación empírica ya que “Comparar la mente con el cuerpo es como comparar la justicia con la carne de vaca. Una entidad se encuentra en el ámbito de los conceptos; la otra, en el de los objetos materiales” (Pagels, H. R. 1991 p. 212); además el problema m-c sólo surge por la confusión de tipos lógicos, como Ryle (1972) nos dice contra Descartes; pero así, el

problema m-c, resulta ser un “seudoproblema” y no es susceptible de investigarse; pero afortunadamente Popper se cuida muy bien de no “...sustituir los problemas reales por problemas verbales (o problemas acerca del significado)” (Popper y Eccles, 1985 p. 10), o por problemas acerca de discusiones lógicas; ahora en el caso de que la mente si fuera un ente del mismo tipo lógico que el cuerpo (ente del m1); entonces hay dos posibilidades. Primera, la teoría de la propiedad emergente (o de la mente) puede ser reducida a la teoría de los elementos de los cuales emerge (entes del m1) (Popper estaría en contra de tal reduccionismo) y se tendría que afirmar algo más o menos así: la mente es un ente material o físico o primer mundano -recordemos que Popper no aceptaría tal reduccionismo-. Segunda, dado que la mente no es reducible al m1, entonces se afirma que estamos ante un **“dualismo sustancialista”**; pero como Popper ha explicado cómo es que está contra los esencialismos o sustancialismos; entonces podemos afirmar que estamos ante un dualismo interaccionista cuasi-sustancial conjetural (aunque no le guste a Popper) y aunque no es tan descalificado como un dualismo sustancial clásico o cartesiano, por ir contra la ciencia, puede ser tolerado sin violar la física; pero aún así no se quita otras ciertas críticas a todo dualismo, que el monismo elude, como la que está plasmada en la siguiente cita de Churchland:

“El primer argumento contra el dualismo que esgrimen los materialistas es la mayor *simplicidad* de su propia

concepción. Uno de los principios de la metodología racional es que, en igualdad de condiciones, debe preferirse la más simple de dos hipótesis rivales. Este principio se conoce como 'la navaja de Occam' -por Guillermo de Occam, el filósofo medieval que fue el primero en enunciarlo- y también se puede expresar del modo siguiente: 'Para explicar los fenómenos, no se deben multiplicar las entidades más allá de lo necesario'. El materialista postula un solo tipo de sustancia (la materia física) y una única clase de propiedades (las propiedades físicas) mientras que el dualista postula dos tipos de materias y/o dos clases de propiedades. Y si no hay ninguna ventaja explicativa, gana el materialista" (Churchland, P. M., 1992 p.40).

Vale la pena agregar con cierto énfasis, antes de pasar al monismo neural o materialista, o a la propuesta de Bunge, que la propuesta de Popper de la mente objetiva, o de los tres mundos, o del problema m-c, ha quedado algo abierta y no completa, por lo que es posible "leerla" de algunas cuantas maneras. Esperamos que nuestra lectura de ella no haya traicionado su "espíritu".

Popper se muestra reticente en “El yo y su cerebro” a ofrecernos una ontología de la mente y el cuerpo “...no trato de ofrecer lo que en ocasiones se denomina una <<ontología>>” (Popper y Eccles, 1985 p.4); sin embargo al abrazar Popper (1989) un **realismo crítico** asume y ofrece implícitamente, al menos, los compromisos ontológicos y epistemológicos de todo realismo y que mínimamente son: a) existe el mundo (y sus entes) independientemente de nosotros o de la conciencia (“compromiso ontológico”) y b) el mundo (y lo comprendido en él) es cognoscible (“compromiso epistemológico”) (Newton-Smith, W. H., 1987 p.55). Popper ha afirmado, aunque con cierta cautela, que pareciera contradictoria pero que no lo es, que el cuerpo es un ente físico o material, ya que para él “no sabemos qué es la materia” (Popper y Eccles, 1985 p. 196), ni podemos (ni debemos) responder muy bien a este tipo de preguntas esencialistas; sin embargo, no obstante, es posible decir que el cuerpo es un ente material o del m1 y que por lo menos podemos conocerlo de una manera (acorde con la física) realista (pues se nos impone a los sentidos, a la experiencia, al conocimiento y además), que es adecuada al modo de conocer de las ciencias (empíricas) **físicas** (para Popper las de mayor prestigio). Es el cuerpo humano en última instancia un ente, a parte de material, real.

La mente en cambio es un ente que emerge del m1, del mundo físico, y sobre la cual Popper no se ha atrevido a señalar, de manera clara, que

sea un ente (material) físico o **no-físico**; sino solo se ha atrevido a señalarla como un **ente real** (por los efectos que ocasiona en el m1) y que no puede ser reducido al m1 (Popper no cree que el programa reduccionista, aunque bondadoso para generar investigación, sea “completable”); sin embargo **es posible caracterizar a la mente popperiana con una naturaleza no-física**; toda vez que Popper (1989) se ha autodesignado como **dualista** (respecto a su solución del problema m-c) y aunque Popper haya asignado para ella todo un mundo dos (m2) (igualmente sobre los entes de su mundo tres puede decirse que tienen una naturaleza no-física, por más que puedan ocasionar cambios en el m1, con intermediación de entes del m2); ya que originalmente, ni la mente, ni las teorías del m3, son consideradas por Popper como entes Físicos, materiales o del mundo uno. Así pues al final de cuentas **la mente** y **el cuerpo** son entes reales; es decir que tienen una existencia o naturaleza real y que por lo mismo son cognoscibles; aunque del cuerpo pueda decirse prontamente además que tiene una naturaleza física o material y de la mente sólo pueda decirse, a lo sumo, que tenga una naturaleza no-física o no-material.

Con esta ontología realista, dualista, mente-cuerpo, Popper salva el problema de la interacción m-c que hundía a Descartes; pero no agota o soluciona totalmente dicho problema, ya que con Popper no sabemos

ahora cómo se pasa de lo físico (el cuerpo) a lo no-físico (la mente) a no ser de una manera muy vaga y general, como conjetural (la emergencia, la evolución) y por ahora no muy adecuadamente **falsable**.

7. La propuesta materialista emergentista de Bunge

o el monismo psiconeural emergentista

La filosofía, la doctrina, el enfoque o la propuesta de Mario Bunge sostiene cierta emergencia que se da en lo mental, él lo expresa así:

“La emergencia que el materialismo sostiene que se da en lo mental es doble: las propiedades mentales de un SNC no las poseen sus componentes celulares sino que son *propiedades sistémicas*, que además, no son resultantes; estas propiedades han aparecido en algún momento del tiempo a lo largo de un prolongado proceso evolutivo biológico. (Existe una evolución prebiológica, es decir: molecular, pero esta no satisface exactamente las mismas leyes.) En consecuencia la física y la química son necesarias para explicar el SNC, pero son insuficientes. Tampoco basta la biología general puesto que necesitamos saber las propiedades *emergentes específicas* y las leyes específicas del SNC, no sólo las que comparte con otros

subsistemas animales, como los sistemas cardiovascular y digestivo” (Bunge, M., 1988 p. 28).

También Bunge ha expresado que “El materialismo emergentista rechaza el reduccionismo ontológico, la nivelación de la variedad cualitativa: de hecho es ontológicamente pluralista en lo que respecta a las propiedades y las leyes” (Bunge, 1988 p. 28). Con lo afirmado en la cita anterior, Bunge; como filósofo materialista que es, no nos está diciendo que al final de cuentas la mente no sea un ente (proceso o función) material; sino que la mente, como un ente material muy especial que es; a su vez inherente a cerebros, entes (o sistemas nerviosos centrales) muy evolucionados (con propiedades emergentes como la mente), no puede ontológicamente reducirse a entes físicos, tales como átomos; ni siquiera puede reducirse a células nerviosas o neuronas; que ya son algo más que átomos o entes puramente físicos (son las neuronas biosistemas, relativamente, elementales y componentes de los biosistemas neuronales de los que la mente es manifestación). Bunge acepta una **ontología pluralista de propiedades**; pero no de sustancias, ya que la única sustancia que parece aceptar, como filósofo materialista que es, es la materia, como puede notarse al revisar sus críticas (Bunge, M. 1988) a las ontologías, dualistas o pluralistas, sustancialistas.

Acepta, Bunge que hay pluralidad de propiedades de la realidad o de la materia; como las físicas, biológicas, psicológicas y socioculturales (Bunge, M., 1972) y que negarlas sería un reduccionismo ontológico de propiedades nefasto al conocimiento y a la investigación filosófica y científica.

Por otra parte Bunge afirma que el materialismo emergentista se alía con el **reduccionismo gnoseológico**:

“...aunque con moderación, puesto que mientras sostiene que podemos explicar lo mental en términos científicos y que la física y la química son necesarias para esa explicación, también sostiene que para conseguir explicar lo mental de un modo científico son necesarios conceptos, enunciados legales y teorías nuevas referentes al SNC -que, además, han de ser compatibles con la física, la química y la biología general. De aquí la regla: Considera conjuntamente los diversos enfoques del problema y redúcelos, si puedes; pero no te quedes en este proceso; la integración es más factible que la reducción y tan valiosa como ésta” (Bunge, M., 1988 p.29).

Aquí lo que en resumidas cuentas nos está proponiendo Bunge es que la mente (u otra cuestión estudiada) la debemos reducir gnoseológicamente a lo que se pueda de lo que científicamente por lo menos se ha establecido (él por lo pronto ha reducido la mente gnoseológicamente a ciertos biosistemas neuronales muy especiales); pero con cautela ya que no siempre es posible lograr una radical reducción aún de tipo gnoseológico (Karl R. Popper -1985- tiene la conjetura de que el programa reduccionista no es “completable”) y por lo que no debemos desaprovechar la “integración”; es decir en el proceso de conocimiento (filosófico y científico) debemos servirnos tanto de la reducción como de la integración. La integración para Bunge no es más que una estrategia del conocimiento, que consiste en tomar en cuenta ciertos aspectos que se presentan de la realidad cuando se investiga algo y que no son reductibles en cierto momento; pero que tomándolos en cuenta (“integrándolos”) nos ayudan a comprender científicamente algo más lo investigado o estudiado (Bunge, 1988).

Bunge ha asentado que **“El materialismo emergentista sostiene que todo cuanto hay en la realidad es material**; pero no exige que se adopte el reduccionismo radical en todos los casos” (Bunge, M. 1989 p. 92; el resaltado con negritas es nuestro); y dado que para Bunge hay mente en la realidad, puesto que se ha tomado la molestia de definirla, como

“...**un conjunto de funciones o procesos cerebrales**” (Bunge, 1988 p. 23); podemos asumir que la mente sea un ente material (muy especial) al que sólo podemos reducir a ser una propiedad o función de ciertos sistemas neuronales, cerebrales; pero a la cual no podemos reducir más.

Parte Bunge de un supuesto principal y que es que **la conducta** no es más que una manifestación externa de procesos neurales y que ésta (como la función Psíquica) no existe por sí misma; nuestro autor lo expresa así:

“El principal supuesto de que partimos es que la conducta es una manifestación externa de procesos neurales, y que éstos incluyen algunos que no son ostensivos, ejemplo de los cuales pueden ser sentir, soñar, desear y razonar. En cualquier caso, ni la función psíquica ni la conducta existen por sí mismas. El que hace el comportamiento es el organismo como totalidad o algún subsistema suyo. Y es el SNC, o algún subsistema suyo, el que controla la conducta y la sensación, el que imagina, desea, razona, planea, etc. Por decirlo de otro modo, no existe mente independiente del cerebro, y mucho menos paralela a él o en interacción con él. La mente no es más que una colección de funciones

(actividades, sucesos) de un SNC extremadamente complejo”

(Bunge, M. 1988 pp. 52-53).

Señala Bunge que las ideas expresadas en la cita anterior las formulará para su monismo psiconeural en términos de un solo espacio de estados, lo cual suele hacerse y ser lo común en toda la ciencia; y lo cual es también una ventaja del monismo contra el dualismo que ocuparía dos espacios de estado, de poderse formular (y matematizar) en estos términos, con lo que iría aún así, el dualismo, en contra del núcleo de la ciencia contemporánea (Bunge, 1988).

8. La interacción

Para el materialismo emergentista “...no existe mente independiente del cerebro, y mucho menos paralela a él o en interacción con él...” (Bunge, 1988 p.53) como vemos Bunge no acepta la interacción m-c, en el sentido de darse una interacción o interrelación entre dos sustancias (la material o corporal y la mental o espiritual) ontológicamente distintas; sin embargo, sí acepta la interacción m-c en cierto sentido el cual lo expresa en la siguiente cita:

“...tiene sentido hablar de las interacciones existentes entre lo mental y lo cerebral siempre y cuando entendamos que esta expresión abrevia <<interacciones entre sistemas neurales plásticos (no comprometidos), por un lado, y por el otro sistemas neurales comprometidos o sistemas corporales que no formen parte del SNC>>” (Bunge, 1988 p.101).

Y

“Es paradójico que mientras los dualistas no tienen derecho a pretender que los sucesos mentales influyan sobre los corporales que no son mentales (porque no tienen una noción clara de esta influencia), los monistas sí están capacitados para opinar a este respecto: sí tiene sentido hablar así cuando se habla de efectos psicósomáticos. Como el monista piensa que los sucesos mentales son sucesos neuronales de cierto tipo, éstos pueden influir sobre otros sucesos, e incluso causarlos, en cualquier subsistema del mismo cuerpo gracias a la acción integradora del SNC. Resumiendo: como los sucesos son sucesos neurales, y definimos la relación causal para parejas de sucesos en cosas concretas (...) tenemos (...que...) Los sucesos mentales pueden causar sucesos no mentales en el mismo cuerpo y, a

la inversa (...) En consecuencia, los trastornos de biofunciones que no son mentales (por ejemplo, biofunciones metabólicas) pueden influir sobre los estados mentales y, a la inversa, los sucesos mentales, por ejemplo, los deseos, pueden influir sobre los estados corporales que no son mentales. Esta es la razón de que la neurología, la neuroquímica, la psiquiatría, la educación y la publicidad tengan algo en común” (Bunge, 1988 p. 102).

9. Síntesis

En síntesis la propuesta de Bunge nos dice que la conducta ostensiva o la mente o los procesos como soñar e imaginar, de los humanos (y algunos otros animales) no son más que manifestaciones de sistemas neurales que forman parte de un biosistema muy especial y evolucionado: el SNC.

Nos dice además que el SNC o el cerebro, está compuesto de sistemas **neurales** (o “**neurales**”), preprogramados, estáticos, fijos o innatos y **psicones** o sistemas neurales itinerantes o plásticos (cambiantes), y que los psicones, son la base de los procesos mentales o de la mente. Esta ha emergido o es una manifestación de los psicones. La

mente no puede ser reducida a los elementos -neuronas- que integran o componen los sistemas neuronales de los que es propiedad o manifestación.

Según Bunge **el objetivo principal** de su propuesta **es transformar la concepción** ya antigua, y establecida sólo a medias, **de que la mente es un conjunto de actividades cerebrales, en un marco teórico**, que sea compatible con los últimos resultados de la ciencias neurofisiológicas y psicológicas y que sea **capaz de inspirar y generar futuros avances en la investigación** (Bunge, 1988).

También piensa Bunge que su enfoque se ha apegado a la **“filosofía exacta”** y a la **“neurobiología matemática”** por lo que es matematizable y superior, en contraste con otros enfoques que no pueden serlo.

Finalmente hay que decir que su enfoque no agota o soluciona totalmente el problema m-c; pero es una propuesta cuyos principales méritos quizás sea seguir generando y orientando la investigación al respecto. En la siguiente cita Bunge parece plantearnos algo parecido:

“El materialismo emergentista (o sistémico) que hemos adoptado no deja ya resuelto el problema mente-cerebro. No lo

ha hecho y no lo hará porque el materialismo emergentista es una filosofía que sólo proporciona un andamiaje para la investigación científica detallada de los principales problemas que descuidadamente colocamos bajo la rúbrica <<problema mente-cerebro>>. Quienes deben atacar este problema son los neurocientíficos, los psicólogos y los neurólogos, y lo deben atacar como científicos, no como filósofos aficionados ni como teólogos” (Bunge, 1988 p. 230).

10. Críticas

Quizás Bunge deja demasiada tarea (programas de investigación) a los científicos para resolver el problema m-c (aunque este problema sea un problema tanto filosófico como científico); pero lo más grave es que no pueda decirnos cómo la mente propiedad material del cerebro llega a ser tal propiedad; su sistemismo neural (elogiable hasta cierto punto) por más real y material que pueda serlo, no nos acerca a ver la verdadera naturaleza material de la mente (sus mecanismos, más íntimos, físicos o materiales); ya que su materialidad se detiene al nivel de niveles neurales; es cierto que los neurocientíficos siguen haciendo cada día más descubrimientos acerca de cómo el cerebro produce la mente, pero aún así el puente que Bunge ha tendido entre lo mental y lo material (el cerebro),

no parece poder sostener el peso y el fluir de una neurona o tan siquiera de un átomo, que quisiera transcurrir sobre dicho puente de un lado al otro (de lo mental a lo material o a la inversa), sin caer en un negro y profundo abismo, que no se ha dejado conceptualizar.

11. Recapitulación crítica

Pareciera que la lección ontológica o el problema ontológico del problema m-c, más importante que se nos ha planteado en este capítulo, es que respecto a la mente y al cuerpo, y más respecto a la mente que al cuerpo, no podemos señalar cuál sea su última naturaleza, sustancia o esencia. Plantear que la mente sea una sustancia (Descartes) y el cuerpo otra, sólo nos lleva a incongruencias insuperables entre la metafísica (filosofía, ontología) y la física (ciencias naturales, empíricas o fácticas); plantear que la mente sea un ente no-físico (Popper), aunque de manera conjetural, no resuelve el problema de saber o explicar realmente qué es la mente (a Popper le faltaría contarnos con mayor precisión y especificidad - falsable- cómo de lo físico emerge algo no-físico). Plantear que la mente sea un ente (o propiedad) material (Bunge) emergente de sistemas neuronales o cerebros materiales, no es más que una apuesta monista materialista, metafísica sustancialista, algo dogmática o gratuita, que nos retrotrae a ontologías sustancialistas o esencialistas de corte cartesiano, así sea que

con Bunge, sólo estemos hablando de una sustancia: la materia; ya que como hemos visto, Bunge no puede reducir la mente sino a sistemas neuronales, pero no a más, ya que estos entes materiales no haya cómo reducirlos a células (neuronas) y mucho menos a átomos, electrones, quarks (Salam, A. 1991), entes materiales por excelencia que se integrarían (sistemáticamente) en las neuronas, y en los biosistemas neuronales. Bunge nos dice que la mente es un ente material; pero no sabe reducirla a la materia sino hasta cierto punto, pero no más allá. Así pues ontologías sustancialistas, monistas o dualistas; es decir metafísicas (no falsables) no resuelven, ni nos facilitan para nada el resolver, el problema m-c y quizás recordando a Popper debemos dejarlas de lado.

Paradójicamente por otra parte en la práctica pareciera que programas de investigación de inspiración dualista o monista, que abordan el problema m-c, se enriquecen mutuamente a pesar de las críticas “demoledoras” que se propalan de una a otra parte, ya que aspectos que no resuelve el monismo los resuelve el dualismo y a la inversa también; parece que su cuasi-eterna o secular disputa, a unos y a otros los hace precisar el problema (m-c) y superarse en sus críticas como en sus propuestas y planteamientos; eso si queda claro que las soluciones, monistas o dualistas metafísicas, ontológicamente sustancialistas, no han podido resolver, trascender el problema m-c, quizás por ello se hayan

planteado estrategias, abordajes y soluciones de conocimiento más modestas y quizás también más sensatas, como las científicas, para resolver el problema m-c.

Capítulo IV. Problemas epistemológicos del problema m-c

1. El término “epistemología”

El término “epistemología” parece tener por lo menos dos significados o sentidos (para precisar el empleo de los términos “significado” y “sentido” véase Sánchez Pozos, J. 1989) importantes; los cuales nos interesa destacar aquí.

En un primer sentido, extenso o laxo, el término “epistemología” se refiere a una disciplina filosófica que se ocupa del conocimiento en general; de cómo es posible un conocimiento fiable. Este sentido laxo o global del término “epistemología” se equipara a los significados de los términos **“gnoseología”** y **“teoría del conocimiento”**, según Abbagnano (1987); él lo expresa así: “La teoría del C. es denominada, así mismo, epistemología o con menor frecuencia, gnoseología” (Abbagnano, N. 1987 p.227). También con base en el autor arriba citado podemos decir que el empleo del término “epistemología” es más común a los anglosajones y el uso del término “gnoseología” es más característico de los franceses y el de “teoría del conocimiento” es más empleado por los alemanes (Abbagnano, N. 1987 p.227).

En un segundo sentido, restringido, breve y particular, el término “epistemología” se refiere a una rama de la filosofía, “...que estudia la investigación científica y su producto el conocimiento científico” (Bunge, M. 1980 p.13) o también se refiere a lo que Popper entiende por epistemología y lo cual este autor expresa de este modo: “Entiendo la epistemología como teoría del conocimiento científico” (Popper, K.R. 1988 p. 108).

En este segundo sentido Abbagnano equipara el término “epistemología” y el de **“metodología”**; este último término él lo caracteriza “...como disciplina filosófica relativamente autónoma y destinada al análisis de las técnicas de investigación adoptadas en una ciencia o en pluralidad de ciencias (...) La metodología en este sentido, se llama también ‘crítica de las ciencias’” (Abbagnano, N. 1987 p. 802). En este sentido breve o restringido, el término “epistemología”, también se equipara al término de **“filosofía de la ciencia”**, Geymonat lo afirma de la manera siguiente: “La filosofía de la ciencia o epistemología (de ahora en más usaremos ambos términos como sinónimos) es precisamente la disciplina que se propone examinar los problemas concernientes al significado de la ciencia, su objeto, en la firme convicción de que un mayor conocimiento en torno a estos aspectos puede resultar de gran utilidad no sólo para el filósofo sino también para el científico...” (Geymonat, L. 1993 p.9).

Se ha afirmado que la teoría del conocimiento o la epistemología (en el sentido amplio de este término) actualmente ha perdido su primicia así como también su significado desde el momento en que se empezó a dudar de la validez de uno de sus principales supuestos; esto es, que el dato primitivo del conocimiento es “interior” a la conciencia o al sujeto cognoscente y que por lo tanto la conciencia o el sujeto cognoscente debería salir fuera de sí (lo cual en principio es imposible) para aprehender o tomar el objeto de conocimiento. E. Kant en su obra *Crítica de la razón pura*, demostró lo infundado de este supuesto. Por otra parte los analistas contemporáneos rechazaron también el supuesto de la teoría del conocimiento o de la epistemología que expresa que, el conocimiento sea una forma o categoría universal, que pueda indagarse como tal, utilizando para ello, como objeto de investigación los procedimientos efectivos o el lenguaje del conocimiento científico y no el del conocimiento general (Abbagnano, N. 1987). Por lo tanto nos dice Abbagnano: “...la teoría del conocimiento (o la epistemología en sentido amplio) ha venido a perder su significado en la filosofía contemporánea y ha sido sustituida por otra disciplina, **la metodología** (o epistemología en sentido restringido)(...) que es el análisis de las condiciones y de los límites de validez de los procedimientos de investigación y de los instrumentos lingüísticos del saber científico” (Abbagnano, N. 1987 p.228; los paréntesis y sus

contenidos en la cita anterior son nuestros así como el resaltado en negritas).

Abbagnano (1987) también nos dice que la **metodología** es heredera de la **metafísica** y de la **gnoseología** o de la **epistemología** (en el sentido amplio o laxo del término).

Habermas (1982) parece estar de acuerdo con Abbagnano cuando este último afirma que la teoría del conocimiento (o epistemología en sentido amplio) es sustituida por la **metodología** (o teoría de la ciencia) (o epistemología en sentido breve); y Habermas además agrega que la **metodología** o la teoría de la ciencia no resulta ser muy reflexiva. Habermas expresa todo esto así:

“Me propongo, desde una perspectiva histórica, reconstruir la prehistoria del positivismo moderno con el propósito sistemático de analizar las conexiones entre conocimiento e interés. Si queremos seguir el proceso de disolución de la teoría del conocimiento, cuyo lugar ha sido ocupado por la teoría de la ciencia, tenemos que remontarnos a través de fases abandonadas de la reflexión. Volver a recorrer este camino desde un horizonte que apunta hacia su punto de partida puede ayudarnos a recuperar la perdida experiencia de la reflexión.

Porque el positivismo es eso: el renegar de la reflexión”

(Habermas,J. 1982 p. 12).

Vale la pena señalar de una vez que para Habermas (1982) los términos de “**metodología**” y de “**teoría de la ciencia**” significan lo mismo.

Para algunos filósofos como García Morentes (1967) o Hessen (1977) la **Ontología** y la **Gnoseología** o la **Epistemología** (en el sentido amplio del término) son dos ramas importantes de la Filosofía que se complementan mutuamente. Mientras que la Ontología (a veces se ha llamado también Metafísica) es “...la disciplina que se ocupa del moblaje del universo” (Bunge,M. 1989 p.79) o que nos propone qué objetos (o seres) existen en el mundo, la Epistemología (en sentido amplio) o Gnoseología se encarga de “...el estudio del conocimiento de los objetos” (García Morentes,M. 1967 p.13) o de decirnos cómo es que conocemos los objetos (o seres) o “muebles” que la ontología nos propone que existen.

En síntesis, con todas las definiciones, acepciones y caracterizaciones que hemos citado arriba del término “epistemología” creemos que hemos justificado el señalar (reiterativamente) que tiene dos acepciones importantes.

En su primera acepción (laxa o amplia) significa una disciplina filosófica que se ocupa del estudio del conocimiento en general y este significado se equipara al de los términos “teoría del conocimiento” y “gnoseología”.

En su segunda acepción (restringida o breve) el término “epistemología” significa **teoría del conocimiento científico o metodología.**

Ahora podemos ocuparnos de algunos problemas epistemológicos que afectan negativamente la solución del problema m-c . Vale la pena mencionar que el término “epistemológicos” empleado en el enunciado inmediatamente anterior se enmarca o contextualiza en el significado amplio o laxo del término “epistemología” que hemos caracterizado ya, más arriba.

2. Problemas epistemológicos del problema m-c

No es muy extensamente notorio que el problema m-c no solamente es difícil (de ser resuelto) por sus propios méritos; sino que además es difícil, por méritos ajenos. Es decir la mente o el cerebro (o cuerpo), entes que nos propone la ontología, y que son parte, cada uno de ellos, del

problema m-c, presentan o implican problemas epistemológicos que no han sido solucionados de manera plenamente satisfactoria; por ejemplo, no sabemos o **no conocemos** (problema epistemológico) con plena satisfacción, si podemos conocer otras mentes (a pesar que se han dado algunas soluciones a tal problema y que adelante veremos), o si la mente o el cerebro puedan dar o no cabalmente (explicación) cuenta de sí (problema epistemológico), etc.; y al no estar cabalmente resueltos estos problemas epistemológicos de la mente o del cerebro, son problemas epistemológicos que hacen más difícil la solución del problema m-c, ya que este último, los implica.

Pensamos que una fecunda y futura propuesta de solución del problema m-c, no puede dejar de lado los problemas epistemológicos que implica y que tiene que cobrar conciencia de ellos y lidiar con ellos, o de lo contrario no llegará a manifestarse como una solución del problema m-c fecunda o plenamente satisfactoria.

Nos ocuparemos aquí de cuatro de estos problemas epistemológicos y de algunas de las soluciones que se les han dado y que son soluciones tentativas, no plenamente convincentes. Los dos primeros son algo conocidos y trabajados en la literatura especializada y se conocen con los nombres de “el problema de las otras mentes” y “el problema de la

autoconciencia” (Churchland,P. 1992); el tercero no es conocido ni directamente trabajado en la literatura especializada, lo hemos explicitado nosotros y también lo hemos bautizado con el nombre de “el problema del desplazamiento del problema m-c de la filosofía a la ciencia” y que en forma abreviada lo podemos mencionar como “el problema del desplazamiento” (otro nombre que podría convenir podría ser “el problema del desplazamiento del problema m-c de la metafísica a la física”); el cuarto problema está algo explícito y algo trabajado en la literatura filosófica-científica; pero no tanto como los primeros dos, y lo hemos nombrado como “el problema de si la mente (o el cerebro) puede explicarse a sí misma”. Los revisaremos adelante.

2.1. El problema de las otras mentes

Este es un problema de la teoría del conocimiento, es un problema epistemológico y particularmente del problema m-c. Claro está que dicho problema se nos plantea a partir de que aceptemos que existan la mente y el cuerpo (o cerebro); así entonces el tal problema plantea en esencia que **uno no puede justificar su creencia de que existan otras mentes**. De manera más amplia lo podemos plantear así:

“Cada uno de nosotros piensa que sabe que hay otras personas, seres con mente y con cuerpos, seres que llevan a cabo

actos tanto mentales como físicos. Pero si, como afirma el interaccionismo dualista, la mente es completamente distinta y diferente del cuerpo, no hay manera de saber si se trata de otras personas . Todo lo que percibo cuando veo u oigo otra entidad es comportamiento corporal: movimiento y sonidos . Pero el comportamiento corporal sin duda no es mental. Así que nunca percibo la mente de otro ser. Además no hay manera en que llegue a descubrir, como en mi propio caso, si este comportamiento corporal está acompañado de algo mental. Puede ser pero no tengo manera de averiguarlo. Otros seres que yo crea que son personas pueden ser tan sólo autómatas” (Cornman,J.W., Pappas,G.S. y Lehrer,K. 1990 p.256).

También dicho problema se puede exponer así: si acaso el defensor del dualismo m-c, está en lo correcto (acordémonos que los dualistas m-c son aquellos que expresan que la mente y el cuerpo son dos sustancias distintas. Estos dualistas pueden ser interaccionistas como Descartes o paralelistas como Geulinx, cosa que no afecta para nada el planteamiento en que nos mete el problema de las otras mentes), entonces, ninguna afirmación acerca del comportamiento corporal implica alguna afirmación acerca de la mente, por lo que entonces ningún argumento deductivo basado en lo que percibo puede emplearse para justificar o validar

cualquiera de mis creencias de que hay otras mentes, porque ninguna premisa acerca de lo que yo percibo trae consigo conclusiones acerca de que existan otras mentes.

Así por lo tanto este problema de las otras mente se ha solucionado principalmente por **analogía** y **justificación hipotético-deductiva**.

2.1.1. La respuesta por analogía

Una respuesta que se ha generado en la literatura especializada para el problema de las otras mentes es la respuesta de la **analogía** y puede formularse así:

“Es posible observar las dos mitades de las conexiones psicoconductuales exclusivamente en un solo caso, se alega: en el propio. Y es posible determinar que las generalizaciones correspondientes efectivamente son verdaderas, por lo menos en el propio caso. Pero, hasta donde me es posible observar, otros seres humanos son completamente semejantes a mí. Si las generalizaciones valen para mí, entonces es razonable inferir, por analogía con mi propio caso, que también valen para otros seres humanos. Por lo tanto, efectivamente tengo alguna justificación, después de todo, para aceptar esas generalizaciones y, por lo

tanto, fundándome en ellas, tengo una justificación para hacer inferencias específicas sobre los estados mentales de determinadas criaturas” (Churchland,P. 1992 p.109).

Sin embargo esta respuesta de la analogía al problema de las otras mentes tiene varios problemas para ser plenamente aceptada; uno de ellos que no queremos dejar de señalar es:

“...que presenta el conocimiento que se tiene de las otras mentes sobre la base de una generalización inductiva a partir de *un solo* caso exclusivamente. Categóricamente, se trata del ejemplo más débil posible de un argumento inductivo, comparable a inferir que todos los osos son blancos fundándose en la observación de un solo oso (un oso polar). Bien cabe preguntarse si nuestra sólida confianza en la existencia de otras mentes puede explicarse y agotarse en un argumento tan débil. Sin ninguna duda, se puede objetar, mi creencia en que usted es consciente tiene un fundamento mejor que ése” (Churchland,P. 1992 p.110).

Quizás por problemas como el anterior que presenta el argumento o la respuesta de la analogía al problema de las otras mentes se hayan generado otras respuestas para este último problema, como la respuesta

por justificación hipotético-deductiva (o justificación H-D de manera abreviada) y que en seguida veremos.

2.1.2. La respuesta por justificación H-D

Esta respuesta simplemente expresa que si no podemos observar directamente la mente de otros; pero somos capaces de generar una teoría (que las explique) con virtudes explicativas y predictivas que superen a otras teorías y que tenga una justificación H-D, entonces, dicha teoría se convertirá en una hipótesis digna de crédito y por lo tanto hemos justificado (hasta cierto punto) nuestra creencia de que existan otras mentes. Todo esto se ha expresado del siguiente modo:

“Los teóricos postulan entidades no observables, y leyes específicas que las rigen, porque ocasionalmente esto produce una teoría que permite formular predicciones y explicaciones de fenómenos observados inexplicados hasta ese momento. Más específicamente, si postulamos algunas hipótesis corrientes y las combinamos con información sobre circunstancias observables, a menudo podemos deducir enunciados referentes a otros fenómenos observables, enunciados que, como posteriormente se verifica, sistemáticamente resultan verdaderos. En la medida en que una teoría manifieste tales virtudes explicativas y

predictivas, esa teoría se convierte en una hipótesis digna de crédito. Posee lo que se denomina comúnmente justificación ‘hipotético-deductiva’ (o justificación ‘H-D’, para abreviar). En suma, una teoría sobre elementos no observables puede ser digna de confianza si permite explicar y predecir algún dominio de fenómenos observables mejor que alguna otra teoría rival. En realidad éste es el modo normal de justificación de las teorías en general” (Churchland,P. 1992 p.113).

Esta respuesta (también formulada ampliamente en la cita anterior) de la justificación H-D al problema de las otras mentes, implica ciertas justificaciones empíricas y superar la generalización basada en la pura inducción (para Churchland -1992- la teoría que cumpliría tales requisitos parece ser la de “el materialismo eliminativo”).

2.2 El problema de la autoconciencia

El problema de la autoconciencia (Churchland,P. 1992) o de la mente autoconsciente (Popper,K.R y Eccles,J.C. 1985) es uno más de los problemas epistemológicos (o de la teoría del conocimiento) que afectan negativamente la solución del problema m-c. Dicho problema plantea de manera escueta que **si realmente la mente autoconsciente o la**

autoconciencia es plenamente clara, transparente, todo el tiempo, para sí misma; es decir, plantea tal problema, si la mente puede dar cuenta de sí de manera, perfectamente clara e irrefutable, permanentemente; o por el contrario, plantea, si la mente o la autoconciencia es posible que se equivoque, cometa errores al (informarnos o) informarse sobre sí misma. Antes de darle respuesta a este planteamiento caracterizaremos la autoconciencia en lo que sigue:

“...la autoconciencia es un tipo de captación de una realidad interna, la realidad de los propios estados y actividades internos” (Churchland,P. 1992 p.115); por ello “Ser autoconsciente equivale a tener, como mínimo, conocimiento de uno mismo. pero esto no es todo la autoconciencia implica el conocimiento no sólo de los propios estados físicos sino también de los propios *estados mentales* específicamente. Y por añadidura, también el mismo tipo de conocimiento *permanentemente actualizado* que uno tiene de su percepción permanente del mundo externo (...) la autoconciencia no es algo más enigmático (ni menos) que la percepción en general. Sólo que está dirigida hacia lo interno y no hacia lo externo” (Churchland,P. 1992 pp. 115-117).

Así entonces “la mente se conoce a sí misma en primer lugar, de un modo único, y mucho mejor que lo que puede llegar a conocer el mundo externo” (Churchland,P. 1992 p.119); por ello la autoconciencia no puede equivocarse y no tiene sentido decir por ejemplo: “me pareció que yo sentía un fuerte dolor, pero estaba equivocado” (Churchland,P. 1992 p.119).

Para la psicología popular o para el enfoque tradicional que trata sobre la autoconciencia, según Churchland (1992), el conocimiento que esta autoconciencia aporta es **no corregible e irrefutable**; sin embargo demostrar o refutar esto, es precisamente el problema de la autoconciencia, para el cual Churchland (1992) tiene **una respuesta**, que no es más que un conjunto de propuestas o de cuestionamientos interesantes; **sugiere que la información suministrada por la autoconciencia en principio puede incurrir en errores** (aunque no se puede estar muy seguro de ello) **y plantea situaciones en que esto podría llegar a ocurrir**. Él menciona para tal caso los **efectos de expectativa**, los **efectos de (mala) memoria** y hasta los **efectos de percepción** (como sabemos, todo juicio de percepción presupone una teoría y estas pueden resultar falibles, refutadas; luego entonces, Churchland no anda tan desencaminado en sus cuestionamientos, y

críticas, al conocimiento “irrefutable” y “no corregible” de la autoconciencia).

2.3. El problema del desplazamiento

El problema m-c explícita y crudamente planteado, nace en la metafísica o en la filosofía de Descartes (Martínez-Freire,P. 1995). Posteriormente este problema se estudia y aborda enfáticamente en la filosofía de la mente (rama de la filosofía general) de los años cincuenta (Rayle,G. 1972; Cornman,J.W., Pappas,G.S. y Lehrer,K.1990). Actualmente parece ser que este problema m-c está sufriendo un notable desplazamiento de ámbito conceptual o teórico. Se desplaza del campo de la filosofía o de la metafísica (por ejemplo de la metafísica cartesiana) al terreno de la ciencia (principalmente al campo de la ciencia natural: biología, química, física; y dentro de este ámbito, es abordado tal problema con énfasis por las neurociencias: neurobiología, neuroquímica, neuropsicología, etc.).

Parece ser que muchos teóricos (filósofos y científicos) destacados tienen la idea de que el problema m-c “debe” ser abordado y esclarecido ya no por la filosofía o la metafísica; sino por la ciencia natural (experimental,

más fáctica y objetivante posible). Algunos de tales teóricos piensan que tal desplazamiento debe ser radical y definitivo; otros sólo creen que este desplazamiento es transitorio y complementario; pero el caso es que unos y otros son sensibles a un desplazamiento real; y expresan dicha idea así: “La indagación filosófica ha de ser complementada por experimentos, que se cuentan hoy entre los más urgentes, apasionantes, y dificultosos de toda la ciencia. Nuestra supervivencia, y posiblemente la del planeta depende de que conozcamos mejor la mente humana” (Fischbach, G. 1992 p.24). David H. Hubel expresa esto así:

“...si Einstein introdujo nuevas nociones de tiempo y espacio y de masa y energía, si Watson y Crick demostraron que la herencia biológica podía explicarse en términos físicos y químicos, en esta secuencia de eliminación de lo sobrenatural la principal cosa que parece haberle quedado a la ciencia es el cerebro, y si se trata o no de algo más que una máquina de enorme y magnífica complejidad.

Es ésta una pregunta dirigida al mismo centro del hombre, pues los cambios fundamentales en nuestra concepción de cerebro humano no dejarán de tener un profundo efecto sobre la idea que tengamos acerca de nosotros mismos y del mundo. Ciertamente, estos avances tendrán efectos significativos en otros campos del conocimiento. Resultarán invalidadas hasta cierto

punto las ramas de la filosofía que se ocupan de la naturaleza de la mente y de la percepción, lo mismo que, a mi entender, algunas partes de la psicología que pretenden obtener respuestas a cuestiones similares mediante métodos indirectos. Todo el campo de la educación resultará afectado si se descubren los mecanismos fundamentales del aprendizaje y la memoria” (Hubel,D.H. 1979 p.11).

Bunge piensa que el materialismo emergentista es una filosofía que sólo proporciona un andamiaje para la investigación científica del problema mente-cerebro (m-c) y agrega que “Quienes deben atacar este problema son los neurocientíficos, los psicólogos y los neurólogos, y lo deben atacar como científicos no como filósofos aficionados ni como teólogos” (Bunge,M. 1988 p.230). Eccles por su parte nos dice que:

“Los filósofos que presentan teorías fisicalistas acerca del problema del cerebro y la mente, como la teoría de la identidad (Feigl, 1967) o la teoría del estado central (Armstrong,1968), deberían construir su filosofía basándose en el mejor conocimiento del cerebro que sea hoy en día posible. Desgraciadamente, se contentan con una información burda y anticuada que a menudo les lleva al error abrazando ideas

equivocadas. Hay una tendencia general a tomar a la ligera el conocimiento científico acerca del cerebro, cosa que lamentablemente también hacen muchos escritores científicos e investigadores del cerebro” (Eccles en Popper y Eccles 1985 p.253).

Crick y Koch por su parte nos dicen que “The over helming question in neurobiology today is the relation between the mind and the brain” (Crick,F. and Koch,Ch. 1992 p.111). Así entonces por ello tal vez Crick (1994) se ocupa de La búsqueda científica del alma.

Churchland en su libro *Materia y conciencia* nos dice que está convencido de que “...los problemas de la filosofía de la mente no son independientes de los resultados teóricos y experimentales de las ciencias naturales” (Churchland,P. 1992 p.11). Humprey, afirma que “El problema mente-cuerpo es el problema de explicar cómo es que los estados de conciencia surgen de los cerebros humanos” (Humprey,N. 1995 p.27). Searle asienta: “A mi modo de ver, tenemos que abandonar el dualismo y partir del supuesto de que la conciencia es un fenómeno biológico ordinario comparable al crecimiento, la digestión o la secreción de la bilis” (Searle,J. 1996 p.15).

Este problema puede analizarse en dos pasos (muy interrelacionados), para develar o señalar mejor las complejidades y consecuencias teóricas y epistemológicas que se están dejando pasar incontrolada e inconscientemente en los esfuerzos cotidianos por encarar, plantear y solucionar, mejor cada día el problema m-c.

El primer paso consiste en explicitar que al desplazar el problema m-c, ocurre, automática e implícitamente, un desplazamiento del grado de reflexión, que va de la reflexión epistemológica (en sentido amplio) a la reflexión metodológica (o epistemológica, en sentido restringido).

Así con todo y que la epistemología o gnoseología como rama importante de la filosofía esté algo desacreditada (Habermas, J. 1982; Abbagnano, N. 1987) por embates que sufre principalmente de la filosofía positivista (Schlick, M. en Ayer, A. J. 1986 pp. 59-65; Rayle, G. 1972; Popper, K. R. 1977) y la filosofía analítica (Ferrater Mora, J. 1973; Rorty, R. 1995), la reflexión epistemológica, con todo, sigue siendo una reflexión que tiende (como la reflexión filosófica) más a lograr el conocimiento del todo, de lo más general (no sólo de lo empírico sino también de lo racional y formal) que la reflexión de la metodología, que se centra más en reflexionar principalmente sobre el conocimiento conseguido de manera científica y

empírica y que por lo tanto resulta necesariamente más particular que la reflexión propiciada en el ámbito de la epistemología (en sentido amplio).

Habermas (1982) y Abbagnano (1987) han explicitado que la metodología (o epistemología en sentido restringido) es de algún modo la heredera actual de la tradicional epistemología (en sentido amplio); sin embargo Habermas (1982) ha realizado una crítica contundente esclareciendo que a la metodología le falta más reflexión filosófica (incluso sobre sus propios presupuestos). Es posible que el desplazamiento del problema m-c de la filosofía a la ciencia, y todos los problemas que esto acarrea, nos esté haciendo conscientes de las limitaciones que tiene o padece nuestra manera de ontologizar, epistemologizar y metodologizar, el mundo que nos vive y vivimos; es posible que problemas de la filosofía actual como el de la división entre ciencias naturales y disciplinas hermenéuticas (o el de la explicación científica y el de la comprensión hermenéutica) así como el propio problema m-c, nos estén forzando a reflexionar más acerca de cómo hemos de ontologizar, epistemologizar y metodologizar futuramente más y mejor el mundo; es posible que nuestras viejas teorías ontológicas, epistemológicas y metodológicas, sobre el mundo cambien a partir de enfrentamientos más fructíferos con el problema m-c.

El segundo paso para analizar el problema del desplazamiento del problema m-c de la filosofía a la ciencia consiste a su vez en investigar y afirmar que la sola ciencia natural (física, química o biología) no es una estrategia teórica suficiente ni plenamente fructífera para darle solución al problema m-c.

Una razón importante para afirmar que la ciencia sola no puede dar cuenta cabal del problema m-c es, para empezar, que toda ciencia natural implica, consciente e inconscientemente, un conjunto o serie de hipótesis filosóficas en su seno, en su praxis, en su quehacer científico, contra lo que piensan algunos “científicos” y que es que “El conocimiento científico no contiene supuestos filosóficos” (Bunge, M. 1972 p.319). Estas hipótesis filosóficas son de naturaleza Metafísica, Ontológica y Epistemológica y “Entre ellas destacan las siguientes: la realidad del mundo externo, la estructura de muchos niveles que tiene la realidad, el determinismo en sentido amplio, la cognoscibilidad del mundo y la autonomía de la lógica y de la matemática” (Bunge, M. 1972 p. 319).

Bunge (1972) afirma que algunos filósofos aseveran que la ciencia factual (o natural) no presupone, ni emplea, ni confirma la hipótesis filosófica u ontológica de que existen objetos reales, o de que hay algo que

existe independientemente del sujeto cognoscente. A estos filósofos aquél les arguye que están en un error, por varias razones, él lo hace así:

“En primer lugar, la mera noción de verdad factual, o adecuación de una proposición a un hecho, contiene la noción de hecho objetivo; sólo la verdad formal, por ser una propiedad sintáctica, es independiente de los hechos, y por eso puede ser completa y, consiguientemente, definitiva. En segundo lugar, cuando se construye una hipótesis factual para cubrir un conjunto de hechos, se presume que los hechos son reales (actuales o posibles); no se pierde tiempo en la ciencia en dar razón de hechos inexistentes. En tercer lugar, ya las contrastaciones en búsqueda de la verdad factual de una hipótesis presuponen que hay algo fuera del mundo interno del sujeto y que concordará en alguna medida con la proposición en cuestión o discrepará de ella” (Bunge, M. 1972 p.319).

Con estos argumentos arriba citados, y habría muchos más, notamos fácilmente que las ciencias naturales al recortar, delimitar o configurar sus objetos de estudio están asumiendo que dichos objetos (sean estos, cosas, propiedades, funciones, procesos, etc.) existen realmente, ya que “no se pierde tiempo en la ciencia en dar razón de

hechos inexistentes” (Bunge, M. 1972 p. 319); y con ello de paso las ciencias están asumiendo o presuponiendo ciertas ontologías cuyas raíces son netamente filosóficas (realismo, materialismo, racionalismo, etc.).

Bunge (1972) nos informa que otra hipótesis filosófica o epistemológica imbuida en las ciencias fácticas o naturales es la del **determinismo epistemológico laxo**. Originalmente en un sentido estricto el determinismo epistemológico (estricto) planteaba la “...hipótesis programática de que toda cosa puede ser conocida con tal de que atendamos a ella; que en principio es posible conocer agotadoramente los objetos presentes, pasados y futuros, de tal modo que no quede incertidumbre alguna a su respecto” (Bunge, M. 1972 p.324); pero este planteamiento radical y metafísico del determinismo epistemológico se transformó en un planteamiento más laxo, gracias a los avances de la física de campos y de la física estadística de la segunda mitad del siglo XIX, y que es el que nos presenta **la hipótesis de la cognoscibilidad limitada** (o el determinismo en su versión laxa o actual) y de la cual expresa Bunge lo siguiente:

“Esta versión laxa del determinismo epistemológico admitirá las incertidumbres arraigadas en el azar objetivo y las que son inherentes a nuestra capacidad de conocer. Esta versión del determinismo epistemológico nos obliga exclusivamente a

esperar que los efectos del azar (o más bien sus probabilidades) puedan finalmente calcularse, y que puedan analizarse, calcularse y reducirse en alguna medida las laxitudes objetivas (indeterminaciones) o subjetivas (incertidumbres). El determinismo laxo o general recoge las aportaciones valiosas del indeterminismo, principalmente el reconocimiento de que existe objetivamente el azar en todos los niveles (por tanto, que hay leyes estocásticas) y el reconocimiento de que no es posible ninguna certeza definitiva” (Bunge, M. 1972 p.325).

En síntesis nos gustaría resaltar el hecho de que **la ciencia natural presupone** cosas u **ontologías varias** (realistas, materialistas, racionalistas, formalistas, etc.) y que también **presupone que tales cosas** (los objetos de estudio, por ejemplo) **son cognoscibles**, lo cual es una hipótesis filosófica (metafísica) o epistemológica. Y con todo lo cual no se ve fácil o plenamente razonable, que un problema tan complejo como el problema m-c, deba desplazarse radicalmente de la filosofía a la ciencia (natural); más bien parece ser que la estrategia teórica recomendable, para solucionar el problema m-c, sea un desplazamiento de este problema de la filosofía a la ciencia, transitorio; viajes de ida y vuelta de la filosofía a la ciencia y de la ciencia a la filosofía hasta no avistar tierra o solución; no un quemar las naves radical, cientista, dogmático y oscurantista.

Es verdad que la filosofía (metafísica, ontología y epistemología) actualmente sufre un gran descrédito y que se convulsiona, en un mar de propuestas y contrapropuestas (teóricas), en una estrepitosa lucha de sistemas (Rescher, N. 1995); que se ha decretado la muerte de los grandes sistemas (Rorty, R. 1995), el desmantelamiento de la filosofía; pero también es cierto, que día a día la filosofía se transforma (Apel, K.O. 1985); que surgen cotidianamente disciplinas con pretensiones de universalidad, hermenéuticas o pragmáticas (véase por ejemplo Habermas, J. 1993); por lo que también es cierto que finalmente la filosofía tendrá que ponerse al día con nuevas metafísicas, ontologías y epistemologías, que impliquen o no a la ciencia; tendrá que reflexionar más sobre todo esto; y todo ello será posible gracias a que la filosofía, aún con todo su caos, y la ciencia, aún con su punto de vista “limitado” pero “seguro”, han seguido cada día trabajando. No queremos dejar la mala impresión de que no aceptamos que la ciencia se ocupe del problema m-c; por el contrario creemos que la ciencia aportará mucha información aprovechable para la solución del tal problema; sólo estamos contra un desplazamiento del problema m-c radical, sin regreso, porque pensamos que la estrategia más fructífera para enfrentarlo es, sino la completud, la crítica conceptual, teórica, que debe darse entre la filosofía y la ciencia. Así entonces podemos afirmar junto con Bunge que (para solucionar el problema m-c):

“No se trata de basar la ciencia en la filosofía ni a la inversa; sino más bien de reconocer que la una no existe sin la otra, y que no parece que pueda progresar la una sin el apoyo y la crítica de la otra” (Bunge, M. 1972 p.329).

2.4. El problema de la mente plenamente auto-explicada

Este es un problema epistemológico que sino bloquea totalmente la solución del problema m-c, por lo menos la condiciona en cierto sentido que luego veremos.

Sabemos ahora que si consideramos a la mente como un sistema formal; es decir si consideramos a la mente como un sistema gödeliano, entonces ella no podrá demostrar su consistencia (total) o todas las verdades (de sus enunciados) sobre sí misma; por lo que no queda entonces, sino concluir y afirmar, que la mente no puede conocerse (hoy o mañana) totalmente a sí misma. Sin embargo a este problema se le ha formulado otra respuesta. Se ha dicho (Ursua, N. 1993) que si la mente no puede auto-explicarse plenamente a sí misma, ello no es impedimento para que la mente sepa o afirme algo de sí o sobre sí misma con cierta coherencia (o con cierta consistencia aceptable, pero no total) teórica o conceptual; ello no es impedimento para que la mente integre o desarrolle

una explicación o teoría hipotético-deductiva, sobre sí, bastante aceptable y quizás algún día falible pero mientras eso se demuestre, puede ser bastante coherente.

Así entonces vemos que esta respuesta hace vislumbrar que el problema m-c no será solucionado con una consistencia total ya que la mente (que no puede explicarse a sí misma totalmente y) , que es una parte importante del problema m-c, **condiciona** que éste no pueda ser solucionado de manera consistente (o total) ya que uno de los elementos (la mente) le trasmite, su propia limitación, auto-explicativa, no totalmente consistente. Pero, entonces, ahora sabemos que una futura solución para el problema m-c, sino podrá ser formulada de una manera totalmente consistente, por lo menos podrá formularse en una teoría hipotético-deductiva bastante aceptable y no contradictoria (por lo menos hasta no mostrar su falibilidad).

Así Hempel (1984), Popper (1988), Churchland (1992) y otros como ellos, estarían contentos con una solución, para el problema m-c, que diera una teoría hipotético-deductiva (en la biología o en la ciencia natural); claro que no sería el único tipo de solución posible para el problema m-c (hay otras soluciones interesantes que no trataremos aquí), pero hay que reconocer que si sería deseable este tipo de solución,

hipotético-deductiva del problema m-c, para las ciencias naturales que tratan de imitar el método (experimental) de la física (ciencia modelo, que muchas veces tienden a imitar) y que consiste simplemente en "...el uso del razonamiento hipotético-deductivo, el tratamiento matemático de la experiencia, (y) el recurso a la experimentación" (Blanche,R. 1980 p.22. El paréntesis y su contenido en la cita anterior es un agregado nuestro).

No obstante lo ya dicho arriba, éste problema epistemológico, de la mente auto-explicada plenamente, que se le cuelga al problema m-c (o que está imbuido en él), nos hace meditar, reflexionar en la limitación o condicionamiento que sufren algunas de nuestras teorías explicativas y sobre la posible generación y desarrollo de nuevas estrategias, generales y particulares, para conocer y explicar.

Trataremos de explicar más ampliamente lo que hemos afirmado ya hasta aquí, en este apartado, sobre el problema de la mente auto-explicada plenamente, en lo que sigue.

Hay autores que dudan que la mente pueda explicarse a sí misma plenamente algún día y enarbolan a favor de su duda el teorema de incompletud de Gödel (Nagel,E. y Newman,R.J. 1979).

Alguien expresando su duda podría plantearla más o menos así: “Siendo la mente, la conciencia, la razón (o el cerebro que piensa) una especie de linterna de mano, que ilumina en la oscuridad, ¿Cómo podríamos pedirle que se iluminara a sí misma? ¿Cómo podría ella, hacerlo, arrojar luz sobre sí misma?”.

Ingenuamente uno podría decir -tratando de resolver tal duda- “pues haciéndola colocarse (a la mente, a la conciencia, a la razón o al cerebro que piensa) frente a un espejo” (al “espejo” de la ciencia, por ejemplo); pero tal ingenua ocurrencia ya ha sido reprobada afirmando que “ningún sistema se puede explicar a sí mismo” o señalando que en toda “auto-observación” se da (por lo menos) una paradoja (irresoluble), y también con el siguiente argumento de W. Ch. Zimmerli, que cita Nicanor Ursua Lezaun (1993, p. 129): “Puedo obligar al ojo, mediante ciertos aparatos, a que se vea a sí mismo. Ahora bien, su propio ver no lo puede ver, pues realiza siempre su propio ver (...) aquí se da en principio una `relación mental imprecisa´ que no se puede eliminar”.

Así pues pareciera, con base en los anteriores argumentos, que la mente, la conciencia, la razón o el cerebro que piensa (en razón de lo que estamos argumentando, consideremos por un momento, todos estos términos como equivalentes), no puede observarse o auto-explicarse

totalmente a sí misma o de manera absoluta; y consecuentemente el problema de la relación m-c, que es estudiado por la mente, la razón, o el cerebro (que “miente” o “menta” o piensa); entonces tampoco puede resolverse de una manera absoluta total y universalmente incuestionable, ya que la mente forma parte importante de dicha relación o problema.

Por lo tanto algunos autores como H.M. Baumgarther (citado por Ursua, 1993, pp. 128-129) han afirmado tajantemente que la “...razón puede explicar todo, excepto a sí misma” y también que “la razón no puede salirse de sí misma: es fácticamente absoluta e ineludible”, otros como Fr. A. v. Hayeck (también citado por Ursua, 1993 p. 129) han señalado que “ningún sistema se puede explicar a sí mismo”, o como “W. Ch. Zimmerli (...que...) afirma que en la auto-observación se da una paradoja” (Ursua, 1993 p. 129); con todo lo cual nos vienen a decir, que no se puede explicar a sí misma de manera total o absoluta la mente, y consecuentemente que no se puede dar cabal razón del problema m-c, o que éste no se puede resolver de manera absoluta por la relación que implica con la mente (limitada en su auto-explicación).

La mayoría de los anteriores argumentos, se basan esencialmente en críticas a la auto-observación y a las autorreferencias (o a enunciados autorreferenciales) de lenguajes formales o lógicos, que algunas veces

llevan a antinomias, paradojas, contradicciones, incoherencias, sin sentidos, etcétera.

Veamos ahora qué puede responderseles a los que afirman que el problema m-c no puede ser solucionado de manera absoluta o total, enarbolando el teorema de incompletud de Gödel; pero antes veamos qué expresa dicho teorema, que por cierto no se refiere a la mente, al cerebro, o al problema m-c; sino a sistemas formales: “Toda lógica aritmética w-consistente y adecuada es incompleta (...o...) en todo sistema formal y consistente S que contiene, al menos, la teoría de números, existen enunciados verdaderos que se formulan en S, pero que no se demuestran en S y que sólo se pueden demostrar con medios más potentes (que aquellos de S)” (Ursua,N. 1993 pp. 135-136).

Veamos otra caracterización del mismo teorema reforzada por Roseer: “El teorema de Gödel en la forma reforzada establecida por Rosser, establece que toda teoría axiomática, que sea suficientemente rica para contener una formalización de la aritmética, entonces es inconsistente o contiene una fórmula tal, que ni dicha fórmula ni su negación son demostrables dentro de la teoría y que su verdad puede ser demostrada empleando argumentos extraños a la teoría” (Stephan Körner, 1992 pp.12-13).

Podemos notar por las citas anteriores, que el teorema de incompletud de Gödel, que nos muestra que los sistemas formales coherentes, dotados de autoimagen, padecen de limitaciones fundamentales, y que aplicándolo, tal teorema, por una traducción metafórica, al sistema mental, al sistema cognitivo o al sistema cerebral que mienta, y suponiendo que estos sistemas se puedan considerar cada uno, como un sistema formal, es decir que cada uno de estos sistemas, sea isomorfo a algún sistema formal, entonces nuestros sistemas (mental, cognitivo, y el sistema cerebral que mienta) podrán ser tratados, cada uno de ellos, como un sistema gödeliano y que por lo tanto, (basados en el teorema de incompletud de Gödel) no podemos demostrar todas las verdades de cada uno, y en particular no podemos demostrar que sean consistentes (o que no sufran contradicción).

Así entonces, el teorema de incompletud de Gödel, sólo nos indicaría que una determinada mente o un determinado cerebro, no puede demostrar algunos enunciados verdaderos sobre sí misma (o), por ejemplo, su propia no contradicción (o consistencia). Esta limitación es algo interesante pero no significa ninguna limitación esencial a la tarea de explicar la mente, el cerebro que piensa o el problema m-c.

Probablemente, la mente, el cerebro, y nosotros como personas que posiblemente las poseemos, todos seamos incoherentes ya que el mundo es demasiado complicado, para que una mente, o un cerebro o una persona, pueda darse el lujo de conciliar entre sí todas sus creencias o todos sus enunciados individuales (Ryle,G.en Ayer,A.J. 1986 pp.331-348); pero si bien no podemos demostrar todas las verdades de una mente o de un cerebro, o de una persona que menta, podríamos demostrar algunas (verdades).

Y por lo tanto, ya se ha afirmado en repetidas ocasiones (Ursua,N. 1993) que, en lo referente a cuestiones fácticas (por ejemplo, cierta investigación de la mente, del cerebro, o de parte del problema m-c), uno se tiene que contentar con un saber hipotético y falible y, por lo tanto, no demostrable de manera absoluta y segura (“gracias” al teorema de Gödel). Así Gödel viene a decirnos que, además de no poseer un poder fáctico seguro, no podemos obtener un saber seguro sobre algunas propiedades formales de la mente, del cerebro que menta, o de la relación mente-cerebro; por ello Ursua afirma: “No obstante, podemos esperar, y esto a partir del teorema de Gödel es una posibilidad que está abierta, que un sistema pueda encontrar y demostrar todo el valor cognitivo de otro sistema (formal). Incluso, si mi cerebro no pudiera analizarse enteramente a sí mismo, sí lo pueden analizar comprender y explicar otros cerebros (o

mentes). Éstos, a su vez pueden comprenderme. Todo esto no lo excluye el teorema de Gödel. De hecho, yo podría comprender (demostrar todas sus verdades) a los otros sistemas cognitivos, y ellos me podrían comprender a mi. Todo esto no está, de nuevo, excluido por el teorema de Gödel” (Ursua,N. 1993 p.136). Esto no conjura que la mente no se pueda autoexplicar plenamente, ni que el problema m-c, no se pueda explicar plenamente; pero nos alienta a buscar por lo menos teorías que expliquen estos problemas de manera aceptable.

Así, aunque un sistema, a causa de su autorreferencia pueda conducir, en casos especiales, a contradicciones, antinomias, paradojas, etc., no significa que siempre tenga que hacerlo, por lo tanto: “Que un sistema no pueda demostrar todas las verdades sobre sí mismo (Gödel), y, en especial, que ningún sistema, que contenga la teoría de números, pueda demostrar su propia consistencia (no contradicción), impide, por cierto, la perfección tradicionalmente deseada, pero no una teoría ...” (Ursua,N. 1993 p.137).

En consecuencia podemos construir o enunciar una teoría del conocimiento, de la mente, del cerebro, o sobre el problema de la relación m-c, falible e hipotética; pero altamente consistente y plausible.

Así, aun no pudiendo demostrar todos los enunciados verdaderos, sí podríamos, no obstante, encontrarlos e integrarlos en un sistema hipotético-deductivo consistente. Por lo que podríamos, concluir diciendo, junto con Ursua (1993), que el autoconocimiento y la autoexplicación no nos ofrecen un conocimiento completo y seguro como bien quisiéramos, pero sí un conocimiento hipotético y falible; pero también altamente consistente y plausible, que nos pueda ayudar a comprender nuestra propia razón, nuestro cerebro, nuestra mente o la relación m-c, con sus logros y fracasos. Dejemos hasta aquí la explicación ampliada de por qué la mente no puede autoexplicarse plenamente y de por qué el problema m-c (que la implica) tampoco puede ser resuelto de manera absoluta o totalmente consistente; lo cual no implica que este problema m-c no pueda encontrar explicaciones o teorías (hipotético-deductivas) bastante consistentes (pero no totalmente consistentes).

3. Conclusión

Como conclusión del capítulo no queremos dejar de mencionar, aunque de manera sucinta, al menos, otros problemas epistemológicos que están afectando la solución del problema m-c y que anidan usualmente en las ciencias naturales; ellos son el problema del “desacoplaje causal” (Pagels,H.R. 1991; Searle,J. 1990)

y el de “la barrera de la complejidad” (Pagels,H.R. 1991), dado que la mente o el cerebro que mienta se consideran sistemas (Bertalanffy,L. v. 1991; Nagel,T. en Bowie,G.L. y otros 1988 pp.189-195; Sánchez Pozos,J. 1989) muy complejos (Morin,E. 1997; Varela,F.J. 1996; Gardner,H. 1996).Problemas que las ciencias naturales y sus “metodologías” sufren y que por si solas no han podido superar pero que quizás las nuevas reflexiones filosóficas y las nuevas epistemologías (realismo científico Hacking,I. 1996) puedan ayudar a trascender. Otro problema epistemológico que no queremos dejar de mencionar es el de la explicación en las ciencias naturales, la cual siguiendo a Locke, Hume, Kant acepta (el paradigma de) que “sólo podemos conocer o explicar nuestras percepciones; que son la realidad” (Bakker,G. y Clark,L.1994 ver p. 89; Nagel,E. 1981). Así la ciencia no se compromete aparentemente con esencias o sustancias o metafísicas; pero de hecho lo está haciendo al presuponer que existen percepciones (objeto) y seres (sujeto) que tienen percepciones o conocimiento (Proceso o conocimiento) de percepciones; así la ciencia “inadvertidamente” se está comprometiendo con ciertos presupuestos teóricos, metafísicos, ontológicos y epistemológicos que ni filosófica ni científicamente están hoy universalmente aceptados o convalidados. Parece claro entonces que la sola ciencia natural sin la filosofía no puede dar cuenta cabal del problema m-c, en el que no

parecen implicarse sólo entes empíricos; sino que también implica entes de naturaleza formal, racional, sociohistóricos, etc. . Ello no quiere decir que la ciencia natural con su praxis no pueda conseguir información valiosa sobre la relación m-c o que aún donde no la consiga no nos ayude a comprender mejor la naturaleza (¿real?) de la relación mente-cuerpo (y la de los actores de esta relación) ya que la labor del pensamiento (filosófico-científico) sobre sus objetos hoy más que nunca se nos muestra tan altamente compleja (Morin,E. !997) como para darnos el lujo teórico de dejar de lado a la ciencia o a la filosofía, a la metodología o a la epistemología (en sentido amplio).

Capítulo V. Conclusiones

En la literatura filosófica o científica no existe hoy en día algo que pueda llamarse “Problemas del problema mente-cuerpo”; sin embargo por otro lado si existe en tal literatura una gran cantidad de obras (libros, artículos, etc.) que abordan el problema m-c; y es sumerguiendonos en este tema o problema m-c, que hemos abstraído **una serie de “Problemas del problema mente-cuerpo”** que **afectan negativamente**, por no estar plenamente superados, **la solución del propio problema m-c**. Hemos identificado y catalogado estos problemas en dos categorías: **problemas ontológicos** del problema m-c (capítulo III) y **problemas epistemológicos** del problema m-c (capítulo IV). Estos problemas “identificados” no son todos los que se puedan identificar, imaginar, abstraer o plantear; sin embargo son sólo aquellos que nos ha interesado tratar, porque nos han parecido fundamentales. No los hemos identificado todos y mucho menos hemos resuelto cada uno de ellos; sin embargo creemos que con señalarlos, explicitarlos, cartografiarlos o inventariarlos, estamos realizando esfuerzos teóricos, que a su vez ahorran trabajo y zozobras a nuevas y más fructíferas propuestas de solución para el intrincado problema m-c.

Para tal efecto, **hemos comenzado investigando los “Antecedentes históricos del problema m-c”** (capítulo 1) Ellos nos han

remontado a los tiempos (¡prehistóricos!) del hombre del Neanderthal, cuando éste quizás imaginó, un “más allá” y la pervivencia (inmortalidad) en el más allá de sus semejantes (culto a los muertos). Lo cual a su vez no sea sino los primitivos antecedentes de las ya algo elaboradas religiones y mitologías de la antigüedad (como las egipcias y griegas entre otras) donde ya se trata y concibe plenamente la naturaleza del cuerpo, como mortal (como en el adagio “Polvo eres y en polvo te convertirás” de ciertos antiguos) y la del alma, como inmortal (la cual al morir la persona del faraón se va al cielo como estrella a acompañar a dios en su periplo. Se preserva y embalsama al cuerpo mortal como si algún día su dueño regresara a ocuparlo).

Quizás con el paso del tiempo el hombre incrementó su experiencia con el mundo, con la naturaleza, y no se conformó, para explicar sus experiencias, su alma y su cuerpo, con las explicaciones religiosas y mitológicas, y **desarrolló la explicación filosófica y científica**, ya en la época de Tales de Mileto (siglo VI a. de n.e.), **la cual explicaba la naturaleza** (incluida en ella la mente y el cuerpo) **a partir de la naturaleza misma**. Cuestión y “método” con la que el libro de la naturaleza le mostró al hombre el contenido de algunas de sus páginas. Esta cuestión dio pie para concebir el alma y el cuerpo como formados a

partir de agua, aire, tierra, fuego, o átomos (Demócrito y Leucipo), en diversas medidas.

Platón es excepcional, algo aparte, él concibe el alma (inmortal) con una naturaleza ideal, diferente a la naturaleza material o sensible del cuerpo (mortal). Aristóteles piensa en parte de su filosofía, que el alma es una entelequia (principio automotor) del cuerpo de tal modo que alma y cuerpo forman una sola sustancia.

Para todos estos hombres, primitivos y antiguos, o para sus concepciones, formular o explicar la naturaleza del alma exigió “prolongado trabajo y hasta casi divino”; no obstante hemos establecido - en el capítulo 1- gracias a sus esfuerzos, que lograron concebir al alma (término precursor del de mente, como luego veremos) como un ente inmortal (por ejemplo Platón, algunos griegos homéricos, egipcios antiguos y quizás también algunos hombres de Neanderthal) o como un ente mortal (como la concibieron Demócrito y Leucipo y otros filósofos físicos) y al cuerpo casi todos lo concibieron como un ente mortal. También establecimos que el alma tiene una naturaleza material o física para algunos de ellos (como Demócrito y Leucipo) y que para otros presenta una naturaleza ideal, no material o no física (como para Platón, y para Aristóteles en parte de su filosofía). Con todo ello pusimos en claro que ya

en la antigüedad se tienen casi todas las posturas básicas teóricas con que se ha de enfrentar el intrincado problema m-c; se tiene, **el monismo** materialista de Demócrito y Leucipo; y **el dualismo** interrelacionista de Platón (el dualismo paralelista o el paralelismo psicofísico no se enarbolará sino hasta poco después de la propuesta cartesiana). También pusimos en claro que en la antigüedad se trató el problema de la relación mente-cuerpo aunque no haya tenido ese nombre, ni el de “el problema alma-cuerpo”; pero el tratamiento que recibieron, el alma y el cuerpo, y su relación (por ejemplo cuando se interrogaban acerca de ¿Cuándo entra el alma al cuerpo? ¿A dónde va el alma al morir el cuerpo? Etc.) no es más que un antecedente de nuestro actual problema m-c.

En el capítulo II (“De la propuesta de Descartes”) planteamos que con Descartes el problema alma-cuerpo se llamará “el problema de la unión de la mente y el cuerpo” o simplemente “el problema mente-cuerpo” (Williams, B. 1995; Quintas, G. en Descartes, R. 1980) ya que Descartes enfatiza el matiz cognoscitivo, intelectual, pensante y racional del alma. En la filosofía de la mente de los años cincuenta (véase Ryle, G. 1972) y en la actual, se conserva el nombre de “el problema mente-cuerpo”. Algunos autores como Bunge (1988), Popper y Eccles (1985) o Eccles (1986), para referirse al problema m-c, llegan a utilizar algunas veces el nombre de “el problema mente-cerebro” o “el problema cerebro-mente”, quizás para

enfaticar que sus posturas son más científicas (o neurocientíficas) que filosóficas; pero hasta que tales autores no muestren que el cerebro no es un cuerpo, quizás sea más conveniente seguir utilizando el nombre de “el problema mente-cuerpo”.

Afirmamos que el gran Cartesio postuló que existen dos sustancias (a parte de Dios) la res extensa (la cosa extensa, lo material, el cuerpo) y la res cogitans (la cosa pensante, la mente, el yo, la conciencia, la razón). La primera es divisible, mortal, y extensa o material, y la segunda es indivisible, inmortal e inmaterial. Con esta ontología sustancialista propuesta, tendrá Descartes grandes problemas para explicar la unión o interacción que se da en la glándula pineal, entre el cuerpo y la mente; pues al final de cuentas, no podrá resolver en su metafísica o en su física, cómo lo inmaterial, la mente, afecta o mueve lo material (el cuerpo) y a la inversa. Así entonces se ve que las ontologías sustancialistas (mente y cuerpo como sustancias) hacen agua para resolver agraciadamente el problema mente cuerpo; También desde el punto de vista epistemológico presentan problemas, pues no se ve, por ejemplo, cómo una mente puede saber que conoce a otras mentes a partir de que se conoce a sí misma (problema de las otras mentes) presenciando lo material (cuerpos y conductas físicas) de otros seres que podrían ser simplemente autómatas.

Alguien (Geulinx) queriendo superar los problemas del dualismo sustancialista e interaccionista de Descartes, postulará un paralelismo psicofísico o sincronizado por dios, entre alma y cuerpo (donde estos dos entes son como dos relojes que no interrelacionan entre sí; pero que están sincronizados por dios, lo que nos hace percibir que al levantar nuestra mano uno cree que ha sido nuestra mente o voluntad la que ha originado tal acción); solución no muy apreciada por la ciencia y que se ha señalado como “literatura fantástica” (Estañol y Césarman, 1994).

En los “Problemas ontológicos del problema mente-cuerpo” (capítulo III) hemos establecido la gran reticencia que existe por parte de algunos autores contemporáneos, para asignar a la mente o al cuerpo una naturaleza sustancialista o esencialista ya que ello acarrea oscurantismos; y nos proponen (Popper y Eccles, 1985) ontologías realistas conjeturables; donde el cuerpo es, una realidad física, mortal (apoyada por teorías y leyes físicas y falsaciones) y la mente es un ente no-físico y mortal (para Eccles sería inmortal; pero no para Popper); ontologías con las cuales logran superar el problema de la unión mente-cuerpo, coherentemente, planteándonos interacciones causales entre el mundo 1 (el cuerpo), el mundo 2 (la mente) y el mundo 3 (las teorías); con lo que superan, quizás, en un escalón, la propuesta de Descartes. No obstante esta ontología realista “superior”, al final de cuentas no logra explicarnos con precisión, o

de manera falsablemente fundamentada, más allá de la teoría evolucionista y emergentista de la mente, cómo a partir de lo físico (mundo 1) logra emerger o evolucionar la mente (o el mundo 2) o lo ideal (o el mundo 3). Además la teoría de la mente objetiva de Popper (1988) queda abierta ya que al final de cuentas él considera que el yo o la mente posee al cerebro más que éste a la mente (lo cual da pie para presentar teorías más “comprensivas” que “explicativas”).

Con Bunge hemos visto y mostrado que las ontologías materialistas (tipo: “cuerpo y mente son materia”) son propuestas metafísicas gratuitas ya que con psicones (sistemas neuronales plásticos; que son la base material de la mente para Bunge) Bunge no logra mostrar la materialidad de la mente sobre todo cuando en la actualidad hay propuestas, de una base material cuántica para la mente, como la de Penrose (1995 y 1996); así la ontología monista materialista propuesta por Bunge, que es más “económica” y “parsimoniosa”, que las dualistas (desde el punto de vista del principio de la navaja de Occam), para solucionar el problema m-c, no consigue reducir la mente a la materia sino tan sólo a sistemas neuronales, por lo que no consigue ser plenamente materialista. Con todo no obstante parece ser que monismos y dualismos se suceden y superan alternadamente a lo largo de la historia del problema m-c, haciéndose críticas y propuestas mejores cada día, de tal modo que la intrincada

ontología del mundo, y en especial del problema m-c, queda cada vez más entendida o más descubierta quizás en su más alta y compleja naturaleza; que no parece ser sólo material, real, o formal; lo cual no hace sino entrar en juego, a nuevas y tradicionales, estrategias cognoscitivas, o epistemológicas y metodológicas, más altas, profundas y reflexivas, propuestas para solucionar el problema m-c.

Con los “Problemas epistemológicos del problema mente- cuerpo” (capítulo IV) ha quedado claro que si aceptamos un dualismo (tipo cartesiano) no tenemos cómo justificar nuestra creencia de que existan otras mentes a partir de la percepción de cuerpos o conductas manifestadas (físicas) por esos cuerpos. Éste problema (de las otras mentes) simplemente señala que, postulando una ontología no-física o no-material, para la mente; y para el cuerpo una ontología o naturaleza material o física, no es fácil (no se ve cómo) señalar, que otras mentes, a parte de la propia, existan y se puedan conocer. Una forma de salvar relativamente éste problema además, de la respuesta de la analogía, es adoptar la “justificación hipotético-deductiva”; es decir, adoptar una teoría (justificada de manera hipotética y deductivamente) que señale, que existan otras mentes, y que tenga explicaciones y predicciones acerca de ellas, mejores que otras teorías. También dejamos claro que “el problema de la autoconciencia” (léase también: “el problema de la mente

autoconsciente) que se plantea cuando se afirma o niega que la autoconciencia (captación de una realidad interna de los estados y actividades internos) se equivoca, al referirse a sí misma, es un problema epistemológico, que se involucra con pesadez, en los intentos de solucionar el problema m-c (porque la mente autoconsciente es un elemento problemático, epistemológicamente visto, del problema m-c). Hasta ahora se ha sugerido (Churchland, 1992) que la autoconciencia puede equivocarse o ser refutable debido a errores de expectativa, de mala memoria, y por efectos de percepción (ya que como sabemos, toda percepción presupone una teoría que puede resultar falible o refutada).

Con “el problema del desplazamiento del problema mente-cuerpo de la filosofía a la ciencia” planteamos que sería necio querer que la sola ciencia diera cuenta de el problema m-c; cuando aquella, la ciencia, implica hipótesis filosóficas, ontológicas y epistemológicas que no están muy resueltas, aún en la filosofía. Más conveniente sería quizás una crítica mutua entre filosofía y ciencia que las haga superarse en sus quehaceres y mutuamente las enriquezca; explicitamos que la ciencia o su filosofía: la metodología, no tiene una profunda reflexión (Habermas) (sólo reflexiona sobre el conocimiento obtenido de manera empírica y cómo seguirlo obteniendo de éste modo) sobre el conocimiento que además de empírico es formal, racional, etc.; por lo que es necesario que la epistemología o la

gnoseología sigan reflexionando profundamente sobre todo el conocimiento (no sólo sobre el empírico) y sigan implicándose nuevas teorías sobre el conocimiento más pleno.

Explicitamos también “el problema de la mente plenamente autoexplicada” que plantea que la mente no se puede explicar a sí misma o que sí puede hacerlo. Una interesante e ingeniosa respuesta es, aprovechando el teorema de incompletud de Gödel, que la mente no se puede autoexplicar a sí misma de una manera plena absoluta o total pues siendo la mente equiparable a un sistema formal o godeliano, existirá en él (o para ella) una fórmula (o un enunciado acerca de ella misma) que no pueda ser probada (en su verdad o en su falsedad) por ella misma en determinado momento; a menos que la mente, se desarrolle como un sistema (o metalenguaje) más poderoso, que de cuenta de ella misma; cosa que podrá ser; pero sólo hasta antes de aquel determinado momento. Pero después de este nuevo momento no podrá dar cuenta cabal de sí misma nuevamente, pues habrá otra nueva fórmula sobre la que no podrá probar su verdad o su falsedad; a menos que nuevamente se desarrolle como un sistema más poderoso que el anterior, y así sucesivamente. Así pues gracias al teorema de incompletud de Gödel sabemos que la mente no puede dar cuenta cabal de sí misma. No obstante, se ha generado, a ésta respuesta, interesante e ingeniosa, pero algo frustrante, una respuesta

también muy ingeniosa, y además optimista, y que es la que señala, que no importa tanto que la mente no se pueda autoexplicar plenamente, que siempre es posible que la mente se explique a sí misma en parte adecuadamente, en una teoría hipotético-deductiva bastante plausible y consistente (aunque no totalmente o plenamente consistente). Con esta segunda respuesta optimista, vislumbramos, que el problema m-c no podrá ser solucionado en una teoría plenamente consistente (ya que el tal problema m-c, implica un elemento: la mente, con problemas epistemológicos) pero sí podrá ser solucionado dentro de una teoría hipotético-deductiva bastante plausible y consistente (con la cual algunos “naturalistas” y “positivistas” como Hempel, Popper, y hasta Churchland, quizás, estarían muy contentos).

Parece ser que la lección o tesis más importante de este trabajo es haber señalado con argumentos, que las propuestas de solución del problema m-c, aquí analizadas (y otras por el estilo, que no se mencionan aquí) presentan problemas, de naturaleza ontológica y epistemológica, por lo cual aquel no ha podido ser solucionado satisfactoriamente ni en la filosofía ni en la ciencia (que hoy se ocupan de él) con lo cual se realiza la importancia del problema m-c, que es capaz de instarnos a formular mejores teorías, sobre el mundo, sobre nosotros mismos, sobre nuestra mente y nuestro cuerpo, y también de impelerlos a formular mejores

formas y estrategias (profundamente reflexivas) de ontologizar, epistemologizar, y metodologizar, el mundo, la mente y el cuerpo, cuyas complejas naturalezas, no parecen ser sólo físicas, materiales, realistas, racionales, ideales o formales.

Bibliografía

- Abbagnano, N. (1987) Diccionario de filosofía. México: F.C.E.
- Apel, K. O. (1985) La transformación de la filosofía. Vol. 1 y II. España: Taurus.
- Ayer, A. J. (1986) El positivismo lógico. México: F.C.E.
- Bakker, G. y Clark, L. (1994) La explicación. Una introducción a la filosofía de la ciencia. México: F.C.E.
- Benítez, L. y Robles, J. A. (comps.) (1993) El problema de la relación mente-cuerpo. México: Instituto de Investigaciones Filosóficas /UNAM.
- Bertalanffy, L. v. (1992) Teoría general de los sistemas. México: F.C.E.
- Bowie, G. L., Michaels, M W. y Solomon, R. C. (1988) Twenty questions, An introduction to philosophy. New York: Harcourt Brace Jovanovich, Publishers.
- Bunge, M. (1972) La investigación científica. Su estrategia y su desarrollo. Barcelona: Ariel.
- Bunge, M. (1988) El problema mente cerebro. Un enfoque psicobiológico. Madrid: Tecnos.
- Bunge, M. (1989) Mente y sociedad. Madrid: Alianza Universidad.
- Campbell, K. (1987) Cuerpo y mente. México: UNAM.
- Cohen, B. (1989) Revolución en la ciencia. España: Gedisa.
- Copleston, F. (1986) Historia de la filosofía. Grecia y Roma. Vol. 1. México: Ariel.
- Corman, J. W., Pappas, G. S. y Lehrer, K. (1990) Problemas y argumentos filosóficos. México: UNAM.
- Churchland, P. (1992) Materia y conciencia. Introducción contemporánea a la filosofía de la mente. España: Gedisa.
- Crick, F. (1994) La búsqueda científica del alma. Una revolucionaria hipótesis para el siglo XXI. España: Debate.

- Crick, F. and Koch, Ch. (1997) The problem of consciousness. En Scientific American, special issue, pp.18-26. USA: Scientific American.
- Dennet, D. (1990) Brainstorm. USA: MIT Press.
- Descartes, R.(1977) Discurso del Método. Meditaciones metafísicas. Reglas para la dirección del espíritu. Principios de la filosofía. México: Porrúa.
- Descartes, R. (1980) Tratado del hombre. Madrid: Nacional.
- Eccles, J. C. y Zeier, H. (1985) El cerebro y la mente. Reflexiones biológicas sobre la prehistoria, naturaleza y porvenir del hombre. Barcelona: Herder.
- Eccles, J. C. (1986) La psique humana. Madrid: Tecnos.
- Estañol, B. y Césarman, E. (1994) El telar encantado. El enigma de la relación mente-cerebro. México: Porrúa.
- Ferrater Mora, J. (1973) La filosofía actual. Madrid: Alianza.
- Feyerabend, P. (1981) Tratado contra el método. España: Tecnos.
- Fischbach, G. D. (1992) Mind and brain. En Mind and brain (special issue) Scientific American. September, vol. 267, No.3, pp.24-33. USA: Scientific American.
- Gadner, H. (1996) La nueva ciencia de la mente. Historia de la revolución cognitiva. Barcelona: Paidós.
- García Bacca, J. D. (1982) Los presocráticos. México: F.C.E..
- García Morente, M. (1967) Lecciones preliminares de filosofía. México: Época.
- Gómez-Pompa, A., Barrera, A., Gutiérrez-Vasquez, J. M. y Halfter, G. (adaptadores) (1971) Biología: unidad, diversidad y continuidad. México: C.E.C.S.A..
- Habermas, J. (1982) Conocimiento e interés. España: Taurus.
- Habermas, J. (1993) Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos. México: rei.

- Habermas, J. (1993b) La lógica de las ciencias sociales. México, rei.
- Hacking, I. (1996) Representar e intervenir. México: Paidós/UNAM.
- Hawking, S. W. (1988) Historia del tiempo. Del big bang a los agujeros negros. México: Grijalbo.
- Hawking, S. W. (1994) Agujeros negros y pequeños universos y otros ensayos. México: Planeta.
- Hempel, C. G. (1984) Filosofía de la ciencia natural. España: Alianza Universidad.
- Hessen, J. (1977) Teoría del conocimiento. México: Editores Mexicanos Unidos.
- Hubel, D. H. (1979) El cerebro. En Investigación y ciencia. Noviembre, No. 38, pp. 8-19. USA: Scientific American.
- Humphrey, N. (1995) Una historia de la mente. La evolución y el nacimiento de la conciencia. España: Gedisa.
- Jaynes, J. (1987) El origen de la conciencia en la ruptura de la mente bicameral. México: F.C.E..
- Kadjan, A. (1966) Historia de la antigüedad. Sociedad primitiva y oriente. Col. Norte. México: Grijalbo.
- Körner, S. (1972) La matemática godeliana y sus implicaciones filosóficas. Col. Suplementos (vol. III-II). México: UNAM.
- Kourany, J. A. (1987) Scientific knowledge. Basis issues in philosophy of science. USA: Wadsworth.
- Kraft, V. (1966) El círculo de Viena. Madrid: Taurus.
- Kuhn, T. S. (1982) La estructura de las revoluciones científicas. México: F.C.E..
- Losee, J. (1972) Introducción histórica a la filosofía de la ciencia. Madrid: Alianza Universidad.
- Martínez-Freire, P. F. (1995) La nueva filosofía de la mente. España: Gedisa.

- Marx, M. H. y Hillix, A. (1980) Sistemas y teorías psicológicas contemporáneos. Buenos Aires: Paidós.
- Merani, A. (1976) Historia crítica de la psicología. México: Grijalbo.
- Morin, E. (1997) Introducción al pensamiento complejo: Barcelona: Gedisa.
- Moulines, C. U. (1982) Exploraciones metacientíficas. Estructura, desarrollo y contenido de la ciencia. Madrid: Alianza.
- Mueller, F. L. (1980) Historia de la psicología. México: Grijalbo. F.C.E..
- Nagel, E. y Newman, J. R. (1979) El teorema de Gödel. Madrid: Tecnos.
- Nagel, E. (1981) La estructura de la ciencia: España: Paidós.
- Newton-Smith, W. H. (1981) La racionalidad de la ciencia. Barcelona: Paidós.
- Pagels, H. R. (1991) Los sueños de la razón. El ordenador y los nuevos horizontes de las ciencias de la complejidad. España: Gedisa.
- Platón (1972) Diálogos. México: Porrúa.
- Penrose, R. (1995) La nueva mente del emperador. Barcelona: Grijalbo mondadori.
- Penrose, R. (1996) Las sombras de la mente. Barcelona: Crítica.
- Popper, K. R. (1977) La lógica de la investigación científica. Madrid: Tecnos.
- Popper, K. R. y Eccles, J. C. (1985) El yo y su cerebro. España: Labor.
- Popper, K. R. (1988) Conocimiento objetivo. Un enfoque evolucionista. Madrid: Tecnos.
- Popper, K. R. (1989) Conjeturas y refutaciones. El desarrollo del conocimiento científico. España: Paidós.
- Popper, K. R. (1995) La responsabilidad de vivir. Escritos sobre política, historia y conocimiento. Barcelona: Paidós.
- Puech, H. Ch. (Director) (1986) Las religiones antiguas. Historia de las religiones siglo XXI. Vol. 1. México: Siglo XXI.

- Reichenbach, H. (1975) La filosofía científica. México: F.C.E.
- Rescher, N. (1995) La lucha de los sistemas. Un ensayo sobre los fundamentos e implicaciones de la diversidad filosófica. México: UNAM.
- Ribes Iñesta, E. (1990) La mente: la confusión como mito científico. En Universidad de México. Agosto, 1990. Revista de la Universidad Nacional autónoma de México. Pp. 6-11.UNAM.
- Rorty, R. (1995) El espejo de la naturaleza. Madrid: Cátedra.
- Ryle, G. (1972) El concepto de lo mental. Buenos Aires: Paidós.
- Salam, A (1991) La unificación de las fuerzas fundamentales. Barcelona Gedisa.
- Sánchez Pozos, J. (1989) Principios generales de una teoría fregeana del nombre para la lógica formal. En Signos. Anuario de Humanidades. Historia y Filosofía. Tomo II. UAM-I.
- Searle, J. R. (1990) Mentes cerebros y ciencia. Madrid: Cátedra.
- Searle, J. R. (1996) El misterio de la conciencia. Segunda parte. En Vuelta. Marzo, No 232. pp.13-16. México: Vuelta.
- Ursua, N. (1993) Cerebro y conocimiento: un enfoque evolucionista. España: Anthropos.
- Varela, F.J. (1996) Conocer. Las ciencias cognitivas: tendencias y perspectivas. Cartografía de las ideas actuales. España: Gedisa.
- Voltaire (1983) Cartas Filosóficas. España: Nacional.
- Walter, G.W. (1967) El cerebro viviente. México: F.C.E.
- Williams, B. (1995) Descartes: el proyecto de la investigación pura. México UNAM.
- Xirau, U.R. (1981) Introducción a la historia de la filosofía. México: UNAM.
- Yajot, O. (1974) Qué es el materialismo dialéctico. México: E.D.C.P.
- Zubritski, Y., Kérov, V. y Mitropolski, D. (1974) Compendio de historia y economía. México: E.D.C.P.