

## ***El problema mente-cerebro: sus orígenes cartesianos***

JESÚS MARTÍNEZ VELASCO  
*Universidad de Valladolid  
Colegio Universitario de Soria*

### RESUMEN

El artículo plantea la visión cartesiana del problema mente/cerebro y hace ver cómo su concepción ontológica dualista (mecanicismo/mentalismo), presente en su concepción del hombre, y de la que han participado otros eminentes estudiosos del problema, debe ser superada desde los planteamientos actuales de la neurociencia. No es necesario postular en el hombre una fuerza especial para explicar determinados fenómenos cognitivos. Debería bastar la actividad cerebral para explicar cualquier actividad humana, incluida la actividad cognitiva. La mentalidad no es separable del cerebro, aunque también es cierto que se pueden simular determinadas operaciones cognitivas en un artefacto mecánico.

### PALABRAS CLAVE

DESCARTES—DUALISMO—NEUROCIENCIA—MENTE

### ABSTRACT

The article discusses the Cartesian view of the mind/brain problem and shows how its dualistic ontological conception (mechanicism/mentalism), framed within his notion of man, equally assumed by other eminent specialists, should be overcome from the current statements of neuroscience. It is not necessary to acknowledge in man a special power to explain some cognitive phenomena. The neural activity should be enough to explain any human activity, the cognitive one included. The mental process cannot be separated from the brain, although in fact some cognitive operations can be simulated by a mechanic device.

### KEYWORDS

DESCARTES—DUALISM—NEUROSCIENCE—MIND

**LA DISTINCIÓN MODERNA ENTRE CONCIENCIA Y MUNDO FÍSICO** procede de Descartes. Antes de él, el pensamiento, el juicio y la volición eran consideradas propiedades de la mente; en cambio, las sensaciones de

cualquier tipo quedaban vinculadas al cuerpo y no se las tenía propiamente como mentales. Descartes, sin embargo, en las *Meditaciones metafísicas*, incluye también estos fenómenos entre las formas de pensamiento, por eso, identifica pensamiento con conciencia, aunque precisa que las sensaciones son formas de pensamiento vinculadas al cuerpo, cuya característica es la extensión, a diferencia del pensamiento o conciencia, que caracterizan esencialmente al yo. Tal como señala en la sexta meditación<sup>1</sup>, Descartes fundamenta su ontología en la oposición entre lo indivisible, que expresa la esencia propia del pensamiento, y lo divisible, que expresa la esencia de la extensión. Esta es la gran diferencia que establece Descartes entre espíritu y cuerpo, ya que el cuerpo es siempre divisible por naturaleza, y el espíritu es enteramente indivisible. A esta conclusión llega en la sexta meditación después de haber realizado previamente una profunda investigación analítica.

Para Descartes, y para aquellos filósofos que han adoptado esta distinción, el problema está en ver cómo se recompone una unidad existencial de hecho que se superpone a la dualidad esencial de derecho o cómo el mundo físico extenso interactúa con la conciencia inextensa. La conciencia es, para Descartes, de una naturaleza especial, que no se identifica con nada físico o, como dice en la sexta Meditación, «es completamente diferente del cuerpo»<sup>2</sup>. Aquí radica la posición claramente mentalista de la filosofía cartesiana y los límites de una explicación mecánica, que resulta inadecuada para los fenómenos de conciencia. Se hace necesario postular la existencia de una substancia pensante para la explicación de fenómenos de esa naturaleza.

No obstante, Descartes utiliza la expresión sintética «unión del alma y el cuerpo» para designar al conjunto compuesto y nacido de las substancias precedentes irreductibles. En el *Tratado del hombre* comienza afirmando que el hombre está compuesto de alma y cuerpo y que debe mostrar cómo ambas naturalezas están unidas. Descartes se opone, desde el punto de vista metafísico, tanto al sensualismo como al hilemorfismo aristotélicos, así como rechaza igualmente la concepción platónica del alma como «portadora de vida».

En primer lugar, la diferenciación esencial que Descartes establece entre alma y cuerpo es ajena a la filosofía aristotélica.

<sup>1</sup> R. Descartes, *Meditaciones metafísicas. Con objeciones y respuestas*. Madrid: Alfaguara, 1977, p. 71.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 72.

Aristóteles distingue, tanto en los objetos inertes como en los objetos vivientes, la materia y la forma. En el caso de estos últimos, a la forma la llamó psique o alma, sin pensar en ella como una parte discreta del organismo viviente.

La forma de cada tipo de objeto se distingue, según Aristóteles, por el tipo de actividades que realiza. Así, los vegetales se alimentan y se reproducen (alma vegetativa), los animales sienten y se mueven (alma sensitiva) y los hombres, además de sentir y moverse, razonan (alma racional). No se puede decir, en Aristóteles, que el alma sea algo distinto y separado del resto del organismo. En cambio, en la unión cartesiana del alma y el cuerpo, la primera da al segundo su identidad numérica: un solo todo (sexta Meditación), una sola persona (a Elisabeth, 28 de junio de 1643), el mismo hombre (a P. Mesland, 9 de febrero de 1645).

En segundo lugar, en contra de Platón, el alma no es principio de vida. En *Las pasiones del alma* dice que «la muerte no adviene por falta del alma, sino porque algunas de las principales partes del cuerpo se corrompen»<sup>3</sup>. El dualismo cartesiano resulta ser, pues, más radical, porque no es el alma la que mueve el cuerpo. Nos hallamos ante dos sustancias (cosas) que no tienen nada en común, que son enteramente distintas<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> R. Descartes, *Las pasiones del alma*. Barcelona: Península, 1972, artículo 6.

<sup>4</sup> Hay dos textos en los que Descartes expresa la naturaleza esencial del yo (ser una cosa que piensa) y, al mismo tiempo, constata la existencia en él de un cuerpo, al que está íntimamente unido, uno de la sexta Meditación que dice: «como sé de cierto que existe y, sin embargo, no advierto que convenga necesariamente a mi naturaleza o esencia otra cosa que ser una cosa pensante, concluyo rectamente que mi esencia consiste solo en ser una cosa que piensa, o una sustancia cuya esencia o naturaleza toda consiste solo en pensar. Y aunque acaso [...] tengo un cuerpo al que estoy estrechamente unido, con todo, puesto que, por una parte, tengo una idea clara y distinta de mí mismo, en cuanto que yo soy solo una cosa que piensa —y no extensa— y, por otra parte, tengo una idea distinta del cuerpo, en cuanto que él es solo una cosa extensa, —y no pensante—, es cierto entonces que ese yo (es decir, mi alma, por la cual soy lo que soy), es enteramente distinto de mi cuerpo, y que puede existir sin él» (*Meditaciones metafísicas*, p. 66); el otro es de la cuarta parte del *Discurso del método*, en el que afirma que «soy una sustancia, cuya esencia o naturaleza es pensar y que, para ser, no necesita de lugar alguno ni depende de ninguna cosa material. De modo que este yo, es decir, el alma, por la cual soy lo que soy, es enteramente distinta del cuerpo, e incluso más fácil de conocer que él y que, aunque él no fuese, (el alma) no dejaría en modo alguno de ser lo que es» (*Discurso del método*. Madrid: Alhambra, 1986, p. 70).

En *Los principios de filosofía* dirá que el conocimiento que tenemos de nuestro pensamiento no solo precede al de nuestro cuerpo, sino que es mucho más evidente<sup>5</sup>. Descartes, atraído por la perspectiva físico-mecánica propia de la revolución científica de los siglos XVI y XVII, le puso, sin embargo, un límite en cuanto al ámbito de su aplicación. Este límite lo situaba en todo lo referente a las actividades mentales, a las que concebía de forma tan diferente de las del resto de la naturaleza que entendía que no podían ser explicadas de la misma manera como se explican el resto de los cuerpos físicos. Es evidente, pues, que la concepción mecanicista de la naturaleza, por medio de la cual se intentaba estudiar y describir las leyes por las que se rige el movimiento de los cuerpos al ejercer unos sobre otros una serie de fuerzas, debía excluir, para Descartes, al hombre en su dimensión mental o psíquica, no a los animales ni al aspecto corporal o físico del hombre.

Descartes, en el *Tratado del hombre*, nos ofrece un punto de vista completamente mecanicista acerca de la estructura y función de los organismos vivos. Para él, los animales no son nada más que autómatas mecánicos, y el hombre, en su dimensión corporal, no escapa a esta visión mecanicista. Lo que ha llevado a Descartes a distinguir estos dos niveles de realidad, estas dos cosas en el hombre, ha sido la constatación de una serie de actividades que se daban en el hombre y que no ocurrían en los animales, lo cual solo sería explicable si se postulaba un género especial de substancia en los seres humanos: la substancia mental, cuya esencia o naturaleza es el pensar, aspecto éste que diferencia substantivamente al hombre del resto de los animales y al hombre de sí mismo, concebido bajo la dimensión física, como cuerpo, cuya esencia es la extensión.

En efecto, no solo el alma humana es enteramente distinta de la de las bestias, como dice en el *Discurso del método*<sup>6</sup>, al ser de naturaleza absolutamente independiente del cuerpo, al carecer de razón, sino que el hombre es también dos cosas (extensión y pensamiento) completamente diferentes, cada una de las cuales tiene su tipo específico de estados y de propiedades, y ninguno de los estados o propiedades de una puede ser un estado o propiedad de la otra. Ni una ni otra pueden intercambiar sus funciones. Las funciones propias del cuerpo (tal como las describe en los artículos 7-16 del *Tratado de las pasiones* se refieren todas a los movimientos mecánicos que

<sup>5</sup> R. Descartes, *Los principios de filosofía*. Madrid: Reus, 1925, p. 27.

<sup>6</sup> R. Descartes, *Discurso del método*, pp. 98 y 100.

ocurren en nuestros miembros y cuyo principio es una especie de fuego o calor continuo que existe en nuestro corazón<sup>7</sup>. Las del alma se refieren únicamente al pensamiento y a sus diversas formas de manifestación, porque una cosa que piensa es, a juicio de Descartes, una cosa «que duda, afirma, niega, conoce unas pocas cosas, ignora otras muchas, ama, odia, quiere, no quiere, y que también imagina y siente»<sup>8</sup>. Y no hay nada que nos produzca más certeza ni que me «sea más fácil de conocer que mi espíritu»<sup>9</sup>. La existencia del yo como cosa pensante no solo está fuera de toda duda, sino que, en la filosofía cartesiana, adquiere un estatuto de privilegio tal que se convierte en la primera certeza, fundamento y principio de la construcción del resto del edificio de verdades metafísicas. La duda afectó a todo posible objeto de conocimiento, pero dejó a salvo al propio sujeto de la duda: *ego dubito, ego sum*.

Descartes llevaba el problema, si cabe, todavía más hasta el extremo. Creía incluso que podía concebir la mente sin cuerpo y, por eso, concluyó diciendo que había dos géneros distintos de entidades.

En *Los principios de filosofía* dice que «para ser, no tenemos necesidad de extensión, de figura, de estar en ningún lugar, ni de otra cualquiera cosa que se pueda atribuir al cuerpo, y que somos solamente porque pensamos; y, por consiguiente, que la noción que tenemos de nuestra alma o de nuestro pensamiento, precede a la que tenemos del cuerpo, y que es más cierta, una vez que todavía dudamos que exista en el mundo algún cuerpo, y que sabemos ciertamente que pensamos»<sup>10</sup>.

El pensamiento es, pues, para Descartes, algo absolutamente inseparable de mí, entendiéndolo por tal «todo lo que conocido por nosotros se produce en nosotros, en tanto que tenemos conciencia de ello»<sup>11</sup>.

El concepto importante, para Descartes, es, sin duda, el de conciencia, y para explicarlo, en el mismo párrafo 9, distingue entre ver algo y tener conciencia de ver. De la primera dirá que no es posible descartar tal motivo de duda, a causa de que puede suceder que yo crea ver, sin abrir los ojos, pues esto me sucede a veces cuando duermo; de la segunda, en cambio, nos dirá que nos conduce a una conclusión absolutamente verdadera. El principio cartesiano es

<sup>7</sup> R. Descartes, *Las pasiones del alma*, art. 8.

<sup>8</sup> R. Descartes, *Meditaciones metafísicas*, p. 31.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 30.

<sup>10</sup> R. Descartes, *Los principios de filosofía*, p. 26.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 26.

que cuando yo soy consciente, yo conozco que existo, pero de aquí podrá derivarse otro principio correcto para Descartes, según el cual, cuando yo soy consciente, yo conozco que soy consciente. Es decir, cuando yo estoy pensando conscientemente, yo soy sabedor de mi pensar. Esta es la intuición cartesiana en su versión más moderna. Quiero dejar de lado este problema, del que me ocuparé más adelante, para subrayar ahora otra vez el hecho ontológico dual, substancialmente diferencial, que configura la realidad humana.

En el sistema cartesiano, cualquier tema tiene que ser explicado en base a esta concepción dualista que divide la realidad en dos: el mundo mental o psíquico, según el cual los eventos y estados mentales pertenecen al ámbito privado, que es inaccesible a la observación pública; y el mundo físico, que contiene materia, energía y todos los contenidos tangibles del universo, incluyendo los cuerpos humanos.

Mente y materia constituyen las dos grandes divisiones del universo que habitamos. Ambas interactúan de un modo tan misterioso, que trasciende las reglas normales de la causalidad y de la evidencia. Sin embargo, la antropología cartesiana se inclina favorablemente hacia el lado mentalista, hasta el punto de que la mente se convierte en el rasgo esencial de la realidad humana, pues es ella, y no el cuerpo con el que está íntimamente unida, la que hace que seamos realmente lo que somos.

La nota característica de la mente no es, para Descartes, la racionalidad, sino la conciencia: el conocimiento de los propios pensamientos y sus objetos. La conciencia es precisamente lo que hace, a juicio de Nagel<sup>12</sup>, el problema de la mente/cuerpo intratable. Como para Descartes, la conciencia es también, para Nagel, la característica fundamental de lo mental. Dice Nagel que «sin la conciencia, el problema mente/cuerpo sería mucho menos interesante»<sup>13</sup>. La conciencia, como aspecto esencial definitorio del hombre, hace que la subjetividad se configure como el signo más peculiar de la vida mental del hombre. Para Descartes, estudiar lo mental significa estudiar no tanto los estados y acontecimientos *in se*, sino un ser que tiene experiencias, un ser que tiene sensaciones y pensamientos, en definitiva, un ser que es un yo y que vive esos estados y eventos. ¿Qué sería de un estado mental al margen de un sujeto que lo sintiera?

<sup>12</sup> T. Nagel, «What is it like to be a Bat?», en D. M. Rosenthal (ed.), *The Nature of Mind*. Oxford: Oxford University Press, 1991, p. 422.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 422.

Pues bien, es por medio de la conciencia como tomamos conocimiento de nuestros propios estados mentales, de modo que la misma conciencia es ya conocimiento. La alegría que no se experimenta no es alegría. La conciencia origina, pues, el conocimiento: cuando yo estoy consciente o en un estado mental consciente, yo conozco que estoy en este estado mental consciente. El planteamiento cartesiano parece correcto en este punto, pero, tal vez, se equivoque en la fuerza epistémica que le otorga. La mayoría estaría de acuerdo en decir que se equivocó sobre el tipo de certeza que él exigió para este conocimiento. Descartes encontró seguridad absoluta en todo lo referente a los contenidos subjetivos del conocimiento, objetos de intuición intelectual, el acceso a los cuales era privilegiado, y cuyo grado de certeza era tal que resultaban ser incorregibles. Puede ser correcto afirmar que cuando soy consciente, conozco incorregiblemente que soy consciente. Pero existen grados o niveles de conciencia, los cuales hacen que no seamos completamente conscientes y que nuestro conocimiento de tales estados sea evanescente y bastante corregible.

La distinción cartesiana entre percepción externa (dudosa) y percepción interna (evidente y cierta) supone conceder un privilegio injustificado al método introspectivo y al mundo de los fenómenos de conciencia, por encima y más allá de la observación externa y del mundo de objetos físicos, como si la certeza y la seguridad cognoscitiva estuvieran reservadas únicamente al mundo de la subjetividad. La filosofía cartesiana de la mente se concentra esencialmente sobre el mundo del yo, del sujeto. Como dice Nagel, si se quita de una experiencia la dimensión subjetiva, qué queda, y responde que nada. La conciencia y el yo son, pues, los constituyentes y cualificadores esenciales del universo mental. A los contenidos mentales accedemos mediante la introspección. Al ser la conciencia la característica esencial de lo mental, resulta natural que la mente pertenezca a una zona o región especialmente oculta y privada, aunque accesible y segura. Para Descartes, en las propias experiencias de cada cual, en la medida en que se es consciente de ellas, no cabe la duda. Esta es, para Descartes, la característica esencial del pensamiento. Se trata de experiencias privadas, de las que alguien puede dudar, pero el sujeto que las tiene no puede. La privacidad constituye, pues, una señal de lo mental en el sistema cartesiano. El acceso a nuestros contenidos mentales es directo, pero privado, a diferencia de la percepción de nuestro entorno físico, incluido nuestro propio cuerpo, al que tenemos también acceso directo, pero público. Si en el último cabe el error y no

es posible la certeza, en el primero, la seguridad y la certeza son totales. Incluso más. Se dice con frecuencia que los relatos introspectivos de los acontecimientos mentales son lógicamente indubitables o incorregibles, y lo son porque se cree que tenemos un acceso privilegiado a nuestras propias experiencias mentales, ya que la evidencia conductual y fisiológica no puede lógicamente prevalecer contra nuestra propia evidencia. En el fondo del problema subyace la idea de la irreductibilidad de lo mental al ámbito de lo físico y la distinción ontológica mente/cuerpo, constituyendo ambos dos mundos separados dentro de una misma realidad humana y dando lugar a una concepción dualista del hombre, dentro de la cual coexisten paradójicamente cosas tan radicalmente antagónicas como lo espiritual y lo mecánico.

Privacidad, incorregibilidad, acceso privilegiado e irreductibilidad de lo mental, son términos con los que se pretende cualificar una realidad que escapa a cualquier ley o principio mecánico y que adquiere caracteres espirituales. Lo mental resulta así estar poseído de poderes espirituales independientes del cuerpo, aunque capaz de influir de alguna manera en las acciones de la materia. En *Las pasiones del alma*, Descartes dice que «desde la glándula situada en el cerebro, el alma ejerce su actividad sobre el resto del cuerpo por medio de los espíritus animales»<sup>14</sup>. Descartes creía que la mente, en un lugar del cerebro (la glándula pineal), podía alterar los movimientos de los espíritus animales, fluyendo a través de los canales nerviosos e influyendo de esta manera en la actividad del cuerpo. Aunque esta solución no es correcta, porque, como dice Bechtel<sup>15</sup>, se ha desacreditado la teoría de los espíritus animales y se ha identificado una función distinta para la glándula pineal, lo más serio es el problema básico de explicar cómo dos sustancias que difieren tan radicalmente pueden afectarse mutuamente. La distinción entre las dos entidades (mente/cuerpo) ha sido, desde Descartes, responsable de muchos problemas en los más diversos campos. Ya Gassendi le había objetado que no era necesario llegar a la distinción radical entre espíritu y cuerpo, puesto que para que una cosa se mueva no es necesario postular la ayuda de un principio incorpóreo o de un motor inteligente o espiritual, que, caso de existir, no pertenecería a ninguno de los atributos característicos del cuerpo. A partir de aquí, según Gassendi, Descartes comienza a considerarse no como un hombre

<sup>14</sup> R. Descartes, *Las pasiones del alma*, art. 34.

<sup>15</sup> W. Bechtel, *Filosofía de la mente*. Madrid: Tecnos, 1991, p. 112.

entero, sino como la parte más íntima y oculta de sí mismo (el alma)<sup>16</sup>.

El hecho de que seamos capaces de pensar, incluso el que seamos una cosa pensante, no probaría, para Gassendi, que dicha facultad estuviera por encima de su naturaleza corpórea<sup>17</sup>. Además, la crítica de Gassendi ataca al carácter privilegiado que Descartes asignaba a la realidad pensante o espiritual del hombre, porque, siendo cierto que soy una cosa que piensa, no conocemos el interior de esa substancia cuya propiedad es pensar.

Las objeciones las consideró Descartes ilegítimas y se reitera una vez más en la naturaleza radicalmente distinta de pensamiento y extensión, al mismo tiempo que cree haber mostrado con claridad suficiente que el espíritu puede obrar con independencia del cerebro, porque el cerebro solo es útil cuando hay que explicar el sentir o el imaginar algo, pero no cuando se trata de formar actos de pura intelección. La naturaleza del espíritu es distinta de la del cuerpo, aunque tenga el poder de mover el cuerpo<sup>18</sup>. Acaba Descartes diciendo que se siente complacido de que Gassendi «no haya dado ninguna razón que venza a las mías, y que nada haya opuesto contra mis conclusiones que no tuviera muy fácil respuesta»<sup>19</sup>. Sin embargo, queda el problema más básico de explicar cómo las dos substancias, que difieren tan radicalmente, pueden afectarse mutuamente.

«[...] Mas sigue sin explicar cómo es que os afecta esa unión, confusión o mezcla (de la mente y el cuerpo), si es cierto, como decís, que sois inmaterial, indivisible y sin extensión alguna»<sup>20</sup>. «¿Y cómo os unireis siquiera sea al cerebro, o a una de sus partes más pequeñas, la cual, según he dicho antes, nunca podrá ser tan pequeña que careciese por completo de extensión? Y si no teneis partes, ¿cómo es que os mezclais o algo semejante con las partes más sutiles de esa materia a la que reconocéis estar unido, siendo así que no puede haber mezcla sin partes capaces de mezclarse unas con otras?»<sup>21</sup>.

Pertenece al campo de lo misterioso el explicar cómo las dos naturalezas pueden combinarse para formar una entidad. Parece absurdo concebir al mismo tiempo la distinción y la unión entre mente/cuerpo, puesto que es necesario concebirlas como una cosa simple y, simultáneamente, como dos cosas. Frente a la distinción

<sup>16</sup> R. Descartes, *Meditaciones metafísicas*, p. 210.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 212.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 305.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 305.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 273.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 274.

cartesiana (*res cogitans/res extensa*), habría que insistir en que el organismo constituye una entidad total singular. Como dice Young<sup>22</sup>, la vida precede al pensamiento, lo cual hace que, en un sentido, el vivir sea más fundamental que pensar. No obstante, al ser el pensamiento una característica de los seres humanos, es correcta la insistencia cartesiana en el hecho del *Cogito*, pero no la concepción del mismo como una entidad separada, de naturaleza espiritual, irreconciliable, por un lado, pero compatible, por otro, con esa otra entidad llamada *res extensa*.

A eso que hemos llamado «organismo entendido como entidad total singular», algunos prefieren llamarlo persona, yo, o sujeto, para no dejar escapar en él una dimensión suprafísica o, por lo menos, con características distintas de las meramente materiales.

Así, por ejemplo, para Nagel, estudiar lo mental significa estudiar, no tanto los estados y acontecimientos *in se*, sino un ser que tiene experiencias: un ser sujeto, un ser que tiene sensaciones y pensamientos, un ser que es un yo<sup>23</sup>. Cuando hablamos de alegría, de tristeza o de cualquier otro sentimiento, en realidad estamos hablando de un sujeto que es o vive esos estados. Algo semejante ocurre cuando utilizamos el término persona. Nos referimos a un tipo de entidad tal que tanto los predicados que atribuyen estados de conciencia como aquellos que atribuyen características corporales, son igualmente aplicables a un individuo singular de este tipo. El concepto de persona sería lógicamente anterior al de una pura conciencia individual, al de un *ego* puro. En todo caso, estos serían conceptos secundarios y derivados de un concepto primario, como el de persona<sup>24</sup>.

A veces, el cerebro es usado como cuasisinónimo de sujeto, otras veces incluso se lo identifica con el yo y se dice que cerebro y yo están unidos en el sentido de que, sin un cerebro, no habría un yo para decidir cualquier cosa. Así, Young cree que es esencial ser continuamente consciente de que la vida mental es una propiedad inseparable del cerebro<sup>25</sup>. Basándose en su tesis de que la vida precede al pensamiento, toma esta propiedad común de la vida como base para la discusión de la naturaleza de la información mental que

<sup>22</sup> J. Z. Young, *Philosophy and the Brain*. Oxford: Oxford University Press, 1986, p. 24.

<sup>23</sup> T. Nagel, *Mortal Questions*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979, p. 173.

<sup>24</sup> P. F. Strawson, «Persons», en D. M. Rosenthal (ed.), *op. cit.*, p. 109.

<sup>25</sup> J. Z. Young, *op. cit.*, p. 25.

llamamos conocimiento y llega a la conclusión de que la expresión cartesiana «*Cogito, ergo sum*» es mejor ser reemplazada por «yo estoy cierto de que estoy vivo», porque, a su juicio, enfatiza que el conocimiento es una propiedad de la operación del cuerpo físico, y esto mitiga el problema del dualismo<sup>26</sup>.

La realidad para mí es mi propio yo viviente continuo, una entidad que experimenta una serie de estados mentales, incluidos los que indican que tengo un cuerpo y un cerebro. La evidencia nos muestra que yo y mi cerebro son unos; sin un cerebro yo no sería nada. Si la persona es inseparable de su cerebro no tiene sentido preguntar cuál de ellos controla al otro<sup>27</sup>. De hecho, si todos los eventos mentales están acompañados de eventos físicos, no habría «mente» y no se necesitaría concebir las mentes como sustancias o entidades de cualquier tipo. La mente no sería considerada como una cosa, sino que tanto la conciencia como la mentalidad serían propiedades características que acompañan ciertas actividades del cerebro.

En este sentido, Searle sostiene que la conciencia «es un rasgo biológico de cerebros humanos y de ciertos cerebros animales. Está causada por procesos neurobiológicos y es una parte, tanto del orden biológico natural como cualesquiera otros rasgos biológicos tales como la fotosíntesis, la digestión, o la mitosis»<sup>28</sup>. La conciencia es, pues, un fenómeno biológico natural. La exclusión de la conciencia del mundo natural fue una estrategia heurística útil en el siglo XVII, porque facilitó a los científicos concentrarse en los fenómenos que eran mensurables, objetivos y libres de intencionalidad. Como dice Searle, esta exclusión estuvo basada en una falsedad, a saber, en la creencia de que la conciencia no formaba parte del mundo natural<sup>29</sup>, tal como creía Descartes.

Sin embargo, la conciencia no es una cosa; es, para Searle, una propiedad o rasgo del cerebro, al igual que la liquidez es una propiedad del agua<sup>30</sup>. Esta visión del problema contrasta con lo que ha sido su desarrollo histórico desde el siglo XVII, cuando Descartes, Galileo y otros pensadores de la época excluyeron la conciencia como materia propia de la ciencia. La ciencia natural no podía estudiar la mente, (la *res cogitans*), debía interesarse únicamente de la

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 214.

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 215.

<sup>28</sup> J. R. Searle, *The Rediscovery of the Mind*. Cambridge, MA: The MIT Press, 1992, p. 90.

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 93.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 105.

materia (*res extensa*). Aunque esto ha facilitado progresos importantes en el campo de la ciencia, filosóficamente ha constituido un grave obstáculo en nuestros días para la comprensión científica del lugar que la conciencia tiene en el mundo natural<sup>31</sup>.

El uso del término «mente» está peligrosamente habitado por los fantasmas de las viejas teorías filosóficas que daban a ese término un sentido cuasi-espiritual. El hecho constatable es que la actividad cerebral, si no causa, al menos está asociada o correlacionada con la actividad mental, hasta tal punto que ésta cesa en ausencia de un cerebro que funcione. Muchas cuestiones que han sido y continúan siendo objeto de estudio de la filosofía, se puede mostrar que están en correlación con alguna actividad nerviosa continuada, de modo que cuando ésta cesa, acaba la actividad mental correspondiente. Lo sustantivo, desde la perspectiva científica, con independencia de la teoría que se mantenga, es que cualquier evento mental está asociado con eventos en el cerebro. Sin cerebro no hay conciencia o mentalidad, aunque no conocemos con precisión, dada su complejidad, cuáles son las leyes por las que cualquier cerebro opera. Lo que sí sabemos por constatación empírica es que cuando un cerebro cesa su actividad, desaparece cualquier tipo de actividad llamada mental. Es evidente que esta actividad es realizada por alguien, llámese persona, ser humano, sujeto, yo, alma, espíritu, etc.; tenemos, en cambio, cierta prevención en llamarle «cerebro», pero, paradójicamente, cualquier persona o ser humano depende completamente de su cerebro, y si el cerebro cambia mucho, la persona también cambia. A pesar de la tesis dualista cartesiana, Descartes asigna al alma un lugar bien definido en el cerebro que le permite obrar sobre el conjunto del cuerpo; este vínculo de interacción es una cierta glándula muy pequeña, situada en medio de la sustancia cerebral, y conocida, como ya hemos indicado, con el nombre de glándula pineal. Por otro lado, el cerebro actúa a través de los espíritus animales que se mueven a lo largo de los nervios.

La posición dualista ha sido, sin duda, la más popular y la más defendida en la historia de la filosofía. Incluso hoy día es la concepción del sentido común del hombre de la calle, que se opone, en términos generales, a la de los neurocientíficos, que adoptan una posición mayoritariamente materialista, con algunas raras excepciones, como es el caso del neurofisiólogo J. C. Eccles y el neurocirujano W. Penfield, que defienden con ardor la teoría dualista.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 85.

Sin embargo, la mayoría de los neurocientíficos no se preocupan del problema mente/cerebro, es decir, no ocupan el tiempo en clarificar las hipótesis metafísicas de sus investigaciones. La mayoría se adhiere silenciosamente a una u otra forma de materialismo, aunque alguno, como J. P. Changeux, en *El hombre neuronal*<sup>32</sup>, adopta una posición militante en favor del materialismo: al hombre le basta con ser un hombre neuronal. Si ya desde la antigüedad ha habido defensores del materialismo (atomistas, el atomismo epicúreo, el estocismo), durante mucho tiempo después, el materialismo fue más una acusación y un insulto que una filosofía, hasta que en la filosofía moderna un buen número de pensadores no tuvo inconveniente alguno en calificarse a sí mismo de materialistas: Hobbes, Gassendi; en la época de las Luces, La Mettrie, D'Holbach, Helvetius, Diderot, Cabanis. Desde mediados del siglo XIX, con el progreso en los conocimientos anatómicos y con el descubrimiento de las localizaciones cerebrales, se dispuso de datos científicos para sostener con rigor la dependencia de los hechos de conciencia respecto del cerebro. Se debatió ampliamente sobre localismo u holismo de las funciones cerebrales, según se concibiera el cerebro dividido en tantas partes como funciones humanas se realizaban, o como una totalidad u órgano altamente integrado y unitario. Como todo gran debate científico, rara vez termina por completo, sobre todo cuando ambas posturas poseen un núcleo de verdad. Y el núcleo de verdad consiste en que se conocen funciones específicas muy concretas (sobre todo, las referidas al nivel senso-motor) asignadas a áreas locales, y otras, como suelen ser las funciones mentales de orden superior, especialmente la actividad consciente, cuya localización cerebral específica no es hoy posible, y tal vez por eso se postula, hipotéticamente, la existencia de un sistema integrado y global, dentro de una visión más molar de la actividad cerebral. La experiencia consciente de cada persona permanece como la entidad esencial que es valorada como humana y requiere, como otras actividades humanas, la presencia del cerebro, entendido no precisamente como un objeto visible o tangible, sino como un sistema activo, con una organización definida, que inicia y dirige las diferentes acciones humanas.

Pero el problema y el debate de la relación psiconeural o, lo que es lo mismo, de la relación entre los acontecimientos mentales y neurales, siguen abiertos. Desde el abismo, tanto ontológico como epistemológico, que Descartes estableció entre lo mental y lo físico,

<sup>32</sup> J. P. Changeux, *El hombre neuronal*. Madrid: Espasa-Calpe, 1985.

entre lo subjetivo y lo objetivo, se han venido propiciando respuestas muy diferentes al problema mente/cerebro, porque la formulación de una realidad que consta de sustancias extensa y no extensa estaba cargada de dificultad. Como dice R. M. Young, «la filosofía de Descartes constituye un compromiso histórico, donde las exigencias de la explicación científica produce una definición de la materia, y las exigencias de la Iglesia y de la moral, una definición del pensamiento. Y, sin embargo, ambas fueron incompatibles»<sup>33</sup>. Desde esta incompatibilidad e irreductibilidad cartesianas, los interrogantes escépticos surgen de inmediato. ¿Cómo los pensamientos impactan en las partículas de la materia, y cómo los impactos materiales causan los pensamientos? ¿Cómo dos sustancias que no tienen nada en común causan los pensamientos? A partir de estos interrogantes han surgido respuestas muy variadas, a veces contradictorias, que podríamos resumir en dos: monismo psiconeural (con sus variantes: idealismo, monismo neutral, materialismo eliminativo, materialismo reductivo o fisicismo y materialismo emergentista), y dualismo psiconeural (con sus variantes: autonomismo o independencia, paralelismo o sincronía, epifenomenalismo, animismo e interaccionismo). Desde una perspectiva neurocientífica, se abandona cualquier posición dualista y se adopta una postura monista de tipo materialista por considerarla objetivamente más compatible con la orientación científica. Pero en modo alguno los filósofos y neurocientíficos defensores del materialismo contemporáneo constituyen un grupo monolítico, sino que reagrupan a un conjunto complejo de corrientes llenas de contradicciones y conflictos abiertos. Coinciden, no obstante, en la necesidad de no plantear la existencia de una sustancia o principio diferente de la materia y rechazan la noción de un dominio mental separado; simplemente se cuestionan cómo la materia puede pensar.

Place, Feigl y Smart inauguran el debate actual sobre la relación mente/cerebro, los tres desde una posición materialista, debate al que se han adherido desde una u otra postura, Quine, Rorty, P. M. y P. S. Churchland, Feyerabend, Hebb, Bunge, Llynas, etc., para todos los cuales vale la proposición general de que la mente es el cerebro. Como dice P. S. Churchland, «seguramente es mejor estar guiado por los hechos empíricos sobre la actividad cerebral, tal como está descubierto por la neurociencia, que por la antigua y ruinosa

<sup>33</sup> R. M. Young, «The Mind-Body Problem», en R. C. Olby y otros, *Companion to the History of Modern Science*. London-New York: Routledge, 1990, p. 704.

teoría de la actividad cognitiva envuelta en el idioma intencional del sentido común»<sup>34</sup>.

Los funcionalistas, sin embargo, con H. Putnam a la cabeza, salen al paso de los que quieren identificar los eventos mentales entendidos como eventos físicos, con los eventos neurales, como si únicamente los cerebros pudieran tener estados mentales. Si existen estructuras distintas de las del cerebro, capaces de tener propiedades mentales, entonces las propiedades mentales y los procesos neurofisiológicos no pueden ser idénticos. Al funcionalismo solo le interesa concebir los estados mentales como estados funcionales, tanto si son funciones de un artefacto orgánico (como el cerebro), como si lo son de un mecanismo inorgánico (como un ordenador), como si lo fueran de una mente o un yo. No obstante, la mayoría de los funcionalistas se aproximan a una u otra forma de materialismo y rechazan el dualismo mente/cerebro. No es el momento de entrar en el debate sobre si los estados mentales se pueden simular en programas de ordenador, o únicamente, como defienden Rorty y P. M. Churchland y la mayoría de los neurocientíficos, la neurociencia es la opción más madura y más esperanzadora, de modo que una teoría adecuada de la estructura y actividad del sistema nervioso puede proporcionarnos una explicación que debe hacer superflua la teoría psicológica del sentido común para explicar la conducta humana.

El mismo Searle parte del principio de que los cerebros causan las mentes y llega a la conclusión de que ningún programa de ordenador es suficiente «por sí mismo» para producir lo que un cerebro orgánico produce, a saber, fenómenos mentales con contenido intencional. Pero, ¿qué ocurriría si se fuera capaz de construir un ordenador que reprodujera elemento a elemento y molécula a molécula a un ser humano? Sin duda que las máquinas piensan<sup>35</sup>. Pero, como dice Dennett, no hay manera de construir un ordenador digital electrónico capaz de producir lo que un cerebro humano orgánico puede producir de manera demostrable: la actividad intencional rápida<sup>36</sup>. El mismo Dennett, no obstante, reconoce el papel tan importante que juega la neurofisiología, hasta el punto que siempre pensará que cualquier robot, con comportamientos inteligentes, está controlado, en forma local o remota, por un cerebro orgánico.

<sup>34</sup> P. S. Churchland, «A Perspective on Mind/Brain Research», *The Journal of Philosophy*, LXXVII (1980), p. 207.

<sup>35</sup> J. R. Searle, *Mentes, cerebros y máquinas*. Madrid: Cátedra, 1985, pp. 45-48.

<sup>36</sup> D. Dennett, *La actitud intencional*. Barcelona: Gedisa, 1991, p. 286.

Esta orientación neurofisiológica es la que ha adoptado igualmente J. P. Changeux, para quien tampoco resulta adecuado comparar la máquina cerebral con el ordenador, merced a la capacidad de autoorganización de aquella, ya que el encéfalo humano está compuesto de millares de telas de araña neuronales, y uno de cuyos productos sería el pensamiento, gracias al cual el encéfalo humano es capaz de contener, construir y utilizar representaciones<sup>37</sup>. Estas capacidades mentales tienen únicamente un fundamento biológico y no es necesario postular, al estilo cartesiano, la existencia de un psiquismo independiente y separado. Basta la actividad cerebral o el funcionamiento del cerebro para explicar las actividades mentales, incluida la conciencia que, más que cosa, habría que concebirla como una serie de propiedades características que acompañan ciertas actividades del cerebro. La insistencia cartesiana en el *Cogito* es indudablemente correcta, pero, como ya hemos recordado, la vida precede al pensamiento y, como dice Changeux, la aparición de la conciencia corresponde a una regulación del conjunto de la actividad de las neuronas del cortex y, de modo general, del encéfalo<sup>38</sup>.

Así pues, el problema de la relación entre lo mental y lo físico (neural) se suscita cuando queremos ver que el funcionamiento de la actividad mental no se corresponde con la organización neural y se pretende dar un *status* ontológico especial a lo mental, para distinguirlo de la ontología neural, dando lugar, de este modo, a una ciencia especial, como la psicología, de la que Rorty dirá que, aunque no se pueda dar ningún argumento en contra de ella, sí se puede decir que podría no haber sido inventada, o que, en caso de que desaparezca, nadie se lamentará. Se trata de una postura extrema propia de los que, como él, defienden un materialismo eliminativo, según el cual la mente no existe. Otras formas de materialismo, como el reductivo y el emergentista, se aproximan a la solución del problema mente/cerebro de una manera más suave, reconociendo la existencia de procesos, eventos y fenómenos mentales, pero explicándolos únicamente desde sus raíces neurofisiológicas.

En cualquier caso, el punto ciego de cualquier naturalismo científico es la explicación de la subjetividad, el dar cuenta del aspecto interior de la vida de la mente. Aunque desde posiciones muy diferentes, tanto Bunge, como Searle y Nagel, coinciden en considerar

<sup>37</sup> J. P. Changeux, *op.cit.*, p. 152.

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 180.

la conciencia, o experiencia subjetiva, como algo irreductible<sup>39</sup>. Searle dirá que no hay nada misterioso sobre su irreductibilidad, de acuerdo con los patrones standard de la reducción<sup>40</sup>. Nagel sostiene que «la reciente ola de euforia reduccionista ha producido algunos análisis de los fenómenos y conceptos mentales diseñados para explicar la posibilidad de alguna variedad de materialismo, identificación psicofísica, o reducción<sup>41</sup>. Según Nagel, el rasgo más importante y característico de los fenómenos mentales conscientes (la experiencia subjetiva) es muy pobremente comprendido. Y añade que la mayoría de los reduccionistas ni lo intentan. Bunge, como emergentista, ha querido elevar la trascendencia del dualismo cartesiano a una nueva ontología que, sin dejar de ser materialista, admita, sin embargo, niveles de realidad distintos con propiedades que no son comunes a todos los niveles y que emergen en el curso del desarrollo individual y de la evolución<sup>42</sup>.

Aunque ninguno de los tres se confiesa dualista, P. M. Churchland no dudaría en calificarlos como tales, porque, en realidad, las propiedades mentales son propiedades nuevas que están situadas más allá de la predicción y explicación de la ciencia física y, por tanto, son irreductibles. En todo caso, P. M. Churchland admitiría su irreductibilidad, pero les negaría el carácter de emergentes<sup>43</sup>. Para ninguno de los tres, ninguna teoría materialista de tipo radical sería capaz de dar cuenta del fenómeno de la conciencia de modo satisfactorio. Para Nagel, ninguna teoría materialista, no porque la considere falsa, sino porque subraya su carácter enigmático. Para Bunge, solo una teoría materialista psiconeural emergentista, según la cual, la vida mental emergería de un sistema nervioso plástico o de conectividad variable y las funciones mentales serán propiedades emergentes de ciertos sistemas neurales, que sus componentes celulares no poseen, razón por la cual hemos dicho que se la podría considerar de alguna manera dualista. Dennett no duda en situar a Searle, a raíz de su concepción de la irreductibilidad de la conciencia

<sup>39</sup> Véase M. Bunge, *El problema mente-cerebro. Un enfoque psicobiológico*. Madrid: Tecnos, 1980; J. R. Searle, *The Rediscovery of the Mind*, cap. V; T. Nagel, «What is it like to be a Bat?», en D. M. Rosenthal (ed.), *The Nature of Mind*, pp. 422 ss.

<sup>40</sup> J. R. Searle, *The Rediscovery of the Mind*. p. 124.

<sup>41</sup> T. Nagel, «What is it like to be a Bat?», p. 422.

<sup>42</sup> M. Bunge, *Mente y sociedad*. Madrid: Alianza, 1989, p. 35.

<sup>43</sup> P. M. Churchland, *Matter and Consciousness*. Cambridge, MA: The MIT Press, 1984. pp. 12-13.

en «una posición cartesiana ventajosa»<sup>44</sup>.

La misma acusación de neo-dualista hace Rorty a Nagel en su obra *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, acusación con la que J. N. Missa<sup>45</sup> no se muestra de acuerdo porque, aun cuando Nagel critica la teoría de la identidad basándose en la irreductibilidad de la vida interior, él nunca asimila lo fenomenal a lo inmaterial. Creería Missa, al igual que, a su juicio, Nagel, que una posición monista tiene un mayor carácter explicativo que cualquier posición dualista. Admite, eso sí, una dualidad de aspectos, no una dualidad ontológica, siguiendo más de cerca la posición que Spinoza había adoptado en este punto: existe una única substancia con dos atributos conocidos, cada uno de los cuales expresa, a su modo, la esencia de la substancia. Pues bien, según la interpretación que hace Missa de Nagel, existe un objeto (el cerebro) que tiene un aspecto físico y otro mental, pero existe una única realidad que se expresa de esta doble manera. Para J. N. Missa<sup>46</sup>, ésta sería una variante de la solución materialista y afirma que el cerebro es una entidad con dos caras: la mente (cuando es vista desde el punto de vista subjetivo, interior), y el cerebro (cuando es visto desde el punto de vista objetivo, exterior).

Missa se mostraría también de acuerdo con Dennett cuando éste propone como «una vía privilegiada en el estudio de la mente» la perspectiva materialista propia de la ciencia contemporánea<sup>47</sup>, pero Dennett no cree, como Missa, que la postura de Nagel se la pueda interpretar desde algún tipo de materialismo suave<sup>48</sup>. Dennett, en cambio, no deja lugar a dudas de cuál es su posición al respecto. Dice que «puede y debe, de alguna manera, haber una ciencia responsable,

<sup>44</sup> D. Dennett, *op. cit.*, p. 296. Dennett añade que «la furia de Searle no es nunca más feroz que cuando un crítico lo llama dualista, porque él sostiene que es un materialista completamente moderno; pero entre sus principales partidarios, que creen estar de acuerdo con él, hay cartesianos actuales como Eccles y Pucetti. Searle proclama que de algún modo [...] la bioquímica del cerebro humano asegura que ningún ser humano sea un zombi. Esto es tranquilizador pero engañoso. ¿Cómo crea la bioquímica un efecto tal feliz? Por cierto que mediante un poder causal admirable. Es el mismo poder causal que Descartes les imputaba a las almas inmateriales y Searle no lo ha hecho menos maravilloso o misterioso, o incoherente al fin, asegurándonos que de algún modo solo es un problema de bioquímica» (p. 296).

<sup>45</sup> J. N. Missa, *L'esprit-cerveau. La philosophie de l'esprit à la lumière des neurosciences*. Paris: Vrin, 1993, p. 39, nota 2.

<sup>46</sup> *Ibidem*, pp. 18-19.

<sup>47</sup> D. Dennett, *op. cit.*, p. 20.

<sup>48</sup> *Ibidem*, pp. 16-20.

materialista, no solo del cerebro, sino también de la mente. Sin embargo, todavía no hay consenso acerca de como se ha de manejar esta ciencia responsable de la mente»<sup>49</sup>.

En suma, es razonable pensar que en la filosofía de la mente hoy los conocimientos provenientes tanto de las ciencias humanas como naturales deben jugar un papel importante. Las ciencias cognitivas son, en la actualidad, las verdaderas ciencias naturales de la mente, en las que la interdisciplinariedad es indispensable y donde la colaboración entre neurocientíficos, psicólogos, lingüistas, estudiosos de la inteligencia artificial y filósofos, permitirá aportar algo de claridad a las cuestiones relativas a la naturaleza de la mente.

Vista desde una perspectiva histórica, la filosofía de Descartes constituye un compromiso histórico, donde las exigencias de la explicación científica produce una definición de la materia, y las exigencias de la religión y de la moral, una definición del pensamiento. Y, sin embargo, resultan incompatibles, pues, ¿cómo dos sustancias que no tienen nada en común pueden tener relaciones causales? De hecho, el debate acerca de la identidad psiconeural está sin resolver y continuará todavía por mucho tiempo. Sin embargo, es esencial ser continuamente consciente de que la vida mental es una propiedad inseparable del cerebro y de que sin un cerebro no habría un yo para decidir cualquier cosa. A pesar de que los programas de la vida son muy complicados, adaptables y creativos, y de que el individuo más estable está cambiando continuamente, física y mentalmente, sin embargo, cada uno permanece, paradójicamente, el mismo individuo. Pero lo que permanece lo mismo no es la estructura física-material del cuerpo, sino la continuidad de la experiencia consciente que implica la presencia de un patrón rítmico continuo de actividades proporcionadas por el cerebro, las glándulas y otras partes del cuerpo.

Como dice Young, «en el cerebro están los textos que hacen posible todo el conocimiento que uno tiene [...] El cerebro contiene, como yo digo, toda nuestra capacidad para la vida consciente»<sup>50</sup>.

Desde una perspectiva neurocientífica, neurofisiológica y psicofisiológica, el problema de la relación mente/cerebro resulta ser para la mayoría un problema mal planteado, pues en la medida en que prestamos más atención al cerebro y conocemos mejor su estructura y su funcionamiento, muchas dificultades que en la actualidad parecen

<sup>49</sup> *Ibidem*, p. 15.

<sup>50</sup> J. Z. Young, *op.cit.*, pp. 8-9.

insuperables, desaparecerán. La mentalidad no es separable del cerebro y desde la actividad cerebral debería ser explicable cualquier actividad humana, incluida la actividad cognitiva, sin necesidad de postular la existencia de alguna fuerza especial que, como dice Eccles, actúa en el control de las células del cerebro, o de una entidad como la mente que, a juicio de Descartes, posee poderes espirituales independientes del cuerpo, aunque capaces de influir de alguna manera en la acción de la materia.

---

JESUS MARTINEZ VELASCO es Profesor Titular de Filosofía en la Universidad de Valladolid, Colegio Universitario de Soria. Autor de «Presupuestos básicos de la ciencia y cambio científico», *Crítica*, XXV (1993), pp. 53-83 y de «Lenguaje, representación mental y significado», *Revista de Occidente*, 154 (marzo de 1994), pp. 133-153. Trabaja en temas referentes a la ciencia cognitiva y filosofía de la mente, así como sobre problemas de filosofía de la ciencia.

*Dirección Postal:* Colegio Universitario de Soria, Nicolás Rabal 17, E-42003 Soria.