



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

G

El problema mente-cuerpo en la filosofía contemporánea

Una defensa de la teoría de la identidad

Autor:

Sabatés, Marcelo H.

Tutor:

Rabossi, Eduardo

1988

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Licenciatura de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía

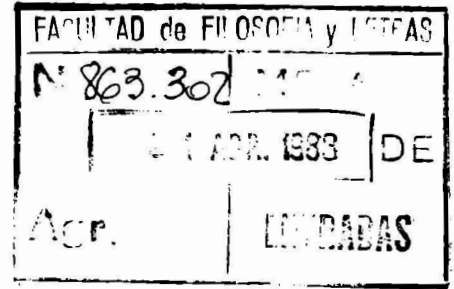
Grado



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras

FILODIGITAL
Repositorio Institucional de la Facultad
de Filosofía y Letras, UBA

13
13



EL PROBLEMA MENTE-CUERPO EN LA FILOSOFIA CONTEMPORANEA

Una defensa de la teoría de la identidad

Tesis de Licenciatura

Marcelo H. Sabatés

Director: Dr. Eduardo Rabossi

Abril de 1988

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
Dirección de Bibliotecas



INDICE

Introducción	3
Capítulo I: Criterios de distinción entre lo mental y lo físico.	6
I.0. Sumario y observaciones generales.	6
I.1. Espacialidad-no espacialidad.	7
I.2. Publicidad-privacidad.	8
I.3. Otros criterios.	10
I.4. "Materialismo", "fisicalismo", "mentalismo".	12
Capítulo II: Clasificaciones relativas al problema mente-cuerpo.	16
II.0. Sumario y observaciones generales.	16
II.1. Posiciones relativas al problema mente-cuerpo.	16
II.2. Clasificaciones habituales.	20
II.3. Criterios clasificatorios.	21
II.4. Hipótesis de clasificación.	25
Capítulo III: Evaluación del dualismo.	28
III.0. Sumario y observaciones generales.	28
III.1. Por qué es importante el dualismo.	28
III.2. Argumentos produalistas.	30
III.2.1. El argumento de las propiedades distintas.	30
III.2.2. El argumento de la insuficiencia de lo físico.	31
III.2.3. El argumento de la no coextensividad de "x" y "el cuerpo de x".	33
III.3. Un argumento cartesiano.	35
III.4. Objeciones al dualismo.	37
Capítulo IV: Defensa de la teoría de la identidad mente-cuerpo.	44
IV.0. Sumario y observaciones generales.	44
IV.1. "Núcleo básico" y variantes de la teoría de la identidad mente-cuerpo.	45
IV.2. Objeciones a la teoría de la identidad.	48
IV.3. La objeción de la no espacialidad.	50
IV.4. La objeción de la privacidad.	52
IV.5. Las objeciones de la intencionalidad y la incorregibilidad.	56
Capítulo V: Teoría de la identidad y funcionalismo.	58
V.0. Sumario y observaciones generales.	58
V.1. Funcionalismo.	58
V.2. El problema del "soporte físico".	60
V.3. Una teoría de la identidad restringida.	61
Conclusión.	63
Notas	64
Bibliografía.	72

INTRODUCCION

El problema mente-cuerpo es un tema de larga tradición filosófica que en los últimos treinta años ha recibido nuevo material de reflexión por parte de los avances de la neurofisiología y de las ciencias cognitivas. En este marco se reelaboran las respuestas a las preguntas clásicas y se defienden y objetan teorías de muy diversa índole. El presente trabajo intentará describir brevemente y en términos muy generales el estado del problema en la actualidad, para centrarse luego en el análisis de las posiciones consideradas más relevantes, dentro de lo que se incluye la toma de posición y defensa de una familia de teorías de corte monista, que se ha denominado teoría de la identidad mente-cuerpo.

Debe señalarse que alguna decisión filosófica (o tal vez metafilosófica) guía no sólo la toma de posición antes señalada, sino también la manera en que se evaluará el problema y sus distintas respuestas. Esta decisión consiste en considerar dentro del conocimiento humano a la filosofía como un continuo con la ciencia. Esto es, una tesis filosófica no podrá ser especulación aislada, sino que deberá tener en cuenta el desarrollo de las diversas disciplinas científicas. Este tener en cuenta tiene un doble sentido. Por un lado un aspecto “positivo”, que surge de la estimulación que un resultado científico brinda para formular nuevos problemas o nuevas posiciones filosóficas. Por otro lado, un aspecto “negativo”, que es el ponerle límites de acuerdo a los datos de la experiencia a las tesis filosóficas, es decir servir de posibles falsadores de lo que José Ingenieros llamaba hipótesis inexperienciales. Esta decisión nos llevará entonces, a considerar que la incompatibilidad de una teoría filosófica con algún resultado científico transformará a aquella, siguiendo la terminología lakatosiana, en un programa regresivo; mientras que la compatibilidad y más aún la utilización de sus resultados, hará que una teoría filosófica sea con-

siderada progresiva. (De todos modos, para ser progresivo, un programa filosófico deberá estar en condiciones de resolver problemas conceptuales que pueden no tener que ver con la ciencia). Otra decisión de este tipo será la de “economía ontológica”, esto es según lo dicta el principio llamado de la “navaja de Occam”, no multiplicar las entidades admitidas si ello no nos permite aumentar nuestra capacidad explicativa. Por otra parte merece señalarse que si bien el lenguaje natural y la “psicología del sentido común” (folk psychology) no pueden desconocerse como intuiciones a tener en cuenta, no se los considerará como tribunales inapelables, es decir se los entenderá como revisables a la luz de los resultados científicos y filosóficos.

Ahora bien, el llamado problema mente-cuerpo consiste justamente en determinar si la distinción aparentemente intuitiva que el lenguaje y el sentido común ofrecen entre un ámbito mental y uno corporal debe o no traducirse en una ontología formada por dos especies irreductibles; y si el resultado fuera afirmativo, elucidar cuál es la relación entre ambos reinos. Para ello resulta imprescindible poder caracterizar aquello que se llama “físico” o “corporal”, y aquello que se llama “mental”. Esto es lo que se propone el primer capítulo con el intento de establecer criterios de distinción. Como señala Rorty (1979, pág. 29) no podemos empezar a hablar de este problema sin preguntarnos antes qué entendemos por “mental” y por “físico”. Una vez establecidos tales criterios, se podrán abordar la gran cantidad de soluciones que se han dado al problema para intentar sistematizarlas en una clasificación de teorías (cap. II). A partir de aquí, se iniciará una defensa de la teoría de la identidad que comenzará con una evaluación y crítica de la familia de teorías que consideramos rival a la propuesta, esto es el dualismo (cap. III). Luego se realizará una puesta a prueba de la teoría a defender, consistente en el análisis de una serie de objeciones que deberá sortear. Esto es que la teoría de la identidad, que en términos generales sostiene que cualquier estado mental es idéntico a un estado o proceso cerebral, al no ser eliminativa y al pretender establecer una identidad está obligada, por el principio de indiscernibilidad de los

idénticos, a dar cuenta de todas las características de lo mental en términos físicos (cap. IV). Por último, se esbozará brevemente una posibilidad de compatibilización de la teoría defendida, con la otra familia de teorías que utiliza actualmente resultados científicos para diseñar su propuesta, es decir el llamado funcionalismo, que ha tomado gran impulso a partir de los avances de las ciencias cognitivas (cap. V).

CAPITULO I

CRITERIOS DE DISTINCION ENTRE LO MENTAL Y LO FISICO

I.0. Sumario y observaciones generales.

De acuerdo a lo que en la introducción se señaló como el núcleo del llamado problema mente-cuerpo, parece central para cualquier abordaje del mismo caracterizar lo que se entiende por “material” o “físico” por un lado, y “mental” o “psíquico” por otro. Y para caracterizar estos términos, es necesario establecer los criterios de distinción entre ambos tipos de entidades. Estos tipos de criterios no deberán estar “contaminados” por las distintas teorías acerca del problema mente-cuerpo, ya que ellas se elaboran luego de tener cierta decisión sobre el status de lo mental y lo físico. Simplemente, deberán tratar de reflejar las características según las cuales agrupamos cierto conjunto de fenómenos bajo el rótulo de “mentales” y otro conjunto bajo el rótulo de “físicos”. Esto es, nos preguntamos por qué llamamos de esta última manera a montañas, plantas, cuerpos humanos o animales, etc, y de aquélla a sensaciones, deseos, creencias, pensamientos, etc. (1)

Por otra parte, será necesario aclarar con qué se compromete quien acepta la existencia de lo material, lo físico y/o lo mental, según se los considere como propiedades o sustancias; y deslindar estos compromisos ontológicos de posiciones gnoseológicas que no necesariamente van junto con ellas.

En este capítulo, entonces, se abordarán los candidatos más frecuentes a ocupar el lugar de criterio de distinción, (2) esto es el par espacial-no espacial (I.1), y el par público-privado (I.2). Luego se analizarán algunos otros criterios posibles como la incorregibilidad y la intencionalidad

(I.3). Por último, se determinará el alcance de las diversas aserciones “materialistas”, “fiscalistas” y “mentalistas”.

I.1. Espacialidad-no espacialidad.

Suele señalarse habitualmente que una de las diferencias irreductibles entre lo físico y lo mental es que lo primero, es decir las cosas y los sucesos físicos, pueden siempre localizarse en el espacio. Esto resulta así para cualquier objeto material y, en especial, también para cualquier parte de nuestro cuerpo o cualquier movimiento que nuestro cuerpo tenga, y por supuesto, también para cualquier célula o conjunto de células de nuestro cerebro. Todo lo contrario sucede con los sucesos mentales. Dada una sensación auditiva, digamos, del sonido de un oboe, puedo localizar espacialmente a ese oboe, a las ondas sonoras que se propagan por el aire y también al conjunto de componentes que conforman mi oído. Pero la sensación que tengo del sonido de oboe no está en ninguno de los lugares mencionados. Tomemos el siguiente ejemplo de Hospers:

“Pero la sensación auditiva, ¿dónde está? ¿en algún lugar en el interior de su cabeza? ¿la encontraría un cirujano que le abriese la cabeza? si su craneo fuese transparente y un cirujano con un potente microscopio pudiese ver lo que está sucediendo adentro, ¿podría ver la estimulación del nervio auditivo, pero vería u oiría la sensación? (y si lo hiciese, ¿no sería la sensación de él en vez de la de usted?) (3).” (4)

Ahora bien, según lo dicho hasta aquí podemos preguntarnos de dónde surge la imposibilidad de localizar un estado mental. De lo dicho por Hospers, se desprende que aunque pudiéramos localizar exactamente cuál es la región del cerebro de una persona X donde se produce la modificación neuronal causada por todos los fenómenos físicos antes descritos, no podríamos ver la sensación de X ya que a lo sumo veríamos nuestra sensación. En esta dirección puede agregarse también que aun-

que pudiéramos localizar en el cuerpo, o en el cerebro, una sensación, el mayor problema lo presenta el darse cuenta de esa sensación, esto es, la conciencia de que estamos escuchando el oboe antes mencionado, o la conciencia de tener un dolor en la pierna. Junto con la imposibilidad de localización, suele mencionarse la falta de sentido de preguntarse por la extensión, el volumen, etc. de una sensación o de un pensamiento.

Este criterio será examinado más adelante, por lo que aquí sólo nos conformamos con esbozarlo. De todos modos vale la pena aclarar que en la enunciación de este criterio no deben entrar consideraciones tales como la imposibilidad de localizar “el amor maternal” o “el sentimiento de patriotismo”, ni las preguntas por su tamaño o forma. Esto simplemente se trata de un error categorial, ya que tendríamos el mismo problema en localizar cualquier tipo de universal o concepto abstracto. Esto es, el criterio señalado es interesante si vale para particulares mentales.

I.2. Publicidad-privacidad.

Otra de las consideraciones típicamente reconocidas como criterio de distinción, es el hecho de que mientras lo físico es públicamente observable, lo mental es privado. Por un lado el mismo cuerpo humano, el mismo tejido, la misma montaña pueden ser percibidas por cualquier individuo que se sitúe en un lugar apropiado. Y esto puede extenderse a entidades como las partículas físicas, las que por el hecho de ser constituyentes de los objetos intersubjetivamente perceptibles pueden llamarse públicas en un sentido derivado. Por otro lado las sensaciones, deseos, pensamientos, no son públicamente observables sino que sólo pueden ser tenidos por una sola persona. Ningún otro puede percibir un estado mental de un individuo. En todo caso, la única forma de “publicidad” de lo psíquico es a través de las conductas, pero percibir una conducta es percibir sólo un efecto físico de tal estado psíquico. Además, si bien hay cosas físicas que actualmente nos son privadas, por ejemplo las neuronas de un cerebro, habrá siempre sin embargo algún procedimiento (por doloroso

que fuera) para hacerlas públicas. Pero la privacidad psíquica es una privacidad en principio. Se puede construir un aparato, que siguiendo a Mehl (5) llamaremos autocerebroscopio, a través del cual uno mismo puede observar de manera detallada lo que sucede en su propio cerebro. Se podría, por ejemplo, ver exactamente lo que ocurre en nuestro lóbulo occipital cuando tenemos una experiencia cromática del rojo de una pared. Pero el rojo de la pared y lo que sucede en el cerebro cuando se percibe tal rojo son cosas absolutamente distintas. Y todo lo que puede ver otro hombre es ese movimiento en alguna neurona pero nunca la sensación de rojo. En palabras de Hospers:

“(...) el cirujano podría decir: ‘Ah! usted debe estar viendo verde, pues ese pequeño ganglio se está meneando otra vez de esa manera tan divertida’, pero nunca sería capaz de tener su experiencia de verde. Sin duda podría tener una experiencia de verde mirando a su vez algo verde, pero ese verde estaría correlacionado con su propio estado mental, no con el de usted. Usted y el cirujano podrían observar los estados cerebrales uno del otro, pero cada uno no podría tener las experiencias del otro.” (6)

Puede incluso proponerse como hipótesis, que la conformación del mundo fuera de tal manera que cada vez que una persona X fuera golpeada y sintiera dolor, y esa persona X no sintiera nada, y cada vez que yo fuera golpeado la persona X sintiera dolor pero yo no. La pregunta es si en este caso yo sentiría el dolor de X y él el mío. O para generalizar, si es lógicamente posible que yo tenga un estado mental de otro, y otro tenga respectivamente un estado mental que me pertenece. La respuesta es que yo puedo sentir el dolor de X en este sentido, pero en tal caso estaría variando el significado de las expresiones “mi dolor” y “su dolor”, pues con “su dolor” estaría denotando un dolor causado por una lesión en el cuerpo de X pero sentido por mí, y viceversa. Pero en el sentido en el que usamos habitualmente el término, al sentirlo yo el dolor sería mi dolor, independientemente de en qué lugar estuviera originado.

“En este sentido, es imposible lógicamente que yo sienta su dolor. Si (yo) lo siento es, *ipso facto*, mi dolor, y si usted lo siente, es su dolor. Si ambos sentimos dolor, no es el mismo dolor lo que sentimos: usted siente su dolor y yo el mío.” (7)

I.3. Otros criterios.

La inespacialidad y la privacidad, si bien son los más frecuentes entre los criterios de distinción que separan lo mental y lo físico, no son los únicos. Otros de los rasgos que se señalan son el carácter intencional de lo mental frente al carácter no intencional de lo físico, y el carácter de incorregibilidad de lo mental frente al carácter corregible de lo físico.

Señalar que lo mental es intencional, es atribuirle la propiedad de estar dirigido hacia algo, de referirse o mentar un objeto. Y es este plus intencional, este correlato de actividades mentales como por ejemplo pensamientos, creencias, dudas, imaginaciones, etc. lo que permite diferenciarlas de los procesos físicos. Ya que por más que se examine con cuidado el cerebro no se nos revelará el carácter intencional de una creencia, es decir no podremos observar hacia lo que ella tiende. De todos modos subsiste un inconveniente para adoptar la intencionalidad como criterio distintivo, y es que hay estados mentales como los dolores, que no se refieren a nada. (8) Ante este problema, sobre el que volveremos más adelante, habría en principio dos soluciones. O no se considera a los dolores como estados mentales, o la intencionalidad no es condición necesaria de lo mental, lo que complica que lo consideremos como criterio.

Señalar que lo mental es incorregible, por su parte, es atribuirle a ciertos estados mentales las características de no ser corregibles o revisables a la luz de otras experiencias. Puede decirse de una sensación o un dolor o una imagen, que no podemos equivocarnos al tenerlos, que el solo hecho de percibirlos ya nos garantiza que existan. En el caso de este tipo de estados, no hay ninguna distinción entre apariencia y realidad. Un dolor es lo que parece ser, y por esto es incorregible. Mientras que una propiedad física puede ser atribuída erróneamente a algo, un estado men-

tal es aquel sobre el que una persona nunca puede equivocarse. Pero aquí también podemos encontrarnos con una restricción: hay estados mentales, como las creencias o los pensamientos, que son corregibles, “no son siempre lo que parecen ser”. (9) Por ello estaríamos en la misma disyuntiva que en el caso de la intencionalidad: o las creencias no son estados mentales o la incorregibilidad no es condición necesaria de tales estados. De todos modos, veremos más adelante que en el caso de la incorregibilidad, lo que algunos autores llaman revisabilidad de creencias y pensamientos tal vez no la afecte como criterio.

De cualquier manera, aun con la restricción de no poder aplicarse a todos los fenómenos mentales, ambos criterios pueden ser igualmente importantes para distinguir lo mental de lo físico. Aun suponiendo que no existan otros criterios, podríamos pensar que nuestra pregunta inicial acerca de qué características nos permitirían reunir a lo mental por un lado y a lo físico por el otro, se responde diciendo: lo mental es lo que tiene o bien la característica de intencionalidad o bien la de incorregibilidad. Esto es, “mental” es igual a una disyunción entre “intencional” e “incorregible”. Según señala R. Rorty, (10) esta posibilidad no explica en absoluto cómo se introdujo en el lenguaje una abreviatura de esta disyunción. Pero la abreviatura podría haberse dado por simple oposición a lo físico, es decir es no físico todo aquello que tenga características que lo físico no posee, y se reúne a lo no físico con el rótulo de “mental”. Otra posibilidad, también sugerida por Rorty, es que creencias y deseos por un lado, y dolores y sensaciones primarias por otro, puedan reunirse como mentales a partir de un “parecido de familia” que estaría centrado en ciertas “entidades mentales paradigmáticas”. Así, en torno de, por ejemplo, imágenes mentales que se parecen al dolor por ser incorregibles y que se parecen a las creencias en que son intencionales, podemos reunir a todos los estados mentales, definiéndolos como intencionales y/o incorregibles.

Además de los señalados, algunas veces se agrega a la lista de criterios de distinción el “acceso privilegiado” que se puede tener a los propios estados mentales. Veamos, por último, qué sucede con este criterio. Cre-

emos que, si por acceso privilegiado entendemos que sólo los poseedores de un estado mental son capaces de acceder a él, entonces esta característica no dice nada más que lo ya señalado con el rasgo de privacidad. Si, además de esto, lo que se quiere decir es que este “acceso personal” nos da junto con ello un privilegio, nos preguntaremos acerca de cuál es este privilegio. Y como éste ya no puede ser el hecho de que otros no perciban dicho estado, sólo quedará decir que podemos percibirlo de tal manera que ante él no nos cabe duda de lo que estamos percibiendo. Pero esto no es más que el rasgo de incorregibilidad. Por ello, nos parece que el acceso privilegiado no agrega nada a los criterios antes mencionados.

I.4. “Materialismo”, “fisicalismo”, “mentalismo”.

Lo que comúnmente es llamado materialismo como tesis ontológica general, esto es:

- (i) Sólo existen entidades materiales, tiene su correlato en el problema que nos ocupa, en la afirmación:
- (ii) Sólo existen entidades corporales en lo relativo al problema mente-cuerpo.

Es fácil observar que la tesis (i) implica (ii), aunque la inversa no se da. (A pesar de ser una posibilidad extraña, se podría ser materialista en nuestra cuestión aceptando (ii), y a la vez postular algún tipo de entidades no materiales que no afecten el monismo mente-cuerpo). Hasta aquí las tesis (i) y (ii) parecen perfectamente claras. Pero frecuentemente, ambas tesis se confunden con otro par similar que podríamos enunciar del siguiente modo:

- (iii) Sólo existen entidades físicas (entidades admitidas por la física).
- (iv) Sólo existen entidades corporales² en lo relativo al problema mente-cuerpo.

Las tesis (iii) y (iv) se relacionan entre sí del mismo modo que (i) y (ii). Nuevamente (iii) implica (iv), pero (iv) no implica (iii).

Ahora bien, para distinguir nuestras tesis (ii) y (iv), es decir para distinguir corporal¹ y corporal², es necesario ver que “material” y “físico” pueden no ser sinónimos. Sin entrar en un tema que excede los límites de este trabajo, (11) puede señalarse que es al menos posible que la ontología de la física no sea materialista. Filósofos como G. Maxwell (12) y U. Moulines (13), entre muchos otros, consideran esta posibilidad. De esta manera, la tesis (i) y la (iii), pueden no ser la misma tesis. Y correlativamente la tesis (ii) y la (iv) tampoco. Corporal¹ significaría algo así como: “lo que habitualmente llamamos cuerpo, y que es material”, mientras que corporal² significaría: “lo que habitualmente llamamos cuerpo, y que es un conjunto de entidades admitidas por la física.” Quedan aquí varias cuestiones por aclarar y resolver, en las cuales no entraremos, pero señalaremos que sería en realidad más preciso distinguir dos sentidos de “físico”, ya que en ciertas concepciones “físico” y “material” sí coinciden. Pero aún dentro del sentido de “físico-que-no-coincide-con-material”, podría distinguirse una acepción de físico como inmaterial, y otra como aceptando a la vez entidades materiales e inmateriales, es decir un sentido pluralista de “físico”. Nosotros retomaremos las distinciones corporal —corporal y material— físico en el cuarto capítulo, y mientras tanto usaremos como sinónimos, salvo especial indicación, ambos pares de términos. Pero al usarlos como sinónimos estaremos adoptando las más usuales de las tesis, que son la (i) y la (ii).

También conviene aclarar lo que suele entenderse por “mentalismo”. Usualmente este término se utiliza con dos sentidos de alcance desigual. Estos son:

(v) Existen, junto con las materiales, entidades mentales.

(vi) Sólo existen entidades mentales.

Nosotros usaremos “mentalismo” en el sentido de la tesis (vi), dejando (v) para lo que llamaremos dualismo, esto es, nadie será mentalista por el mero hecho de reconocer entidades mentales, como a veces se utiliza el término, por ejemplo, en contraste con “conductista”. (14) Pero una vez aclarado esto podemos preguntarnos qué significa “reconocer entidades

mentales”. En el marco de este trabajo esta expresión se referirá exclusivamente (tanto en tesis del tipo (v) como del tipo (vi)) a una aserción de tipo ontológico. Esto es, no será suficiente admitir significado a las expresiones que habitualmente se clasifican como mentales. Y dentro de las aserciones ontológicas, sólo nos referiremos a las que admiten sustancias mentales, o mentes. Ya se verá más adelante que propiedades o eventos de diversos tipos pueden darse en (o a partir de) una misma clase de sustancias. Es decir que admitir propiedades o eventos mentales no nos compromete más que con ciertos organismos que poseen facultades y realizan actividades que otro tipo de entidades físicas no realizan. Pero no nos compromete con nada no material. El caso que puede ser considerado límite con respecto a la aceptación de entidades mentales, que es la tesis llamada de la emergencia de lo mental, puede sernos útil para ilustrar este punto. Mientras se reconozcan propiedades mentales emergentes de lo físico, puede aceptarse que la dificultad para reducir lo nuevo a lo que lo “produce” se puede equiparar con los casos de irreductibilidad de las propiedades del todo con respecto a la de las partes componentes de ese todo. (15) Pero cuando la afirmación es que lo que ha emergido es un nuevo tipo de sustancia, ya debemos aceptar que existen cosas inmateriales. Luego veremos que éste es el paso que seguramente hay entre dos teorías con frecuencia asimiladas, (16) pero a nuestro juicio muy distintas: el emergentismo y el epifenomenismo. Comparemos un estado mental con un estado funcional como la belleza. Si no hay una sustancia mental, un estado o propiedad mental de una sustancia física, no presenta más problemas que los que presenta la belleza de una persona en un momento dado, la que por así decirlo emerge de cada una de las partes de dicha persona, a las que no llamaríamos (al menos en principio) bellas por separado. Nótese, además, que en el caso de las propiedades físicas sucede algo similar. Alguien que sólo admite sustancias mentales puede aceptar predicados o propiedades físicas, pero sin por ello ser dualista. Es decir, si el problema mente-cuerpo no se planteara al nivel de sustancias, las distintas soluciones serían asombrosamente similares, ya que prácticamente todas las respuestas dadas históricamente serían “dualistas”.

Finalmente, puede ser conveniente separar las tesis ontológicas del materialismo ((ii) o eventualmente (iv)) y del mentalismo ((vi)), de tesis gnoseológicas que suelen sostenerse junto a ellas, pero que en principio no son indisolubles. Por un lado, puede señalarse que el realismo gnoseológico, esto es, la tesis según la cual lo conocido es independiente del sujeto, no implica al materialismo. El conocido ejemplo del realismo platónico es muestra de ello. Y tampoco implica al materialismo mente-cuerpo, ya que se puede pensar en un dualista (tal vez en cualquiera de sus variantes pero más patentemente en el epifenomenismo) como sosteniendo sin contradicción el realismo. Lo que sí parece inconsistente es la conjunción de realismo y monismo mentalista. Por otro lado, las diversas variantes de idealismo gnoseológico tampoco parecen compatibles con el dualismo, aunque seguramente lo sean con el monismo materialista. De todos modos, en lo que sigue se usará a veces “idealista” como sinónimo de “monista mentalista”, haciendo la salvedad de que aquí “idealismo” se usa en un sentido absoluto (a la Berkeley), y en este sentido creemos que se coimplica con el mentalismo mente-cuerpo.

CAPITULO II

CLASIFICACIONES RELATIVAS AL PROBLEMA

MENTE-CUERPO

II.0. Sumario y observaciones generales:

En este capítulo se pretende elaborar un cuadro sistemático que contenga los distintos intentos de solución que se han formulado con respecto al problema mente-cuerpo a fin de poder tratar ordenadamente en los capítulos siguientes las distintas familias de teorías.

Para ello presentaremos en primer término (II.1.) una simple enumeración de posiciones relativas al problema mente-cuerpo, describiendo brevemente las tesis centrales de cada una de ellas. Pasaremos luego revista (II.2.) a diversas clasificaciones habituales de dichas posiciones. Trataremos después (II.3.) de explicitar y discutir los criterios empleados en tales clasificaciones, para finalmente esbozar (II.4.) una clasificación provisoria que intenta sustentarse en criterios claros.

En cuanto a las posiciones reseñadas, se pretende incluir los tipos de teorías más representativos, tratando de ser exhaustivos en lo que respecta a sus versiones más generales. (1) Sin perjuicio de que puedan ser hechas más adelante (ver Cap. III y IV) no se distinguirá aquí minuciosamente entre los distintos subtipos de dichas versiones. En lo que atañe a las clasificaciones analizadas, aquí no se pretende ninguna exhaustividad, puesto que el interés es tomarlas instrumentalmente para elucidar criterios clasificatorios.

II.1. Posiciones relativas al problema mente-cuerpo.

Lo que sigue es un panorama de lo que a mi juicio es el “núcleo cen-

tral mínimo” de las teorías que han sido sostenidas para resolver el problema que nos ocupa. Es necesario destacar que a partir de cada uno de estos núcleos es posible desarrollar teorías muy diferentes (en especial en posiciones como el monismo neutral o la teoría de la identidad). Por otra parte, y como se verá después (cfr. II.4.), estos núcleos no en todos los casos se excluyen mutuamente; este será un requisito a conseguir (y con gran dificultad) en una posterior clasificación.

(i) **Interaccionismo:** Admite la existencia de dos tipos de sustancias: uno, de naturaleza mental, y otro, de naturaleza física. (2) Ante el problema de cómo se relacionan ambas sustancias, postula una relación causal recíproca entre ellas. Un fenómeno mental (por ejemplo un deseo) puede provocar un movimiento físico (la emisión fónica de un piropo), y viceversa (aunque menos frecuente), esa emisión, a través de la respectiva sensación auditiva, puede provocar un deseo. (3)

(ii) **Ocasionalismo:** Reconoce lo mental y lo físico como dos clases de entidades distintas. La relación entre estos dos ámbitos se da a través de un agente que, en cada ocasión en que sucede un fenómeno físico o mental, interviene como causante. No hay que buscar en el cuerpo la causa de las sensaciones, ni en la voluntad, por ejemplo, la causa del movimiento corporal. Dios (ese agente causal) produce directamente en el alma la sensación en ocasión de una modificación corpórea o el movimiento corporal en ocasión de una volición. (4)

(iii) **Paralelismo:** Admite también dos ámbitos ontológicos separados. La armonía que se da entre lo que le sucede al alma y al cuerpo se explica a través de un creador (Dios) que planificó ambas sustancias “con tanta sabiduría y tanto artificio”, (5) que según la propia constitución de cada una de estas sustancias, todo lo que tiene lugar por sí mismo en una de ellas corresponde exactamente a lo que tiene lugar en la otra. Esta “hipótesis de la concomitancia” no es perceptible, por lo cual parece que hubiera “influjo” (relación causal) entre el alma y el cuerpo. (6)

(iv) **Epifenomenismo:** Esta tesis acepta los dos tipos de sustancias pero confina a la mente a ser un “epifenómeno” del cuerpo. Es decir, a un fenómeno cuya presencia no afecta en absoluto al fenómeno del cual procede. Los estados físicos ejercen influencia causal sobre los mentales, pero lo inverso no sucede. En una relación causal que va en una sola dirección, a la manera de la relación entre un cuerpo y su sombra: el movimiento del cuerpo modifica la sombra, pero ésta (salvo que el dueño intente escaparle) no modifica al cuerpo. (7)

(v) **Neutralismo o atribucionismo:** Se admite un único tipo de entidades. Lo mental y lo físico no son dos reinos ontológicos separados sino que son sólo dos aspectos, atributos o construcciones de (o a partir de) una misma sustancia que en sí misma no es ni mental ni física y por lo tanto resulta neutra. (8)

(vi) **Materialismo eliminativo:** Sólo admite lo físico como existente y junto con esto niega que las expresiones que denotan fenómenos mentales posean significado. Las oraciones que contengan términos de este tipo deben quedar fuera del repertorio científico o filosófico. (9)

(vii) **Conductismo lógico:** Reconoce un sólo ámbito ontológico, el de los fenómenos físicos, pero no niega significatividad a los términos que designan fenómenos mentales. Les asigna significado al tratarlos definicionalmente, a la manera de los predicados disposicionales. Un estado mental, entonces, se define como un condicional donde el antecedente es un estímulo al que se somete un organismo, y el consecuente una conducta de dicho organismo. (10)

(viii) **Teoría de la identidad:** Admite un único tipo de entidades, las físicas, y afirma que todo estado mental es idéntico a un estado o proceso físico, más precisamente a un estado o proceso neurofisiológico. Un término referido a fenómenos mentales tiene sentido, e incluso un senti-

do diferente al término correspondiente para un fenómeno cerebral; pero denota la misma entidad que ese término cerebral, y esa entidad que denota es física. En general, afirma que la identidad en cuestión no se descubrirá conceptualmente, sino científicamente. Dicho de otro modo, los enunciados de identidad entre ambos términos serán sintéticos y no analíticos. (11)

(ix) **Emergentismo:** Concuerta con la teoría de la identidad en identificar los fenómenos mentales con fenómenos que no impliquen un nuevo tipo ontológico, pero caracteriza a estos fenómenos como orgánicos (o de un biosistema), esto es, no meramente físicos sino emergentes con respecto a procesos físicos, es decir, con propiedades cualitativamente nuevas que no son reductibles a propiedades físicas. (12)

(x) **Funcionalismo:** El problema de lo mental no tiene que ver con la excepcionalidad de la experiencia humana subjetiva. Los estados mentales son estados funcionales que pueden darse en cualquier sistema (cerebral o computacional) que sea capaz de construir teorías acerca de su propia naturaleza. Los argumentos a favor y en contra de la identificación entre mente y cerebro puede trasladarse a la relación entre los programas y los componentes materiales de un computador, con lo cual no hay cabida para un ámbito ontológico separado que constituya lo mental. (13)

(xi) **Idealismo:** Reconoce también la existencia de un sólo tipo de entidades: las mentales. Sólo la mente y las percepciones que ella posee son admitidas en esta ontología. Los llamados objetos físicos existen sólo en la mente como una clase de percepciones. Las expresiones acerca de entidades físicas surgen “del esfuerzo más sutil de abstracción que es distinguir la existencia de los “objetos sensibles” de su ser percibidos” (14).(15)

II.2. Clasificaciones habituales.

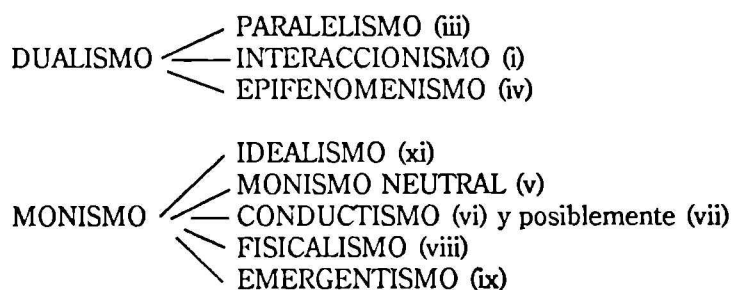
En las presentaciones usuales del problema mente-cuerpo no siempre se bosqueja una clasificación de teorías. Así, algunos autores se desprecupan de ello y enumeran teorías con mayor o menor pretensión de exhaustividad, a la manera de lo hecho en II. 1. En los abordajes que Hospers, (16) Shaffer (17) o Wilson (18) hacen del tema, no hay una presentación sistemática de corrientes. En el caso de Hospers, por ejemplo, se enuncian cinco respuestas: interaccionismo, paralelismo, epifenomenismo, teoría del doble aspecto y teoría de la identidad, sin vinculación alguna entre ellas. Otros autores, en cambio, presentan una clasificación. Pero aún así, y salvo contadas excepciones, no se explicitan con claridad y detalle con qué criterios se ha clasificado. En este apartado intentaremos clasificar, a su vez, algunas de estas clasificaciones.

Desde el punto de vista más general, hay dos estrategias comunes de clasificación:

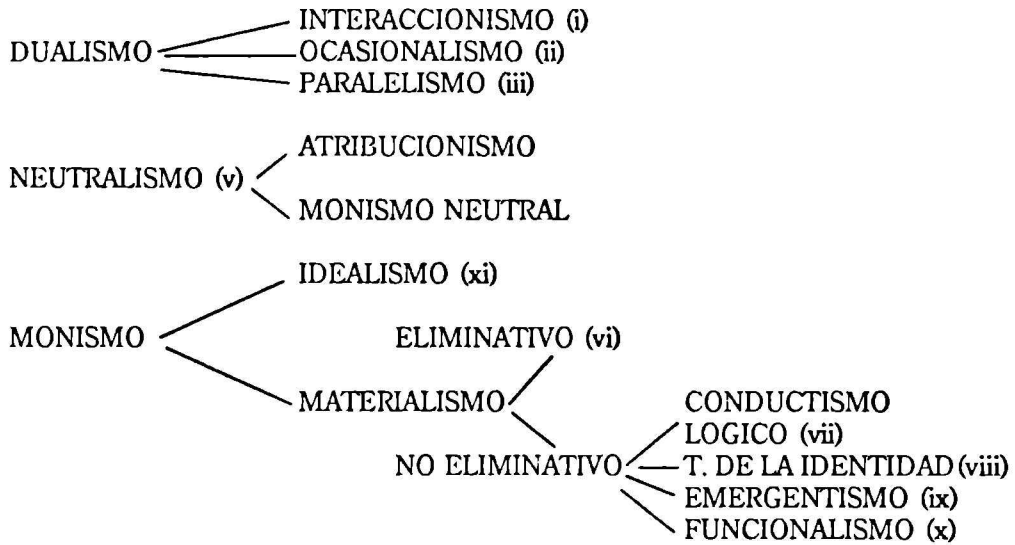
A- Una división bipartita en dualismo y monismo.

B- Una división tripartita en dualismo, monismo y neutralismo o atribucionismo.

Tomaremos como ejemplo de A la clasificación de M. Bunge. (19) Entre paréntesis se señalan las teorías involucradas con respecto a nuestra enumeración en II.1.



Como ejemplo de B tomaremos la clasificación de E. Rabossi. (20)



Otra clasificación que, si bien no es paradigmática, resulta de interés de acuerdo a nuestra posterior discusión de criterios, es presentada por K. Campbell. (21) La tomaremos como modelo C.

- INTERACCIONISMO (i)
- PARALELISMO (ii) y presumiblemente (iii)
- CONDUCTISMO (vi) y (vii)
- TEORIA DE LA IDENTIDAD (viii) (x) y presumiblemente (ix)
- EPIFENOMENISMO (iv)

II.3. Criterios clasificatorios.

El criterio que da Bunge para su clasificación es el siguiente: mientras que “a los que sostienen que lo mental es una función corporal (neutral) los llamamos *monistas psicofísicos*”, los que creen que “la mente es una entidad inmaterial en la que se dan todos los estados y procesos mentales” y “reconocen la existencia de cuerpos junto a las mentes, son llama-

dos *dualistas psicofísicos*". (22) Luego de esto, Bunge afirma que cada uno de estos dos tipos incluye una serie de doctrinas distintas. Parece claro que este criterio no puede sustentar una clasificación del tipo A: según lo afirmado por Bunge entre los monistas sólo quedarían el fisicalismo y el emergentismo: el conductismo, el monismo neutral y el idealismo no tendrían lugar en ella. El primero por negarle significatividad a lo mental, los dos últimos por no admitir que las entidades por ellos aceptadas sean una función corporal (neural).

Creemos que el criterio general de las clasificaciones del tipo A queda claro en cambio en las siguientes afirmaciones de Shaffer: "There are, in general, two sorts of theories: monistic theories, which deny that there are two things to be related, and dualistic theories, which admit that there are two things to be related and offer various accounts of this relation". (23) Este primer criterio que establece la estructura de las clasificaciones A depende meramente de la cantidad de entidades admitidas. Con respecto a las subclasificaciones, ni Bunge ni Shaffer nos prestan ayuda. Dentro de los dos grupos básicos todas las posiciones están al mismo nivel.

Vayamos ahora a las clasificaciones del tipo B. Rabossi reconoce tres estrategias distintas: una que admite la mente y el cuerpo como dos ámbitos ontológicos diferentes (teorías dualistas), otra que acepta un sólo ámbito y afirma que el otro es prescindible, asociable o reductible a él (teorías monistas), y una tercera que reconoce como existente un tipo de entidades neutras, y que lo mental y lo físico pueden concebirse como aspectos de ella (teoría atributivas). Pero ¿cuál es el criterio de la clasificación? Si se señala el número de entidades, sobra una estrategia, con lo cual no puede ser éste el criterio buscado. Si, en cambio, se señala el tipo de entidades, deberíamos clasificar las teorías en neutralistas, materialistas e idealistas, pero ello nos dejaría afuera al dualismo. Aún combinando ambos criterios podríamos hacer un cuadro de este tipo, según se admita la existencia de:

- entidades físicas ————— materialismo
- entidades mentales ————— idealismo
- ambas ————— dualismo
- ninguna de ellas ————— neutralismo

Aquí tendríamos cuatro categorías básicas, por lo tanto la combinación tampoco puede sustentar una clasificación del tipo B. A esta altura nos resulta difícil encontrar un criterio para justificar una división tripartita.

Con respecto a las subclasificaciones, Rabossi realiza las siguientes divisiones:

- a) Se distingue entre los dualismos según el tipo de relación que se postula entre ambas sustancias.
- b) Se distingue entre los monismos según el status ontológico de la única sustancia admitida.
- c) Se distingue entre materialismos según acepten o nieguen significatividad a los términos mentales.
- d) Se distingue entre neutralismos según esos aspectos sean “maneras de categorizar las eventuales descripciones que podemos hacer” de esa única sustancia; o bien sean construcciones a partir de componentes neutros.

El subcriterio a) puede adoptarse, pero tal vez convenga una pequeña modificación. La diferencia básica entre teorías dualistas nos parece ser la de cómo se explica la concordancia o paralelo entre lo que sucede al cuerpo y a la mente. Y aquí encontramos dos respuestas básicas: o hay causalidad entre las dos sustancias, o bien hay un agente externo que las hace coincidir. Por otra parte Leibniz (quien fuera el primer clasificador de las estrategias dualistas) parece apoyar este criterio al afirmar que luego de Descartes, se juzgaron inconcebibles las opiniones de que “el cuerpo hace pasar algo al alma o viceversa”, y a partir de allí se buscaron explicaciones que no supusieran la “influencia real de una sustancia creada

en otra". Y estas explicaciones originaron dos teorías, el "sistema de las causas ocasionales" y la "hipótesis de los acuerdos".

Los subcriterios b) y c) nos parecen claros y aplicables, con la salvedad de que el b) debe alcanzar también al monismo neutral.

El subcriterio d), en cambio, no resulta claro. La disyuntiva descripción *vs.* construcción debe manejarse con cautela. En tanto afirme que hay "descripciones distintas de lo mismo" esta teoría deberá cuidarse de que lo descrito sea neutro, ya que de lo contrario se estaría a un paso de la teoría de la identidad. Por otra parte, lo construido o inferido también debe cuidarse de no serlo a partir de sensaciones o percepciones (pues en este caso no se distinguiría del monismo idealista de Berkeley). En este marco, la diferencia entre descripción e inferencia no resulta, a nuestro juicio, suficientemente clara. De todos modos, este subcriterio no modifica en nada la estructura general de la clasificación de Rabossi.

Veamos ahora el criterio general de la peculiar clasificación de tipo C. Ante cuatro proposiciones de plausibilidad inicial, a saber:

- (1) Existe lo corporal, y lo corporal es material.
- (2) Existe lo mental, y lo mental es inmaterial.
- (3) Lo corporal y lo mental interactúan.
- (4) Lo material y lo inmaterial no interactúan.

Campbell clasifica las posiciones mente-cuerpo según qué proporción ataquen para evitar la contradicción que resulta de la conjunción (1)-(4). A diferencia de A y B esta clasificación no utiliza criterios ontológicos tales como cantidad o cualidad de lo admitido como existente, sino la manera en que se ataca el problema tal como es reconstruido en (1)-(4).

Según Campbell, el dualismo tratará de mostrar la falsedad de (4), el paralelismo de (3), el conductismo de la primer parte de (2), la teoría de la identidad de la segunda parte de (2) y el epifenomenismo, las segundas partes de (1) y (2) y además, parcialmente (4).

Una primera objeción a la clasificación de Campbell es preguntar por lo que nos queda afuera: el idealismo y el neutralismo. Pero si bien el autor no se ocupa de estas dos posiciones (aunque analiza brevemente la te-

oría del doble aspecto de Strawson), podría completarse la clasificación ubicando al idealismo como la doctrina que intenta negar (1) y al neutralismo como la que rechaza a la vez (1) y (2); se puede completar a grandes rasgos el cuadro, sin modificar un ápice los criterios.

Pero creemos que el mayor problema de esta clasificación reside en el hecho de que no se asocia teorías que tienen un origen y una estrategia común y, además, no permite realizar subdivisiones. Estos dos elementos son contemplados en una clasificación de géneros y especies, a la manera, por ejemplo, de la del tipo B.

II.4. Hipótesis de clasificación.

Según lo visto en II.3. el criterio general delineado por Shaffer nos parece un buen sustento para la primer división. Tenemos entonces: 1-DUALISMO- 2-MONISMO. El criterio utilizado es la cantidad de tipos de entidades admitidas como existentes.

Dentro del dualismo podemos distinguir (modificando levemente el subcriterio a) de Rabossi) entre 1.1. CAUSAL- 1.2. NO CAUSAL (EXTERNO). El criterio utilizado es si la explicación de la coincidencia entre por ejemplo, el golpe y el dolor, es causal o depende de un agente externo.

Dentro del dualismo causal ubicamos a 1.1.1. INTERACCIONISMO - 1.1.2. EPIFENOMENISMO (y eventualmente 1.1.3. ANIMISMO). El criterio utilizado es el alcance de dicha relación causal, esto es si se aplica recíprocamente o sólo del cuerpo a la mente (o sólo de la mente al cuerpo).

Dentro del dualismo no causal distinguimos entre 1.2.1. OCASIONALISMO y 1.2.2. PARALELISMO. El criterio utilizado es si el agente externo que relaciona lo mental con lo físico lo hace en particular cada vez, o lo ha hecho planeando todo desde el comienzo.

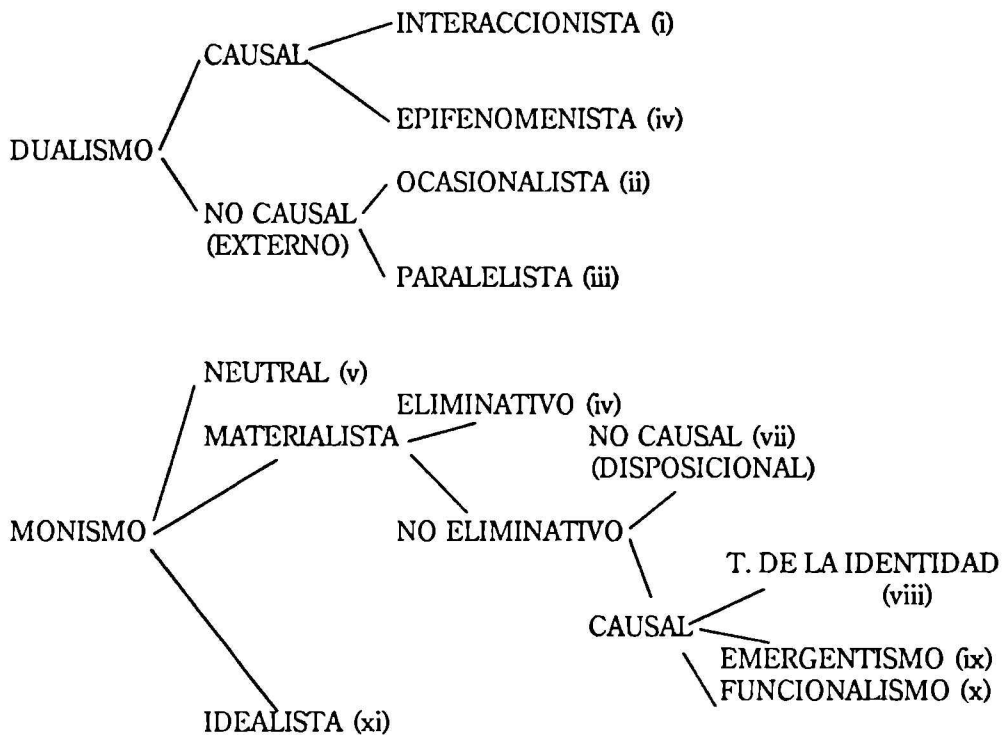
Con respecto al monismo, en él tenemos 2.1. MATERIALISMO - 2.2. NEUTRALISMO — 2.3. IDEALISMO. El criterio es la “estofa” de lo que están hechas las entidades de la única clase admitida (se toma acá el subcriterio b) de Rabossi).

Dentro del materialismo ubicamos 2.1.1. ELIMINATIVO - 2.1.2. NO ELIMINATIVO. El criterio es la negación o aceptación de significado, respectivamente a los términos mentales (usamos aquí el subcriterio b) de Rabossi).

Dentro del materialismo no eliminativo tenemos 2.1.1.1. CAUSAL - 2.1.1.2. NO CAUSAL (DISPOSICIONAL). El criterio es si lo mental se define por su rol causal o como una disposición a la conducta.

Dentro del materialismo causal, podemos aún distinguir entre 2.1.1.1.1. TEORIA DE LA IDENTIDAD - 2.1.1.1.2 EMERGENTISMO - 2.1.1.1.3. FUNCIONALISMO, según el compromiso relativo al “hardware” o base física con respecto al cual se da la identificación (en la teoría de la identidad se da con estados neurofisiológicos, en el emergentismo con estados emergentes orgánicos y en el funcionalismo con cualquier base física que pueda soportar un sistema computacional).

Con esto, nuestra hipótesis clasificatoria queda como sigue:



Los criterios utilizados no son ciertamente los únicos ni seguramente los mejores. Más aún, los mismos criterios podrían haberse utilizado en algunos casos alterando el orden. (24) También debe reconocerse que se han alternado criterios ontológicos y lingüísticos (por ejemplo, MATERIALISMO -NEUTRALISMO - IDEALISMO Y ELIMINATIVO - NO ELIMINATIVO respectivamente). Por otra parte no se han utilizado algunos criterios que podrían resultar provechosos (por ejemplo, el clasificar las teorías según el *status* que se le reconoce a los términos mentales *qua* términos teóricos).

A pesar de todas estas aclaraciones, creemos que esta hipótesis clasificatoria resulta fecunda para emprender ordenadamente el análisis de las distintas teorías relativas al problema que nos ocupa. (25)

CAPITULO III EVALUACION DEL DUALISMO

III.0. Sumario y observaciones generales

A pesar de no ser una posición filosófica sostenida con frecuencia en la actualidad, el dualismo (1) es tomado como centro de discusión en gran número de tratamientos del problema mente-cuerpo. La manera en que es puesto en tal lugar por quienes no lo profesan, tiene al menos dos variantes: por un lado, se analizan argumentos a favor del dualismo para señalar dónde estos argumentos fallan; por el otro, se dan razones de diversa índole contra el dualismo, en general, como prólogo para enunciar la teoría que es sostenida en cada caso.

En el presente capítulo se intentará señalar cuáles son los motivos del interés por la discusión sobre el dualismo, tanto en general como en lo concerniente a nuestro trabajo en particular (III.1.). Luego se analizarán algunos argumentos produalistas (2) (III.2.), con especial atención a la línea de argumentación de origen cartesiano (3) (III.3.). Finalmente se discutirán una serie de dificultades que se le presentan a una teoría dualista, deslindando a qué sub-variante de ella alcanza cada uno de los problemas expuestos (III.4.).

III.1. Por qué es importante el dualismo

La extensión dedicada al tratamiento del dualismo en la literatura contemporánea sobre el tema no es directamente proporcional con la cantidad de defensores que dicha posición ostenta. La pregunta a formular es porqué el dualismo suele ser un contrincante habitual. Puede pensarse que esto obedece a que la visión ingenua (no filosófica) standard tiende

a responder de manera dualista a la cuestión mente-cuerpo, y que cualquier tesis filosófica monista debe previamente “corregir” esta opinión mayoritaria. Pero parece evidente que esta causa no explica por sí sola tanto esfuerzo: avances científicos tales como la teoría de la evolución, el descubrimiento del código genético, los desarrollos en el estudio del cerebro o los resultados en psicología cognitiva e inteligencia artificial (por citar algunos ejemplos) han transformado en buena medida las creencias del público informado sobre el tema. Sin entrar en la cuestión, es al menos dudoso que la mayor parte de los interlocutores potenciales de un filósofo mantengan convicciones dualistas. De todos modos, y reforzada por hechos como que es la posición abrumadoramente sostenida (de modo explícito o implícito) por las diversas religiones, este motivo de importancia del dualismo tiene su peso.

Otra consideración relacionada con la anterior sería la de arraigar las preocupaciones antidualistas en un combate contra el lenguaje natural, dado que allí se asientan términos que al denotar estados mentales incentivan al dualismo. Si bien ésta es habitualmente una de las razones de los esfuerzos de refutación, tampoco parece concluyente ya que la utilización de tales términos no nos compromete necesariamente con el reconocimiento de un “abismo ontológico” entre las entidades físicas y una mente inmaterial. (4)

Pero es posible que junto con estas consideraciones, la abundante literatura al respecto se deba en parte a razones que tengan su fuente en el desarrollo mismo de la filosofía. Por un lado, a la existencia de argumentos explícitos o implícitos en la tradición filosófica que sustentan aún al dualismo como un adversario de real envergadura. Por otro, porque es tal vez la única teoría claramente incompatible con la ontología materialista (o al menos fisicalista) de la ciencia, que es defendida con tenacidad por algunos filósofos importantes.

Este conjunto de razones permiten aislar un buen número de argumentaciones produalistas que las recogen: la existencia de fenómenos de los que lo meramente físico no puede dar cuenta, la categorización implí-

cita en el lenguaje natural, la atención a ciertas ideas filosóficas tradicionales, están a la base de ellas.

Hasta aquí los motivos por los cuales el dualismo está presente con su propio peso. Pero además nos parece central el interés por mostrar que no es una teoría verdadera. Este interés estriba en que tal vez sea la *única* familia de teorías *realmente incompatibles* con los monismos materialistas. Esto se ve con más crudeza en la teoría de la identidad, que nos ocupará más adelante. Para ella, por ejemplo, no resulta imposible compatibilizarse con ciertas formas de monismo neutral, o aún, en sus versiones fisicalistas, con el monismo idealista. Pero si fuera verdad que existen dos ámbitos ontológicos, obviamente, la identidad de lo mental y lo físico sería imposible entre estas entidades de distinto tipo. Nos parece, entonces, que el dualismo es la teoría rival, y que por consiguiente merece ser analizada con cierto detalle.

III.2. Argumentos produalistas. (5)

III.2.1. El argumento de las propiedades distintas:

Un dualista podría afirmar que las propiedades mentales y las físicas son tan diferentes que no pueden ser tenidas por la misma sustancia. De ello se sigue, se dirá, que debe haber una entidad que posea las propiedades físicas (cuerpo) y otra que posea las mentales (mente o alma o espíritu). La estructura de este razonamiento es la siguiente:

- (i) Aquellas propiedades que sean claramente distintas no pueden ser tenidas por la misma sustancia.
- (ii) Las propiedades mentales y las físicas son claramente distintas.
- Por lo tanto (iii) cada tipo de propiedades debe ser tenida por una sustancia diferente.

Antes de considerar la mayor dificultad de este argumento, puede señalarse que el dualista se verá en dificultades para justificar por qué propiedades tan diferentes como un dolor de estómago y los procesos cognitivos que permiten resolver un ejercicio complejo de lógica de primer

orden son ambas tenidas por una misma sustancia, *i.e.* El espíritu o la mente ¿No habría que postular por lo menos tres entidades, dividiendo en dos la mente de tal modo que según esta argumentación pueda ser soporte respectivamente de, por ejemplo, las propiedades que tenga cualquier mamífero y aquellas que son privativas del hombre? Más adelante se verá (cfr. III. 4) cómo por este motivo la presente argumentación puede volverse contra el mismo dualista.

Pero la obvia falla de este razonamiento es la falsedad de la primer premisa. Un mismo objeto —una pipa, digamos— puede tener propiedades tan distintas como ser de tal madera, tener 50 años de antigüedad, poseer gran belleza, ser fumada por Juan, etc. Si propiedades tan diversas son tenidas por la misma cosa, el dualista deberá explicar por qué esto no puede suceder con las propiedades mentales y las físicas. El dualista no podrá echar mano, para justificar la primer premisa, de que los tipos de propiedades mentales y físicas constituyen una distinción más fuerte, ya que, a menos que explique en qué consiste la diferencia con los otros ejemplos, esto no será más que decir que unas son tenidas por un tipo de sustancias infranqueablemente distintas de las otras, lo que no es más que la conclusión del argumento. En resumen, el peso de la prueba le queda al dualista, quien deberá explicar porqué una cosa no puede en este caso, tener propiedades diferentes.

III.2.2. El argumento de la insuficiencia de lo físico.

Una línea de argumentación emparentada con la anterior es la que afirma que no es suficiente lo físico para explicar propiedades tales como los pensamientos que llevan a formular teorías científicas, o experiencias religiosas o estéticas o la conciencia de nosotros mismos, etc. Y por ello, se dice, resulta necesario postular otro tipo de entidades. El argumento podría esquematizarse así:

- (i) Las cosas materiales no son suficientes para explicar cierto tipo de fenómenos tales como una experiencia estética.

(ii) Evidentemente existen fenómenos tales como experiencia estética.

Por lo tanto (iii) debe haber otro tipo de entidades.

Nuevamente el problema está en la primer premisa. En ella merece preguntarse qué significa “no ser suficiente para explicar”. Lo que seguramente significa esta expresión es que en las meras cosas físicas no pueden darse propiedades tales como las experiencias estéticas. Ahora bien, si por meras cosas físicas se entiende algo como la materia desorganizada; entonces la conclusión se sigue con corrección: debe haber otro tipo de entidades. Pero esta conclusión no expresa de ningún modo al dualismo mente-cuerpo; sólo afirma la necesidad de que haya algo más que piedras y maderas, esto es, por ejemplo, organismos con sistema nervioso. Si, en cambio, “meras cosas físicas” quiere decir seres humanos “desalmados”, esto tampoco es buen punto de partida para el argumento. El contendiente monista le dirá que está claro que los seres humanos piensan y tienen experiencias estéticas, y que en todo caso el hecho de que aún no pueda explicarse exhaustivamente el proceso físico que constituye una experiencia estética (como por otra parte tal vez pueda hacerse con un dolor o con los procesos cognoscitivos que permiten resolver una ecuación) no implica que el dualista esté en lo cierto. Para ello, el dualista deberá probar porqué es imposible que tales fenómenos se expliquen por medio de un sistema “meramente físico”. Y no podrá recurrir con provecho a la respuesta de que se trata de propiedades abismalmente distintas.

Por otra parte, el dualista deberá además explicar de qué modo la adscripción de una experiencia estética a una entidad no física permite explicar dicho fenómeno (Este problema se presentará como de muy difícil respuesta, a la luz de lo que se verá en III.4). Es decir, parece al menos igualmente oscuro cómo un organismo dotado de cuerpo y alma puede ser capaz de tener experiencias estéticas.

III.2.3. El argumento de la no coextensividad de “x” y “el cuerpo de x”

Otro de los modos habituales de argumentar en favor del dualismo consiste en ver dicha tesis implícita en el lenguaje natural. Este tipo de argumentaciones, si bien tiene peso en la toma de decisión al adoptar una teoría, no son concluyentes ni a favor ni en contra del dualismo ya que es posible que nuestra forma común de hablar acerca de las personas sea errónea. Merece señalarse, además, que el lenguaje natural puede ser asiento de argumentaciones antidualistas, tomado literalmente. Por ejemplo, el hecho de que tengamos expresiones tales como “Juan se alisó la barba” y “Juan cree que su barba está desprolija” en las cuales se le adscriben características físicas y mentales al mismo sujeto, que denota una misma entidad, parece mostrar que el lenguaje ordinario es monista. Sin embargo, un dualista podría defenderse fácilmente diciendo que en la primer oración “Juan” es abreviatura de “el cuerpo de Juan” del mismo modo que si alguien dice “Juan embistió el semáforo”, lo que quiere decir es “el auto de Juan embistió el semáforo”; mientras que en la segunda oración se refiere al yo, o a la mente o al alma de Juan.

De todos modos, analicemos un argumento representativo de esta clase. Se podría sugerir que si sólo hubiera entidades de tipo material o físico, expresiones tales como “Juan” y “el cuerpo de Juan” deberían referirse a lo mismo, ya que no hay nada que Juan sea sino su cuerpo. De ser así, ambas expresiones tendrían que ser intercambiables, *salva veritate*. Pero si pudieran encontrarse ejemplos donde la intercambiabilidad no funcionara (es decir dónde una oración en la que figure “Juan” sea verdadera y otra que sea consecuencia de cambiar “Juan” por “el cuerpo de Juan” resulte falsa), podría probarse que ambas expresiones no se refieren a lo mismo, con lo cual Juan sería algo distinto de su cuerpo. (Vale aclarar que dichos ejemplos no podrán ser del tipo de los que resultan refractarios a la Ley de Leibniz, *i.e.* los contextos oblicuos). El argumento puede plantearse como sigue:

- (i) Si sólo hubiera entidades físicas, las expresiones “Juan” y “el

cuerpo de Juan” serían coextensivas.

(ii) Si dos expresiones coextensivas se reemplazan una por otra en una oración, se mantiene la verdad de la misma.

(iii) Hay ejemplos de reemplazo entre “Juan” y “el cuerpo de Juan” en los que no se mantiene la verdad.

Por lo tanto, (iv) Hay otro tipo de entidades además de las físicas.

No podemos poner en duda la premisa (ii). Tampoco la (iii) ya que es fácil encontrar dichos ejemplos. Tomemos mi afirmación “Yo admiro a Juana”. Es claro que su verdad no implica la verdad de “yo admiro el cuerpo de Juana” (a menos que me sincere demasiado con respecto a mis razones para admirar a alguien). Tampoco es verdad “El cuerpo de Juana es inteligente” a partir de la verdad de “Juana es inteligente”. Nos queda entonces analizar la premisa (i). Para sostenerla el dualista dirá que si negamos otro ámbito ontológico, sólo queda de Juan su cuerpo y por esto ambas expresiones deberán ser coextensivas. El error que parece deslizarse al dualista es una ambigüedad de la palabra “cuerpo”. Por un lado, en la premisa (i) “cuerpo” se refiere a la totalidad de los componentes físicos de Juan, incluso aquellas disposiciones que tales componentes tienen, esto es, todo lo que pueda pertenecerle a Juan al excluir una mente inmaterial. Por otro lado, en los contra ejemplos que sustentan la premisa (iii), el dualista entiende “cuerpo” como los aspectos exteriores y visibles dentro de dicha totalidad de componentes físicos. De este modo, mi admiración por Juana no me lleva al dualismo, sino a reconocer que en principio es sólo una admiración por algún conjunto de propiedades que derivan de la totalidad de los componentes físicos, pero no necesariamente (aún cuando previsiblemente) de su “aspecto exterior y visible”. El argumento falla entonces por el doble uso de la palabra cuerpo y no puede inferirse la necesidad de reconocer otro tipo de entidades que las físicas, aunque sí otro tipo de entidades que el mero cuerpo en su apariencia exterior. Pero esto no es lo que se proponía el dualista.

III.3. Un argumento cartesiano.

Es muy posible que el tipo de argumentos cartesianos estén entre los más influyentes para incidir en que el dualismo continúe vigente (aunque sólo sea como contendiente). Más allá del desarrollo del dualismo interaccionista propuesto por Descartes fundamentalmente en la sexta Meditación Metafísica, es posible extraer del núcleo mismo de la filosofía cartesiana una línea argumentativa que puede sustentar cualquier dualismo. Se trata de la radicalidad de la duda y de la primer certeza ante la cual dicha duda se detiene. En el recorrido de lo que es puesto como no evidente está nuestro cuerpo, en tanto objeto sensible. Con respecto a él, según el planteo cartesiano, podemos fingir o imaginar que no existe. Pero fuera del límite de lo que puede imaginarse como no existente estoy yo mismo existiendo. En las propias palabras de Descartes se reconocen las premisas del argumento:

“(...) viendo que podía fingir que no tenía cuerpo alguno y que no había mundo ni lugar alguno en el que yo me encontrase, pero que no podía fingir por ello que no fuese, sino al contrario por lo mismo que pensaba en dudar de la verdad de las otras cosas, se seguía muy cierta y evidentemente que yo era (...)”. (6)

Pocas líneas más abajo Descartes extrae la conclusión de nuestro argumento:

“(...) de suerte que este yo, es decir el alma, es enteramente distinta del cuerpo (...)”. (7)

Parece enteramente razonable atribuir a Descartes entonces, el siguiente argumento:

(i) Yo puedo imaginar que mi cuerpo no existe.

(ii) Yo no puedo imaginar que yo mismo (mi alma) no existo.

Por lo tanto (iii) Mi cuerpo y yo mismo (mi alma) somos distintos.

Para llegar a una tesis dualista nos faltará sólo la recuperación de la res extensa para completar el cuadro de dos ámbitos ontológicos distin-

tos. Nos parece que sin esta última consideración (que por otra parte es un paso importante dentro de la propia filosofía cartesiana) (iii) podría sostenerla también un idealista. Que mi cuerpo sea distinto de mi alma pero efectivamente no exista, sino que sea sólo una idea que se agota en su ser percibida por mi alma parece perfectamente compatible con (iii) y también con ambas premisas. (8)

Ahora bien, este argumento podría ser atacado poniendo en tela de juicio la verdad de alguna de sus premisas. Pero esto nos llevaría a una discusión del “núcleo duro” del sistema cartesiano. Otra manera de defender la posición materialista sería analizando la validez del argumento. Lo que se quiere probar es que dos cosas no pueden ser la misma ya que hay una característica que no comparten. Esto es que una tiene la propiedad de poder ser imaginada como no existente y la otra no. Es decir, el argumento intenta ser un caso de aplicación de la Ley de Leibniz. Pero supongamos la siguiente situación: Un hombre Y ha matado a otro hombre X, pero luego ha olvidado el hecho a causa de una amnesia parcial (o bien, no ha sido consciente del asesinato por él cometido ya que, por ejemplo, actuó hipnotizado o poseído). Ese hombre aún no se ha enterado de que X ha sido asesinado. Bajo estas circunstancias, son verdaderas las siguientes afirmaciones:

(i)' Y puede imaginar que el asesino de X no existe.

(ii)' Y no puede imaginar que él mismo no exista.

Sin embargo, la conclusión

(iii)' el asesino de X es alguien distinto de Y, es evidentemente falsa.

Este contra ejemplo muestra que el argumento cartesiano no es válido. La razón de esta invalidez es que los términos que se pretenden idénticos figuran en un contexto que constituye una excepción a la Ley de Leibniz. Cuando un término singular como “mi cuerpo” o “el asesino de X” figuran luego de un verbo psicológico tal como imaginar (o creer, o du-

dar, etc) lo hace en un contexto oblicuo y en tal contexto no puede aplicarse la Ley de Leibniz. Por lo tanto, el argumento cartesiano no prueba el dualismo, ya que no es un argumento válido.

Otro argumento de esta familia es el reconstruido por N. Malcolm (9) de esta forma:

(i) "Yo pienso que estoy vivo" implica necesariamente "yo existo".

(ii) "Yo pienso que estoy vivo" no implica necesariamente "yo tengo un cuerpo".

Por lo tanto (iii) "Yo existo" no implica necesariamente "yo tengo un cuerpo".

Este argumento válido, aun aceptando la verdad de sus premisas, no implica la tesis dualista, ya que su conclusión todo lo que prueba es que es lógicamente posible existir sin tener un cuerpo, esto es, que el materialismo no puede establecerse como una tesis necesaria o *a priori*. Es decir, si tomamos como algo que debe sostener un materialista es que nada viviente o existente tiene componentes que no sean materiales, y llamando *p* a esta tesis, se sigue que *p* no es necesaria ($\sim Np$) ya que es posible que puede existirse sin cuerpo, proposición esta última que niega *p*. Se llega a $\sim Np$, entonces, a partir de $p \sim p$. Pero probar que el materialismo no es necesario, sólo es probar que el dualismo no es imposible, que por supuesto no es lo mismo que dejar sentado que la hipótesis dualista sea verdadera. (10)

No hemos encontrado en este recorrido por argumentaciones pro-dualistas, ningún elemento que nos conmine a aceptar dicha tesis. En el peor de los casos (o tal vez en el mejor) lo que se puede sostener es que la tesis materialista es contingente y que su verdad debe ser conocida a posteriori.

III.4. Objeciones al dualismo.

Si bien no hemos hallado ninguna razón que nos impulse hacia el dualismo, es posible que la haya, y por esto estamos lejos de haber probado la falsedad de esta teoría. Para obtener este resultado, debemos dar

razones según las cuales el dualismo sea inviable. Sin embargo veremos que las razones que pueden esgrimirse no son, cada una de ellas por separado, concluyentes.

El dualista pretende la existencia de una mente inmaterial con el mismo rango que (aunque obviamente diferente de) los objetos físicos. Y en tanto postuladas como entidades diferentes de los cuerpos cabe la pregunta de cuál es la razón por la que cada cuerpo físico habría de tener una mente asociada y no dos mentes o varias mentes. En otros términos, ya que la mente es absolutamente distinta e independiente del cuerpo ¿Qué puede argumentar el dualista contra un eventual “trialista” o un “varialista” que sostenga que con cada cuerpo interactúan varias mentes o que cada cuerpo es paralelo a varias mentes? (Nótese que esta objeción es aplicable a todos los tipos de dualismo). El dualista no puede dar, por supuesto, ninguna evidencia empírica para preferir una teoría que sostenga que junto con cada cuerpo existe una mente a otra que, por ejemplo, sostenga que existen varias mentes a la vez. Esto se sigue de que la o las mentes en cuestión son igualmente inmateriales o no físicas. Esto es que, siguiendo a Strawson, el dualista se ve en grandes dificultades para fijar criterios de identidad para una mente inmaterial, a menos que recurra a algún criterio que vaya asociado al cuerpo. (11) Podría aducir, eso sí, razones de simplicidad: es más económica una teoría que postule una mente que duplique o N-plique sin necesidad la cantidad de mentes. Pero ante este argumento el dualista se encontraría con varios problemas. En primer lugar, la acotación de que la simplicidad no es garantía de verdad para una teoría, aún siendo una propiedad deseable. Pero en segundo lugar, el dualista queda expuesto a la crítica monista: si la simplicidad es bien considerada, hay que fundamentar muy fuertemente cada duplicación de entidades, ya que si no será preferible una teoría que postule un sólo tipo de ellas. Y ya hemos visto las dificultades del dualista para llevar, en este sentido, agua a su molino. Y hay aún algo más: una de las argumentaciones preferidas por los dualistas para duplicar entidades, que son las del tipo visto en III.2.1, además de mostrarse insuficiente para probar la

mayor fecundidad del dualismo con respecto al monismo, nos lleva a pensar que la teoría rival de las varias mentes, podría en todo caso ser más fecunda que la dualista, ya que permitiría sacar a relucir una mente para cada tipo diferente de estado mental, de acuerdo a lo visto anteriormente.

Esta argumentación tiene su valor, ya que muestra que una vez admitida la existencia de un tipo de entidades no materiales, no hay razones de peso para limitar la entrada de nuevos tipos de entidades. De todos modos, este no es un argumento concluyente contra el dualismo.

Otro de los problemas que se le plantean al dualista es la incompatibilidad de su teoría con la no existencia de huecos en el desarrollo de los seres vivos. Esto se manifiesta de dos modos distintos. Por un lado, en lo referente a la ontogénesis, surge la cuestión de que a partir de la primer célula fertilizada hay una continuidad en el desarrollo del organismo humano, consistente en una división y especialización de células que llevan desde un embrión a un niño. El dualista reconoce que el niño tiene mente, pero ¿en qué punto de su desarrollo la mente devino? Esto constituye un problema ya que no hay ningún hiato en esta evolución donde la mente pueda aparecer. El mismo problema resulta en lo referente a la filogénesis. Desde los organismos unicelulares hasta el hombre tampoco hay abismos evolutivos. Y una ameba no parece dar signos de tener una mente inmaterial. El problema consiste entonces en determinar cuándo la nueva entidad entra en escena.

Ante esta dificultad, el dualista tiene tres salidas posibles. La primera es rechazar la teoría de la evolución (y también la continuidad de la ontogénesis). Esta respuesta es muy costosa. La teoría de la evolución es uno de los programas de investigación más sólidos de la ciencia actual y cuenta con innumerables evidencias a su favor. La segunda, es atribuirle mente a los organismos unicelulares como la ameba (y seguramente también a una simple proteína) y por otra parte el embrión. Esta salida lleva al dualista hacia una suerte de pampsiquismo: se podrán encontrar mentes al menos en cada uno de los cuerpos físicos orgánicos. Esta respuesta también resulta muy costosa, ya que por un lado, el pampsiquis-

mo es una doctrina filosófica que presenta numerosas dificultades propias y que además no es admitida actualmente por los dualistas, y por otro porque aún debería explicar con precisión como cada nuevo individuo adquiere su alma propia. La tercera solución sería elegir un momento más o menos arbitrario en el cual (tanto en el desarrollo del individuo como en el de la especie) “encarne” la mente inmaterial. Esto es, aceptar la “evolución física” de los organismos, pero afirmar a la vez un “salto” entre organismos sin mente y con mente. Esta salida no es en sí misma contradictoria, pero hace de muy difícil respuesta preguntas tales como cuándo, por qué y cómo se produce ese salto. A pesar de ello, seguramente el dualista preferirá esta solución. (12) Tal vez tampoco esta dificultad sea concluyente para desacreditar al dualismo, pero aún su respuesta menos costosa lo deja en una posición muy problemática.

Un tercer tipo de objeciones son las que pueden hacerse al dualismo por los problemas que exhibe la causalidad entre las dos clases de sustancias admitidas. Mientras que las anteriores podían extenderse a cualquier tipo de dualismo, esta línea de objeciones sólo es aplicable al dualismo causal, esto es al interaccionismo y (con una excepción) al epifenomenismo. La primera dificultad de este tipo consiste en los problemas que tiene el dualista para explicar cómo se da la causalidad desde el plano inmaterial al físico o viceversa. Es decir que a pesar de poder describir detalladamente cada uno de los procesos del mundo físico (esto es, del cerebro) y eventualmente del mental que intervienen en una supuesta interacción, queda por saber cómo se produce la influencia de una a otra, dado que esta influencia requiere la existencia de mecanismos causales; y el dualista se ve en dificultades para explicar de que modo estos mecanismos atraviesan el abismo ontológico entre ambos tipos de sustancia. Este problema, que Descartes creía solucionar con la glándula pineal, sigue vigente para los dualistas contemporáneos. Veamos estos pasajes del biólogo J. Eccles:

“La mente autoconsciente se ocupa activamente de la interpretación de la multitud de centros activos del nivel superior de actividad cerebral; (...) la mente au-

toconsciente selecciona esos centros según su atención y, en cada momento sucesivo, integra esa selección para conferir unidad incluso a las experiencias más transitorias. Además, la mente autoconsciente actúa sobre esos centros nerviosos, modificando los patrones dinámicos espacio-temporales de los acontecimientos neurales”. (13)

Esto es, como lo llama el autor, el bosquejo inicial de la hipótesis de la interacción, la que se ve reflejada en la “interacción y selección” con respecto a la causalidad de lo físico a lo mental y en el “actuar sobre” en la causalidad inversa. Pero las dificultades comienzan cuando debe exhibirse el mecanismo de la interacción. En una obra más reciente, Eccles describe cómo se organiza el cerebro, cuáles son sus unidades funcionales (módulos), e incluso cómo se produce la interacción entre los distintos módulos. Pero a la hora de explicar la interacción mente-módulos, el lenguaje se torna metafórico (Nótese que las comillas son del propio Eccles):

“Qué actividad de la maquinaria podría ser ‘interpretada’ por la mente autoconsciente? (...) Podemos conjeturar que son sus propiedades complejamente organizadas e intensamente activas, un módulo podría ser un componente del mundo físico (Mundo 1) ‘abierto’ a la interacción con la mente autoconsciente (Mundo 2) (...) Puede proponerse que no todos los módulos de la corteza cerebral posean esta propiedad trascendente de estar ‘abiertos’ al mundo 2 (...). Puede conjeturarse que la mente autoconsciente explora esta disposición modular, siendo capaz de interactuar con aquellos módulos que poseen algún grado de apertura. No obstante, a través de su acción sobre los módulos abiertos, puede influir en los módulos cerrados por medio de descargas e impulsos a lo largo de las fibras de asociación procedentes de los módulos abiertos”. (14)

Se podría decir (no lo hace Eccles), que así como hay relaciones causales básicas en el mundo físico (esto es, así como en la causalidad física se llega a un punto de la explicación que es tomado como inanalizable), toda relación entre lo físico y lo mental podría ser básica, y por esto no susceptible de análisis. Esta estrategia trae a su vez nuevos problemas, ya que, por ejemplo, para cada uno de los movimientos voluntarios que realiza alguien al levantar un brazo (que son innumerables en diversidad por las distintas alturas, velocidades, direcciones, etc., en que se puede levantar

tar un brazo) tendría que postularse una causa básica. Y lo mismo para cualquier tipo de acción física influida por una decisión o una creencia. Esto no transforma la posición en contradictoria, pero sí en sumamente compleja y poco atractiva. Una cosa es suponer un número relativamente pequeño de causas básicas entre algunas partículas físicas fundamentales, y otra muy distinta es postular infinitas causas básicas para solucionar infinitos ejemplos de interacción mente-cuerpo. (15)

De todos modos, le quedaría al dualista la posibilidad de explicitar tales mecanismos causales a medida que avance su investigación. Pero es aquí donde surgirían los controvertidos problemas que se le asignan al dualismo con respecto a la clausura del mundo físico y a la ley de conservación de la energía. Podemos darle mayor peso al primero de estos problemas, ya que el segundo probablemente es salvable a partir de la existencia de relaciones causales donde no hay intercambio de energía. (16) Como señala C. D. Broad, (17) puede haber cambios en la distribución de energía y cambios causales sin que haya pasaje de energía de lo mental a lo físico o viceversa, si se toma una analogía con lo que sucede en un péndulo entre la cuerda y la plomada: la cuerda causa los movimientos de la plomada pero no le transfiere energía. (18)

Volvamos entonces a la clausura del mundo físico. El dualista se verá obligado a negar este principio fundamental que afirma que los cambios físicos deben tener causas enteramente físicas. Según esto, los cambios químicos o eléctricos del cerebro que a su vez producirán los cambios físicos visibles, deben ser explicados por causas químicas o eléctricas: no hay lugar dentro de las leyes físicas para extrañas influencias causales de origen inmaterial. Y el dualista que sostenga la interacción chocará con esto, puesto que debe sostener que ciertos cambios en las células del cerebro están motivados, al menos en parte, por causas no físicas provenientes de la mente inmaterial. Cabe destacar que esta última dificultad sólo se aplica al dualismo causal interaccionista, ya que el epifenomenismo sólo se compromete con efectos, pero no con causas mentales.

Recapitulando las distintas objeciones, vemos que las dos primeras

eran extensibles a todos los dualismos, mientras que la tercera (los problemas de la causalidad) no afecta ni al paralelismo ni al ocasionalismo. Y dentro de la tercera, la dificultad de la clausura no afecta al epifenomenismo. Pero el hecho de no estar comprometidos con la última línea de objeciones, no convierte en preferibles a las variantes no interaccionistas del dualismo. Esto es así porque, más allá de vérselas igualmente con las dos objeciones anteriores, si algún sentido tiene postular un tipo de entidades como las mentales, es por su eventual fecundidad para explicar aquello de que lo físico aún no ha podido dar cuenta con precisión. Dicho de otro modo: si las mentes no ejercen ninguna influencia causal en los cuerpos, parece no haber razón para postularlas. Esto resulta especialmente patético para el epifenomenismo, quien comparte prácticamente todas las desventajas del interaccionismo, sin gozar de su potencial ventaja: aumenta el poder explicativo.

Creemos que lo dicho hasta aquí no descalifica absolutamente al dualismo como programa filosófico posible. Pero sin embargo, sus múltiples dificultades con respecto a teorías científicas establecidas, sumado a la aparente progresividad que su teoría rival materialista muestra a la luz de los avances mencionados en III.1, lo muestran como un programa regresivo.

CAPITULO IV DEFENSA DE LA TEORIA DE LA IDENTIDAD MENTE-CUERPO

IV. 0. Sumario y observaciones generales

A partir de nuestros supuestos básicos adoptados en la introducción, pasaremos ahora a examinar una teoría monista que fue desarrollada a la luz de la evolución de la neurofisiología y que como será visto más adelante puede seguramente ser compatible con los avances de la psicología cognitiva y la inteligencia artificial. A pesar de la diversidad de presentaciones, creemos que existen ciertas afirmaciones centrales de esta teoría, que son las que se intentarán defender de una serie de objeciones desencadenadas a partir de aquel conjunto de características que en el capítulo I fueron señaladas como constituyendo los criterios de distinción entre lo mental y lo físico. La superación de estas objeciones (de conseguirse) tampoco asentaría la verdad de nuestra teoría, ya que ella es tomada como una hipótesis científica, pero la tornaría en un programa de investigación progresivo.

En este capítulo, por tanto, presentaremos el “núcleo básico” de la teoría de la identidad, y sus variantes más significativas (IV. 1). Luego se verán una serie de objeciones de simple solución (IV. 2); para finalmente abocarnos a la discusión de los inconvenientes que pudieran traerle al teórico de la identidad la presunta inespacialidad (IV.3), privacidad (IV.4), intencional e incorregibilidad (IV. 5) de los estados mentales.

IV. 1. “Núcleo básico” y variantes de la teoría de la identidad mente-cuerpo.

La teoría de la identidad mente cuerpo suele definirse como una teoría que postula que existe una identidad contingente entre los estados mentales y los estados o procesos cerebrales de una persona. Por tal identidad no se entiende una identidad relativa al significado de los términos que denotan estados mentales. Es, en cambio, una identidad que pretende garantizar su verdad en descubrimientos científicos. Es un punto de vista que intenta dar cuenta en términos puramente físico-químicos del hombre, pero que para ello apela al avance de la neurofisiología, e incluso de la psicología experimental y reconoce que este mismo avance implica “una pequeña nube negra en el horizonte de la teoría”. (1) Defender la tesis de que un estado mental es un proceso del cerebro no implica afirmar que ésta vaya a ser una verdad necesaria sino simplemente que es una hipótesis científica razonable, en el mismo sentido que lo es que un relámpago es un movimiento de cargas eléctricas. El “es” de identidad en este caso funciona como un “es” de composición y no de definición. (2) Esto es, la expresión “un estado mental es un estado cerebral” es del tipo de “una nube es una masa de gotas de agua” y no del tipo de “un cuadrado es un rectángulo equilátero”. Si bien en ambos tipos de expresiones el “es” se distingue del “es” de predicación, en el segundo caso introduce una identidad que es verdadera analíticamente, mientras que en el primero se pretende una verdad sintética. En las expresiones habituales de la teoría de la identidad, tenemos entonces que la identidad entre lo mental y lo físico se sostiene como ontológicamente contingente, gnoseológicamente a posteriori y lingüísticamente sintética. (3)

Por otra parte, se hace uso de la distinción fregueana entre sentido y referencia, para señalar que una expresión relativa a un estado mental y su correspondiente relativa a un estado o proceso cerebral, tienen distinto sentido, pero la misma referencia. Es decir, un estado mental M y un estado cerebral C son la misma entidad, son indiscernibles en el sentido en que poseen todas las propiedades en común, (4) pero los nombres que

a ellos se refieren se diferencian en el modo de presentar esa misma entidad. Además, dado que M y C son indiscernibles, esto es, no hay ninguna propiedad de uno que el otro no tenga, los nombres de M y C pueden ser intercambiados en cualquier oración sin alterar el valor de verdad de la oración (esto con las salvedades que ya se han hecho en III. 3)

Hasta aquí esbozamos lo que podría llamarse el “núcleo básico” de la teoría de la identidad. Pero, a pesar de compartir dicho núcleo, los seguidores de esta teoría han desarrollado distintas variantes de ella. Comunmente suelen distinguirse tres tipos de teorías de la identidad. (5) Por un lado, puede ubicarse una corriente iniciada por U. T. Place y desarrollada por Smart y Armstrong, y que es denominada materialista. Si bien inicialmente esta versión fue elaborada por Place (6) para dar cuenta de lo que no podía explicarse disposicionalmente (Place concedía a Ryle su tratamiento de creencias e intenciones, pero no de sensaciones y dolores), Armstrong y Smart la extienden para cualquier estado mental. Hay en esta posición una aserción ontológica fuerte, que es la que fue expresada en el cap. I como tesis (ii). Otra de las versiones es la llamada “fiscalista”, elaborada por H. Feigl (7) y en la actualidad defendida por G. Maxwell. Esta teoría es más difícil de caracterizar que la anterior, y esto creemos que se debe a que hay implícitas al menos dos teorías en ella. En primer lugar digamos que se puede hablar de ella como de la misma familia que la posición materialista, porque comparte con aquella el carácter contingente de la identidad, el uso de la distinción fregueana (Feigl fue el primero que utilizó el modelo fregueano de identidad descubierta empíricamente del lucero matutino y el lucero vespertino), y el hecho de establecer la identidad entre términos fenoménicos y términos neurofisiológicos. Pero junto a ello, Feigl llama vivencias (*raw feels*) a las entidades que resultan idénticas, esto es, toma como realidades a los ítems de la experiencia directa. En este sentido, se ha señalado a la de Feigl como una versión idealista de la teoría de la identidad. De todos modos él se ve a sí mismo como defendiendo una posición no materialista pero fiscalista, esto es reconociendo las entidades de la física, y creyendo que “las leyes bá-

sicas del universo son las físicas”. (8) Nos parece que dentro de la tesis fisicalista de la teoría de la identidad se involucran dos afirmaciones distintas. Por un lado, la idea de que no hay un compromiso con la materia en la física, tal cual lo señalado en el cap. I.4. Por otro lado, la afirmación idealista de que, en última instancia, las entidades básicas son las vivencias que integra un curso de conciencia. Así, dentro de lo que comúnmente se llama fisicalismo, tendríamos dos tesis, una “neutral” y otra “idealista”.

El tercer tipo de teorías de la identidad es la que Rorty bautizó como “*dissappearance form*”. Esta versión, defendida por el mismo Rorty y por Feyerabend, señala que nada debe hacerse para resguardar la manera ordinaria de hablar y pensar con términos mentales, sino que se deben tender a corregir el lenguaje con los avances científicos, incorporando la terminología neurofisiológica y desechando la mentalista. (9) El problema de esta teoría es si puede mantenerse una identidad estricta, a la luz de algunos ejemplos dados por estos autores, como que hablar de estados mentales es hablar de flogisto o de demonios, esto es, es una ficción verbal, y hablar de identidad sería reconocer lo que se quiere negar, que es la vertiente mental de la ecuación. (10) De todos modos, el mismo Rorty ha intentado suavizar esta dificultad señalando que el “es” de la identidad estricta es perfectamente aplicable a oraciones de la forma “lo que la gente llama ahora “sensaciones” es idéntico a ciertos procesos cerebrales. (11) En esta línea, el mismo Smart ha manifestado la compatibilidad de su propia teoría con la eliminativa, (12) y aún Feigl no parece completamente en desacuerdo con ella. (13) Igualmente merece recalcarse que tanto Rorty como Feyerabend se reconocen explícitamente como materialistas.

Una vez presentadas las versiones posibles de la teoría de la identidad, podríamos volver a título de interludio, a la clasificación elaborada en II.4. En ella, una vez excluido el dualismo, nos quedan las siguientes posiciones: a) el monismo idealista, b) el monismo neutral, y el materialismo en sus versiones c) eliminativa y d) no eliminativa. Si se realiza un exa-

men puntual, se ve que este cuadro tiene cierta familiaridad con los cuatro tipos señalados de teorías de la identidad, a saber: a') la versión fisicalista-idealista, b') la versión fisicalista neutral, c') la versión eliminativa y d') la versión materialista. Sin pretender con esto formular una hipótesis global acerca de un paralelismo en el desarrollo del monismo en general y de la teoría de la identidad en particular, es posible que haya similitudes entre los diversos intentos monistas, en virtud de que todos ellos son respuestas a problemas comunes planteados por el dualismo: esto es, las salidas contrarias al dualismo no tienen más que unas pocas estrategias posibles.

En lo que sigue, al analizar la diversas objeciones que pueden presentarse a la teoría de la identidad, nos moveremos con lo que denominamos “núcleo básico”, señalando en cada caso cuando una objeción o una contraobjeción sólo afecte (o desafecte) a una de las variantes antes mencionadas.

IV. 2. Objeciones a la teoría de la identidad

Entre las objeciones habituales a la tesis de la identidad hay algunas que se contestan con la mera enunciación de la teoría. Una de ellas, enunciada por Hospers, es la siguiente:

“¿Cómo pueden tener el mismo significado las palabras que describen los sucesos mentales y las que describen los sucesos físicos? Evidentemente tienen significados muy diversos. Cuando digo que tengo un recuerdo, significo algo *distinto* a cuando digo que mi cerebro está en cierto estado. Y si no significan lo mismo, ¿cómo pueden ser las dos cosas idénticas?” (14)

Esta objeción sólo se justifica si se desconoce la distinción entre sentido y referencia que, como ya fue señalado, figura como parte del “núcleo básico” de la teoría de la identidad. Que las cosas sean idénticas implica que sus expresiones tendrán la misma referencia, pero no implica que deban tener el mismo sentido o significado.

Otra objeción de este tipo es la de que lo mental y lo físico no pueden ser idénticos porque hay cosas que podemos conocer de una pero no

de la otra y viceversa. Por ejemplo, alguien recién operado podría esperar que al pasar el efecto de la anestesia va a sentir un dolor. Pero no por ello va a esperar tener un estado cerebral. Aquí lo que se dice es que puede ser verdadera la oración "Juan espera tener un dolor A" sin serlo la oración "Juan espera tener un estado mental B". Nótese que esta objeción está vinculada con el argumento produalista de origen cartesiano desarrollado en III.3. Por supuesto, la respuesta es la misma que entonces: en ambas oraciones las expresiones "el dolor A" u "el estado mental B" no se refieren al objeto conjeturado como idéntico por el teórico, sino al sentido de estas expresiones, que como recién fue señalado, es reconocido como diferente. Como ya fue dicho, en los contextos oblicuos no hay reemplazo *salva veritate*.

Otra objeción, que en principio parece más seria que las anteriores, es que así como en algún momento se creyó (y aún quedan consecuencias en nuestro lenguaje) que al menos algunos de nuestros estados mentales estaban correlacionados con "acontecimientos del corazón", (15) es posible que nuestras actuales teorías neurofisiológicas puedan también pasar de moda, con lo cual no puede hablarse de identidad entre ambos tipos de entidades. Creemos que esta objeción se contesta también con el mismo enunciado de la teoría, ya que en ella se remarcó el hecho de que la identidad de la que aquí se trata es una identidad contingente, que se postula como empíricamente develable por la ciencia. Esta objeción sólo sería atinente si la identidad en cuestión fuera necesaria. (16)

De todos modos, hay un conjunto de objeciones posibles a la teoría de la identidad, que nos obligan a un análisis más cuidadoso. Este conjunto de objeciones responde a cada uno de los criterios de distinción que fueron enunciados en el primer capítulo. Hospers reseña así el punto común de todas estas dificultades:

"Si dos cosas son idénticas de hecho, debe ser verdad que toda característica de la primera sea también característica de la segunda y viceversa. Ahora bien, lo mental tiene características que lo físico no tiene, y viceversa; y si esto es cierto lo mental y lo físico no pueden ser idénticos." (17)

Esta línea de objeciones tiene cierta similitud con el argumento pro-dualista examinado en III.2.1. Pero mientras que en aquel caso lo que se afirmaba era que características distintas no pueden ser tenidas por la misma sustancia, ahora se dice que una cosa no puede ser la misma si ella posee dos características contradictorias, esto es poseer y no poseer la misma propiedad. Nótese que mientras que el primer argumento se apoya en falsas premisas, el segundo resulta inapelable. Esto es, que mientras el objeto de la teoría de la identidad deberá probar que hay tales propiedades de un lado que no se corresponden en el otro, el defensor deberá negar este hecho. Tenemos, según lo visto en el capítulo I, una serie de características que han servido de criterio de distinción entre lo mental y lo físico. La tarea será ahora, analizar hasta qué punto estas características diferenciadoras (esto es, la espacialidad, la privacidad, la intencionalidad y la incorregibilidad) nos obligan a abandonar la teoría de la identidad.

IV.3. La objeción de la no espacialidad.

Si se pretende la identidad de lo mental con algún proceso o estado cerebral que pertenece al mundo físico, la objeción se nos presenta a partir de que ese proceso cerebral siempre se da en cierto lugar (del cerebro), mientras que no sucede lo mismo con un estado mental. Esto ha sido expuesto por J. Shaffer así:

“Do they occur in the same place? No. Brian processes are, in a perfectly clear sense, located where the brain is, in a particular region of physical space. But it is not true that mental states occur in the brain, or inside the body at all, for that matter. [...] the fact that it make no sense to speak of mental states occurring in a volume occupied by a brain means that the identity theory can not be correct.” (18)

Los ejemplos dados por Shaffer son que un estado de conciencia no se ubica donde se ubica aquello de lo que tenemos conciencia, o que “nadie tendría la tentación de localizar un pensamiento”.

Trataré de criticar esta objeción mediante dos argumentos de distin-

to alcance. El primero de ellos intentará negar la imposibilidad de localización, el segundo relativizará la objeción a la idea de espacio que se utiliza. No utilizaremos el recurso propuesto por el propio Shaffer de localizar “convencionalmente” cualquier estado mental. Este sería un recurso *ad hoc* que no permitiría, a nuestro juicio, salvar la objeción.

Vayamos ahora a nuestra primer contraobjeción. En primer lugar el teórico de la identidad puede afirmar que un particular mental tiene la misma localización que su idéntico, un particular estado cerebral. Así, si la localización es condición necesaria de una identidad de hecho, el no conocimiento de esa localización sólo implica que no se ha conocido la identidad concreta en cuestión. Sólo se afirma que si hay identidad de hecho los idénticos deben estar en el mismo lugar, no que se conozca ese lugar. Pero aquí quien objeta podría decir que *en principio* un pensamiento no puede localizarse en absoluto. Shaffer tiene sobre esto algo que decir:

“If it makes no sense to speak of mental states as in the brain, then it makes no sense to speak of them as not in the brain either. The fact of the matter is that we have no rules in our language either for asserting that mental states have a particular location or for denying “that they have a particular location. So we have here a case in which it is senseless to apply the criterion of same location” (19)

La carga del argumento de la imposibilidad en principio recae en la falta de reglas en nuestro lenguaje para realizar esa localización. Esto parece implicar que en nuestro lenguaje hay reglas que permiten localizar las cosas físicas, pero no las hay para localizar lo que se denota con lenguaje mentalista. Pero esta falta de reglas es consecuencia de que los resultados de la neurofisiología no se vuelcan de un día para el otro en el lenguaje ordinario. Pero, como ya fue señalado, las formas de hablar pueden perfectamente variar con el tiempo. ¿Quién hubiera dicho en otros tiempos que la posesión que causaba una enfermedad “virósica” podía localizarse en una parte del cuerpo? Justamente el teórico de la identidad intentará tomar el lenguaje “dualista” como punto de partida para descubrir en

la realidad una identidad que hoy no se refleja en el lenguaje. Si se atendiera a esta objeción, se estaría inmovilizando al teórico de la identidad, impidiéndole salirse del lenguaje de partida. Pero si no se acepta este límite se puede admitir que a medida que el neurofisiólogo realice avances, van a surgir útiles reglas de localización para estados mentales. Todo esto aún sin comprometerse con la versión eliminativo-terapéutica, es decir aceptando la continuidad del lenguaje mentalista. En un experimento-ficción, Rorty hipotetiza una comunidad que al ir perfeccionando su conocimiento de la neurofisiología, va localizando cada vez con mayor precisión sus dolores y creencias. (20)

Supongamos que el argumento anterior no convenza al crítico. Aún así creemos que hay una salida para nuestra teoría. Podemos preguntarnos cuál es la idea de espacio que está implícita en la objeción. Parecería que la posibilidad de localizar uno de los términos y no otro *en el espacio* implica una idea absoluta del espacio. (21) Si tomáramos por ejemplo una teoría causal del espacio-tiempo donde no se considere al espacio como primitivo sino que se lo defina a partir de los efectos causales de los particulares, (22) sería posible localizar en la red de relaciones causales con la misma precisión, un estado mental y uno cerebral. Si esto fuera así, la objeción de la no espacialidad no mostraría (aun descartando nuestra contraobjeción anterior) que la teoría de la identidad no es incorrecta, sino sólo que es incompatible con una teoría no causal del espacio.

IV.4. La objeción de la privacidad

El segundo de los rasgos adjudicados a lo mental como criterio de distinción fue la privacidad. La primera respuesta que tendríamos para oponer a esto es nuevamente que con el tiempo los avances de la neurofisiología nos permitirán observar públicamente un estado mental, al identificarlo con su correspondiente proceso neural. Ante esto el crítico de la teoría de la identidad afirmaría:

“Esta última observación es acertada, pero desde luego no contesta la objeción: el hecho sigue siendo que, incluso si yo sé en que está usted pensando, no ten-

go sus pensamientos, y saber que usted tiene un dolor es diferente de experimentar su dolor. La experiencia del suceso mental sigue siendo privada, aunque el convencimiento de que usted lo tiene pueda estar disponible públicamente. El neurólogo perfecto podría estar tan seguro como usted de que usted experimenta un dolor, pero a pesar de todo, seguirá sin sufrirlo". (23)

Ahora bien, como se ha señalado recientemente, (24) no hay entre los autores que enuncian o defienden la tesis de la privacidad, argumentos sólidos para sostenerla. Feigl y Ayer afirman que la tesis de la privacidad es una verdad analítica y además bastante trivial. (25) Pero no parecen probar esta tesis. En el caso de Feigl, por ejemplo, el argumento, es reconstruido por R. Larreta como sigue:

(i) Si yo siento dolor es mi dolor

(ii) Si ud. siente dolor es su dolor

por lo tanto

(iii) Si ambos sentimos dolor no es el mismo dolor lo que sentimos:
usted siente su dolor y yo el mío.

Es fácil ver que (iii) no se sigue en absoluto de las premisas. En el caso de Hospers sucede algo similar, es decir no puede probarse por qué es imposible que los estados mentales puedan pertenecer simultáneamente a más de un sujeto.

En el mismo trabajo, R. Larreta y Dorfman diseñan un "caso hipotético en apoyo de la posibilidad de la experiencia compartida". Se trata del caso de los siameses, cuyos cráneos están unidos de tal manera que tienen en común la corteza visual, y por lo tanto las sensaciones e imágenes visuales. Este ejemplo va en contra de la tesis de la privacidad. De todos modos creemos que no es suficiente para anular el problema de la privacidad para el teórico de la identidad. Quien quiera atacar nuestra tesis, podría señalar que si bien el caso de los siameses muestra que un estado mental no es necesariamente privado, lo sigue siendo para la inmensa mayoría de los estados mentales, esto es para los que poseen las personas

normales (aquí “normales” significa “no siamesas”). Se podría agregar, además, que la restricción a la privacidad en el caso de los siameses no implica publicidad, ya que el neurofisiólogo no podrá sentir el dolor de cualquiera de los dos siameses, del mismo modo en que el dentista no puede sentir mi dolor de muelas. Si bien el argumento de Feigl no prueba la necesidad de la privacidad, el ejemplo de los siameses tampoco prueba que cada estado mental pueda ser tenido por cualquiera. Es aquí donde creemos que hay otro argumento para resguardar a la teoría de la identidad.

Tanto el argumento de Feigl como el fragmento de Hospers arriba citado, centran la privacidad en el hecho de que no puede sentirse el mismo dolor. Del texto de Hospers se desprende que lo central del argumento es que estas dos expresiones no pueden asimilarse:

(iv) yo sé que usted experimenta un dolor D

(v) yo tengo un dolor D

Consideremos ahora estos otros enunciados:

(vi) yo sé que usted está en el estado cerebral C.

(vii) yo tengo su estado cerebral C.

(viii) Juan experimenta un dolor D.

(ix) Juan tiene un estado cerebral C.

La teoría de la identidad exige que el bicondicional entre (viii) y (ix) sea siempre verdadero. También, si suponemos que “su” se refiere a la misma persona, deberá ser verdadero el bicondicional entre (v) y (vi). En el primer caso, que ambas partes van a tener el mismo valor de verdad se sigue de la hipótesis de la teoría de la identidad. En el segundo, el bicondicional se cumple porque obviamente no puede darse ni que yo tenga su dolor D, ni que tenga su estado cerebral C. Por otra parte, no podemos pretender la verdad del bicondicional entre (iv) y (vi) ya que estaríamos

en el mismo caso que el que fue considerado en IV.2. con relación a los contextos oblicuos. Lo único que le queda al objetor es, a la manera de Hospers, pretender que el teórico de la identidad debe asegurar la verdad del bicondicional entre (iv) y (v). Pero esto nos parece inaceptable. Lo defendido por el teórico es la identidad del dolor D con el estado cerebral C y nada más. La diferencia entre (iv) y (v) es la misma que hay entre:

(x) Yo sé que usted es el padre de su hijo

(xi) Yo soy el padre de su hijo.

donde (x) es perfectamente plausible, mientras (xi) es (a menos que se admita algún caso análogo al de los siameses) imposible. El problema de (v) es el mismo que presenta (xi): un hijo no puede tener más que un padre, como un cierto estado mental no puede ser experimentado por más de una sola persona, ¡pero el correspondiente estado cerebral tampoco puede ser tenido por más de una persona! El teórico de la identidad no se ve obligado de ningún modo a mantener la verdad del bicondicional que está a la base de las argumentaciones de Feigl o Hospers, sino sólo el que hay entre oraciones del tipo de (viii) y (ix), para lo cual se deberá recurrir a la neurofisiología. Tal vez aquí el objetor quiera volver atrás y señalar que este no era el sentido relevante de “privacidad”, y que a pesar de Feigl y Hospers, lo que se quiere señalar es que un estado mental no es público, esto es, que no lo puede observar cualquiera. Pero éste fue el sentido descartado por Feigl y Hospers al relativizar que podamos observar en el cerebro el movimiento neuronal que es idéntico a un estado mental.

Resumiendo: si privacidad es que nadie excepto quien lo experimenta puede tener acceso a un estado mental, esto queda refutado al poder acceder el neurofisiólogo a la observación de la correspondiente zona del cerebro. Si privacidad significa que mi dolor no puede ser tenido por nadie más, esto queda refutado como característica distintiva de lo mental, ya que tampoco nadie puede tener mi propio estado cerebral, mientras sea mío.

De todos modos, y aún descartando este argumento, la tesis de la privacidad tampoco implica la falsedad de la teoría de la identidad. Aún aceptándola, este tendría otra salida: negar la publicidad de lo físico. Es decir, el teórico podrá adoptar una línea epistemológica que afirme que tampoco tenemos acceso directo a los sucesos físicos (por ejemplo el realismo representativo). En este caso, nuestro conocimiento de los objetos físicos será tan inferido como en el de el estado mental de una persona. para esta epistemología los objetos externos son entidades teóricas, y en nada diferirían de estados mentales que podemos conocer por inferencia. (26)

De todos modos, esta salida tiene el inconveniente de que nos obliga a adoptar una versión fisicalista (en el sentido de Feigl) de la teoría de la identidad.

IV.5. Las objeciones de la intencionalidad y la incorregibilidad.

La teoría de la identidad se vería en dificultades su pudiera demostrarse que mientras que un estado mental (que según la limitación impuesta en I.4. sólo podía ser un pensamiento o una creencia) es intencional, su correlato neural no lo es. Si a esto le agregamos el reconocido carácter intencional de tales estados y la afirmación de que por mucho que se examine el cerebro no se hallará el carácter intencional de las neuronas que se pretenden idénticas con una creencia, el problema queda planteado. (27) Pero veamos ahora qué sucede con la presente oración escrita en esta línea: "Juan es un excelente padre". Con sólo mirar esta oración no sabemos qué es lo que ella significa, ya que entre las propiedades tipográficas que ella posee no está, por ejemplo, la referencia a Juan. Nadie dejaría de ser materialista por reconocer esto. Lo mismo que sucede con las propiedades tipográficas sucede con las propiedades neurológicas. Así como el significado de las inscripciones tipográficas no es una propiedad inmaterial que éstas tengan, sino el lugar que ellas ocupan en un contexto lingüístico, las neuronas si fueran analizadas con absoluto deta-

lle y pudiera entenderse cada uno de sus movimientos, nos dirían aquello a lo que se refiere nuestra creencia:

“Decir que no podemos observar las propiedades intencionales observando al cerebro es igual que decir que no podemos ver una proposición cuando vemos un código maya; sencillamente no sabemos qué buscar, pues todavía no sabemos cómo relacionar lo que vemos con un sistema de símbolos.” (28)

El teórico de la identidad puede confiar entonces que el neurofisiólogo le muestre la intencionalidad en el marco de un sistema neuronal.

Veamos ahora qué sucede con la incorregibilidad. Para efectar a la teoría de la identidad esta característica debe poder aplicarse a un estado mental y no a su contraparte cerebral. Esto es, que yo no pueda equivocarme cuando digo que tengo un dolor D, pero sí cuando digo que tengo un estado neural N. Pero como ha señalado Smart, (29) si lo que se constituye en criterio es el informe que puede recibirse de un dolor o de un estado cerebral respectivamente, esto nos lleva a la necesaria distinción entre “informe sincero de dolor” e “informe no sincero de dolor”; esto es, no necesariamente todo informe de dolor es incorregible, sólo lo es un informe sincero. ¿Pero cuándo es sincero tal informe?. La respuesta es que lo será en tanto quien lo emita *crea* realmente tener tal dolor. El problema se transforma así en que la incorregibilidad de lo mental y la corre-gibilidad de lo físico será la diferencia entre las siguientes dos oraciones:

- (i) Juan cree realmente tener un dolor
- (ii) Juan cree realmente tener un estímulo en las fibras C.

donde la verdad de la primera oración no será en absoluto garantía de la verdad de la segunda. Pero nuevamente esto no deberá asombrarnos, ya que se trata de un contexto oblicuo. Con lo cual, reformulado convenientemente, el problema de la incorregibilidad no es más que un problema de conocimiento de ciertas propiedades del sentido de una expresión, y de desconocimiento (y podríamos agregar, de desconocimiento actual) de esas propiedades con respecto al sentido de la otra. (30)

CAPITULO V

TEORIA DE LA IDENTIDAD Y FUNCIONALISMO.

V.0. Sumario y observaciones generales

De acuerdo a lo señalado en la introducción con respecto a nuestra atención a los logros científicos, resulta interesante plantearse hasta qué punto ciertos avances en lo que suele llamarse ciencias cognitivas, y que constituye un campo donde confluyen la psicología del conocimiento, la inteligencia artificial, la lingüística computacional, etc., no tiene algo que decir con relación a nuestro problema. Y este interés se ve incrementado ya que ha aparecido en los últimos años una teoría de la mente que se ha desarrollado paralelamente al cognitivismo en psicología, y que ha dado en llamarse funcionalismo. Nosotros hemos considerado hasta aquí a la teoría de la identidad como un programa promisorio, pero si resulta que la vertiente cognitiva ocasionara problemas a nuestra teoría, nos veríamos en dificultades para seguir considerándola como progresiva.

En el presente capítulo expondremos sucintamente las ideas principales del funcionalismo (V.I.), para luego plantear algunas dificultades que esta teoría podría ocasionarle a la teoría de la identidad (V.2.). Por último, se adoptará una restricción a la teoría de la identidad, para que resulte compatible con el funcionalismo.

V.I. Funcionalismo

Si bien esta posición reconoce antecedentes filosóficos que se remontan a Aristóteles (en quien suele encontrarse ya un “marco conceptual” funcionalista (1)), esta teoría adquiere su forma actual, como ya fue

señalado, a partir de la psicología del conocimiento. Ahora bien, aparentemente, el dominio natural de la actual teorización psicológica parece ser cualquier sistema que sea capaz de procesar información. Esta circunstancia hace que esta posición considere que el problema que nos ocupa no tiene nada que ver con el carácter supuestamente especial de la experiencia humana subjetiva, sino que puede surgir en cualquier sistema computacional de cierta riqueza y complejidad. Y más precisamente, en cualquier sistema de computación capaz de decir algo acerca de su propia naturaleza. (2) Para esta afirmación, es central la distinción corriente que la ciencia de la computación traza entre soporte físico (*hardware*) y soporte lógico (*software*). A partir de ella puede sostener que lo que se suele llamar estados mentales no son más que estados del *software* humano, y que en principio cualquier clase de cosas físicamente distintas podría tener tal programación humana. Pero por otro lado, el funcionalismo intenta dar cuenta de cada particular mental en virtud del rol causal que tiene este particular mental en la totalidad de la “vida mental” del individuo que lo posea. Pero este rol causal no se asimila meramente a las disposiciones conductuales tal como sucede en el conductismo lógico. Es preciso definirlo a partir de su relación funcional con cada uno de los estados “internos” del programa. Esto se ve cuando se utiliza la noción de “Máquina de Turing” como el soporte capaz de tener estados mentales. Una Máquina de Turing es un mecanismo con un número finito de estados de programa. Estos estados de programa se definen en términos de las señales de entrada (*input*) y salida (*output*) grabadas en una cinta, y además de los otros estados del programa. Esto es, cada estado de programa se define funcionalmente a partir del rol que desempeña en la operación global de la máquina. En la Máquina de Turing se ejemplifican las dos ideas centrales del funcionalismo: que los estados mentales están interdefinidos, y que cualquier sistema capaz de tener tal programa puede tener estados mentales. En palabras de Fodor:

“Como el papel funcional de un estado depende de la relación del estado con los otros estados y con las entradas y salidas, (...) la Máquina de Turing recoge el ca-

rácter relacional de lo mental. Dado que la definición de un estado de programa no se refiere en ningún momento a la estructura física del sistema que ejecuta el programa, (...) la Máquina de Turing recoge también la idea de que la índole de un estado mental es independiente de su realización física concreta." (3)

V.2. El problema del "soporte físico".

Así planteado el funcionalismo parecería, que la idea de plantear el problema fuera del ámbito estrictamente humano, es decir la idea de que un estado mental puede tener cualquier soporte físico, puede ir en contra de la teoría de la identidad, ya que la tesis referente al cerebro como *locus* de los estados mentales era parte del "núcleo básico" expuesto en IV.1. Este problema del soporte físico puede ilustrarse claramente con un ejemplo de D. Lewis. (4) Sabemos que el dolor se relaciona por un lado con ciertas causas típicas tales como cortaduras, golpes, quemaduras, etc; por otro con ciertos efectos típicos como gritos, movimientos bruscos, etc., y finalmente por su relación con otros estados mentales como intenciones o creencias. También sabemos, y esto es señalado por la teoría de la identidad, que sentir un dolor es tener estimuladas ciertas fibras de nuestro sistema nervioso a las que llamamos fibras C. Ahora bien, el ejemplo de Lewis consiste, en la idea de la posibilidad de que exista un marciano que tenga un dolor, esto es que se encuentre en la misma trama causal de pinchazo - intención de dejar de sufrirlo - creencia de cómo hacer esto - ingestión de calmantes, por señalar un ejemplo. Pero supongamos que el marciano posee una constitución neurofisiológica diferente. Que en lugar de cerebro tiene una cavidad hidráulica (sin neuronas ni fibras C) que cuando se encuentra con un dolor se comporta abriendo y cerrando válvulas por las cuales pasa cierto líquido. Brevemente, su sentir dolor carece de los estados corporales que eran considerados por el teórico de la identidad como idénticos a un dolor. Pero a pesar de ello, seguramente nos parecerá razonable no negarle al marciano tener un estado mental como el dolor. Lo mismo sucede con una computadora que resuelve una ecuación matemática. Parecería que la contribución del funcionalismo es

que a una teoría de la mente no debe escapársele la posibilidad de explicar casos como estos. Por otra parte nuestra teoría no podría defenderse de esta dificultad apelando al carácter hipotético de la identidad en cuestión: si el marciano existiera, no habría manera de encontrar en él los correlatos neurales; y tampoco en las computadoras que efectivamente existen.

En alguna variante de funcionalismo, se le plantea a la teoría de la identidad una dificultad que en principio parece mucho más difícil de resolver. Y esta es que así como marcianos y computadoras pueden tener estados mentales, esto también se hace extensivo a espíritus incorpóreos. (5) ¿Si lo que importa es un estado funcional de un programa y no su soporte, por qué negar que tal estado pueda darse en un soporte incorpóreo?, sería la pregunta que un funcionalista podría hacerle a nuestro teórico. Caractericemos entonces en general el problema del soporte material: el hecho de que los estados funcionales puedan tener “realizaciones múltiples” implica que la teoría de la identidad deberá ser falsa si el funcionalismo es verdadero. (6) Veamos hasta qué punto esto es así.

V.3. Una teoría de la identidad restringida

Leemos que ante la dificultad antes planteada, el teórico de la identidad debe restringir el alcance de su teoría. Pero también creemos que esta restricción no implica ninguna modificación al núcleo de la teoría. Del hecho de que la identidad que se defiende no es necesaria, se sigue que el término “dolor” puede tener distintos denotados en distintos mundos posibles. Podemos pensar que lo denotado por “dolor” en nuestro mundo es alguna excitación de las fibras C, mientras que en el mundo de los marcianos de Lewis sea el paso de algún líquido por la válvula X dentro de la cavidad craneana. A partir de esto podemos restringir la identidad del estado mental “dolor” con un determinado soporte físico al concepto de población. (7) Para una población dada será un dolor aquello que ocupa el lugar causal del dolor, esto es, aquello que se relacione con la serie

de estímulos, respuestas y estados internos del modo como fue señalado en V.2. Así, el paso de líquido por la válvula X, al ocupar el rol del dolor, será lo que se identificará con el dolor para la población marciana. Del mismo modo, para la población de computadoras, el paso de la información por tal o cual circuito será lo que es idéntico al pensamiento de la máquina en cuestión.

Con respecto al problema del espíritu inmaterial, lo primero será señalar que la dificultad se le plantea a quien lo postule. Deberá explicar cómo es posible que un *software* mental se dé en un *hardware* inmaterial (si es que esta última expresión no resulta en sí misma ya contradictoria). Pero supongamos que se nos pudiera dar esa explicación. En este caso, nuestra idea de población nos resuelve nuevamente el problema. El teórico de la identidad se comprometerá con un *hardware* neuronal para la población humana, y seguramente aceptará otros tipos de *hardware* para otras poblaciones. Y a partir de esto el teórico podrá señalar que, según lo visto en I.4., la tesis (ii) que afirmaba que sólo existen entidades corporales en lo relativo al problema mente-cuerpo (agregando ahora “humano”), no implica la tesis (i) de que sólo existen entidades materiales. El funcionalista que acepte a los espíritus inmateriales junto con una explicación neurofisiológica de los estados funcionales humanos, será uno de los que sostendrá la extraña posibilidad señalada en I.4.

Entonces, aún aceptando que el problema mente-cuerpo no se da especialmente en el caso de la experiencia humana, una teoría que explique tal experiencia puede ser perfectamente compatible con otra que intente explicar la naturaleza de los estados mentales en general. Volviendo al enunciado de la dificultad hecho en V.2., nuestra teoría puede ser verdadera aunque el funcionalismo también lo sea. Así, la teoría de la identidad mente-cuerpo humano podría ser considerada como una de las subteorías particulares de una teoría funcionalista, o por decirlo de otro modo, de una teoría más general que podríamos llamar de la identidad mente-rasgo físico que ocupe el lugar causal en la población que corresponda.

CONCLUSION

El programa de investigación que ofrece la teoría de la identidad debe a nuestro entender, desarrollarse a partir de la discusión concreta de los avances neurofisiológicos junto con el análisis de las distintas dificultades y objeciones filosóficas que puedan surgir. Creemos haber aportado en algo en el segundo de estos caminos. Esto, según entendemos, se ha realizado en tres etapas. La primera, intentando mostrar que la teoría rival por excelencia, esto es, el dualismo, tiene muchos problemas para mantenerse en pie. La segunda, examinando una serie de objeciones a la teoría, haciendo especial hincapié en aquellas en las que a nuestro juicio no estaban suficientemente refutadas en la literatura corriente: las relativas a la no espacialidad y a la privacidad de los estados mentales. La tercera, esbozando una vía de compatibilización entre las teorías que intentan recoger los resultados neurológicos y los cognitivos. No se ha pretendido en ninguno de los casos (especialmente en el último) ningún tipo de exhaustividad. Con respecto al primero de los caminos arriba señalados, nuestra evaluación deja las puertas abiertas para la discusión con ciertas tesis fuertemente emparentadas con la teoría de la identidad, como la del emergentismo, que pueden rivalizar con ella en temas tales como la teoría que se tenga acerca del cerebro. Con respecto al segundo, esta evaluación nos permite comenzar a abordar ciertos problemas como qué variante de teoría de la identidad es la más fecunda a partir de decisiones gnosológicas o semánticas estrechamente vinculadas a cada una de ellas.

NOTAS

Capítulo I

- (1) El análisis de la viabilidad de estos criterios se realizará recién en el cuarto capítulo. Aquí se presenta un esbozo de cada criterio, tomado de la literatura habitual sobre el tema. En este capítulo sólo se discuten someramente algunos problemas en I.3., en ocasión de exponer la intencionalidad y la incorregibilidad.
- (2) Las características de espacialidad-no espacialidad, y publicidad-privacidad (este último a veces bajo el rótulo objetividad-subjetividad) figuran en prácticamente todos los trabajos donde se mencionan los criterios de distinción. (cfr. RORTY, R. (1979), cap. I; HOSPERS, J. (1967), cap. VI; RABOSI, E. (1982); SHAFFER, J. (1965); SEARLE, J. (1984), cap. I; FERRATER MORA, J. (1979), cap. I.
- (3) Como se verá más adelante, aquí se mezclan la no espacialidad y la privacidad. Pero a pesar de este desliz de HOSPERS, puede mantenerse la no espacialidad como criterio separado.
- (4) HOSPERS, J. (1967), pág. 470.
- (5) Cfr. MEEHL, P.,
- (6) HOSPERS, J. (1967), pág. 472.
- (7) HOSPERS, J. (1967), pág. 473.
- (8) Cfr. por ejemplo, RORTY, R. (1979), pág. 30; y SHAFFER, J. (1965), pág. 338.
- (9) RORTY, R. (1979), pág. 31.
- (10) Cfr. RORTY, R. (1979), pág. 31/2.
- (11) Cfr. SIMPSON, T. (1985). Aquí se señalan algunas dificultades para definir el predicado "material".
- (12) Cfr. MAXWELL, G. (1978). El caso de Maxwell es especialmente interesante, ya que es además un defensor de la teoría de la identidad.
- (13) Cfr. MOULINES, U. (1977).

- (14) El uso de tal terminología se acostumbra en autores de corte cognitivista, como por ejemplo Fodor o Gardner.
- (15) Cfr., por ejemplo, WILSON, E. (1979), cap. IV y FERRATER MORA, (1979), cap. I.
- (16) Cfr. CAMPBELL, B. K. (1970), cap. VI.

Capítulo II

- (1) Se omiten, sin embargo, algunas posiciones poco usuales como el “superdualismo” atribuido a L. Wittgenstein (cfr. FERRATER MORA, (1979), pág. 42-43), el animismo atribuido por Bunge a Platón y San Agustín (cfr. BUNGE, (1980), pág. 26) o el “monismo anómalo” de D. Davidson. El “superdualismo” al pretender la absoluta independencia de lo mental y lo físico es una especie no teológica, y, por decirlo así, casual, de paralelismo. El animismo es un epifenomenismo invertido, donde la entidad sobrante es el cuerpo. El “monismo anómalo” por su parte, puede ser considerado como un tipo de teoría de la identidad (cfr. RABOSI, (1982)).
- (2) Puede utilizarse un rótulo más amplio de “interaccionismo” para designar toda teoría que sin negar significado a lo mental, pero no necesariamente admitiéndolo como sustancia, se ocupe de las relaciones entre ambos tipos de estados (por ejemplo el emergentismo de Bunge). En nuestro caso, el interaccionismo sólo se refiere a una clase de dualismo de sustancias.
- (3) Esta posición fue iniciada por DESCARTES (cfr. (1747), IV), y hoy es atribuida a K. Popper y autoatribuida por J. Eccles (cfr. POPPER-ECCLES, (1977); ECCLES, (1980)).
- (4) Esta posición fue elaborada la llamada “escolástica cartesiana”, cuya preocupación fundamental fue justamente la relación entre el alma y el cuerpo. Sus primeros defensores fueron Cordemoy y La Forge, y su expositor más célebre MALENBRANCHE (cfr. *La recherche de la vérité*, libro IV).
- (5) LEIBNIZ, G.W., *Verdades Primeras*, en OLAZO (ed.) (1982), pág. 343.

- (6) Esta posición es atribuible a Leibniz (cfr. por ejemplo, *Discurso de Metafísica*, § 33 y 34, *Verdades Primeras*). De todos modos un análisis más detallado de la posición de Leibniz puede dar argumentos para calificarlo de pampsiquista o idealista.
- (7) Algunos defensores del epifenomenismo han sido T. Huxley y W. Clifford. Para una reelaboración actual del epifenomenismo, cfr. CAMPBELL (1970), cap. 6.
- (8) El origen de esta doctrina se remonta a SPINOZA (cfr. *Ética*, I). En nuestro siglo, distintas variantes de esta teoría han sido sostenidas por W. JAMES, B. RUSSELL (cfr. *The analysis of mind*, cap. I), A. AYER (cfr. (1958), cap. VII), y P. STRAWSON (cfr. (1959)) entre otros.
- (9) No es fácil atribuir esta posición dentro del ámbito filosófico. A veces suele rotularse así a algunos miembros del Círculo de Viena, pero al aceptar la traducción de las expresiones que denotan fenómenos mentales a sus equivalentes expresiones acerca de fenómenos físicos, éstos parecen estar más cerca o bien del conductismo lógico, o bien de algún tipo de monismo neutral.
- (10) Esta teoría fue elaborada por G. RYLE (cfr. 1949). La definición que se indicó como prototípica puede sufrir variaciones según el tipo de tratamiento que se le dé a los predicados disposicionales (cfr. STEGMULLER, (1970), Cap. IV).
- (11) La versión inicial de esta teoría se debe a H. FEIGL (cfr. 1958). Otras versiones actuales son las de J. SMART, D. ARMSTRONG, G. MAXWELL y D. LEWIS, entre otros.
- (12) Esta doctrina es defendida por D. Bindra, M. BUNGE (cfr. 1980) y J. FERRATER MORA (cfr. (1979)).
- (13) El funcionalismo fue sostenido por H. PUTNAM (cfr. "Minds and Machines" "The nature of mental states" en (1975) y actualmente por J. FODOR (cfr. (1983)), D. DENNETT y S. SHOEMAKER, entre otros.
- (14) El monismo idealista es unánimemente atribuido (y en forma casi uná-

nime *solamente* atribuido) a G. Berkeley. Si bien es cierto que en general esta tesis se hace derivar de la tesis más amplia sobre el inmaterialismo, en algunos pasajes Berkeley se ocupa directamente del problema mente-cuerpo (cfr., por ejemplo, (1713), comienzos del segundo diálogo).

- (15) BERKELEY, G., (1710), parte I § 5.
- (16) HOSPERS, J., (1967), cap. VI.
- (17) SCHAFFER, J., (1965).
- (18) WILSON, E., (1979), cap. II.
- (19) cfr. BUNGE, M., (1980), cap. I.
- (20) cfr. RABOSSO, E., (1982).
- (21) cfr. CAMBELL, K., (1970), cap. II.
- (22) BUNGE, M., (1980), pág. 24.
- (23) SHAFFER, J., (1965), pág. 338.
- (24) Desde un punto de vista lingüístico, se podría haber tomado en primer lugar el criterio de asignación de su significatividad. Otro ejemplo podría ser, desde un punto de vista ontológico, clasificar en primer lugar a las teorías entre “comprometidas” y “no comprometidas”, dejando para la segunda clase las teorías neutrales y para la primera el resto.
- (25) Una clasificación más simple (como las del tipo A) pueden traer aparejado tomar la parte por el todo cuando se analiza una teoría. Por ejemplo, buena parte de las críticas de Bunge al dualismo, sólo alcanzan a versiones no causales (cfr. BUNGE, (1983), cap. I. §4).

Capítulo III

- (1) Tal vez es oportuno recordar que se entiende por dualismo una tesis ontológica que se compromete con la existencia de dos tipos de sustancias. No consideramos aquí una tesis mucho más moderada como el dualismo de propiedades, la que seguramente es compatible con buena parte de las teorías monistas de nuestra clasificación.
- (2) No se pretende, en este análisis, ninguna exhaustividad. Se dejan de

- lado, por ejemplo, argumentos de tipo religioso o teológico (cfr. ECCLES, J., (1980), Cap. X), o que apelan a experiencias extrasensoriales (cfr. SMITH - JONES, 1986, Cap. II), así como otros de más envergadura, pero que nos alejan de nuestro tema, como los relacionados a la identidad personal (cfr. SWIBURNE, (1984 b), Cap. II).
- (3) Tampoco se pretende exhaustividad en cuanto a este tipo de argumentos. De hecho, existen en la Sexta Meditación al menos tres argumentos relacionados pero distinguibles del que aquí se trata. De todos modos, el argumento aquí expuesto parece estar a la base de los otros.
 - (4) Es posible sostener que nuestra manera de pensar y de hablar acerca de cuestiones psicológicas van variando con el tiempo. De hecho, cuando se citan textos científicos como ejemplos de dualismo (cfr. por ejemplo ECCLES, J., (1980), págs. 197/108) en general no es lícito suponer en ellos aserciones ontológicas sobre una mente inmaterial, sino el uso de un lenguaje natural que es compatible con cualquier materialismo no eliminativo.
 - (5) En lo que respecta a los argumentos produalistas, en líneas generales, aunque con buenas diferencias, se sigue el planteo de SMITH, P., JONES, O., (1986), Cap. II y III.
 - (6) DESCARTES, R., (1637), pág. 62.
 - (7) DESCARTES, R., (1637), pág. 62.
 - (8) De todos modos, el monismo idealista puede presentar dos versiones, ambas presentes en la obra de BERKELEY; la primera, en la que la mente no es más que un haz de ideas no es compatible con (iii). La segunda (y por otra parte la "interpretación oficial"), en lo que hay una especie de dualismo mente-ideas, sí lo es (cfr. ARMSTRONG, D. M., (1960), Cap. VI y PITCHER, G., (1977), Cap. XI).
 - (9) cfr. MALCOLM, N., (1977).
 - (10) De todos modos, el argumento de Malcolm puede reformularse tornándolo en uno cuya conclusión sí implique al dualismo (cfr. SHOEMAKER, S., "On an argument for dualism", en (1984 a), pág. 293/

- 4). Pero igualmente esta modificación, que involucra una tesis esencialista presente en el sistema cartesiano, torna falsa la segunda premisa, como lo señala el mismo Shoemaker.
- (11) Esta objeción es, en realidad, sólo una de las que pueden plantearse al dualismo desde el punto de vista de la dificultad de individualización de una mente inmaterial (cfr. STRAWSON, P., (1959), Cap. III).
- (12) Cfr. CAMPBELL K., (1970), pág. 49.
- (13) POPPER, K., - ECCLES, J., (1977), pág. 407.
- (14) ECCLES, J., (1980), pág. 65.
- (15) Cfr. SMITH, JONES, (1986), Cap. IV.
- (16) Otras razones que permiten sortear esta dificultad pueden verse en DUCASSE, C., "In defense of dualism", in Hook (1960).
- (17) Cfr. BROAD, C.D., (1925), Cap. 3.
- (18) Otros ejemplos de causalidad sin transmisión de energía pueden encontrarse en SHAFFER, J., (1968), pág. 66/7.

Capítulo IV

- (1) Cfr. ARMSTRONG, D., (1968a), pág. 364
- (2) Cfr. PLACE, U. T., (1956), pág. 43/4.
- (3) Por supuesto que esto nada quiere decir con respecto a que estas tres características sean inseparables. Incluso hay formulaciones de la teoría de la identidad donde se sostiene algún rasgo sin los otros. (Por ejemplo, en WILSON (1979) Cap. IV, se sostiene que la identidad es a posteriori y sintética, pero es necesaria).
- (4) SMART agrega una precisión con respecto al hecho de tener todas las propiedades en común. Señala que aquí no se trata del "es" entendido como en la expresión "ese eminente científico es la misma persona que el niño que yo conocí". Se trata de una identidad estricta que excluye la identidad entendida como continuidad en el tiempo.
- (5) Cfr. por ejemplo WILSON (1979) Cap. III y la introducción del editor en BORST (ed.) (1970).
- (6) Cfr. PLACE U. T., (1956).

- (7) Cfr. FEIGL (1967).
- (8) FEIGL (1967), pág. 40.
- (9) Aquí usamos el término “mentalista” en el sentido señalado en la nota (14) del Cap. I.
- (10) Cfr. FEYERABEND, (1970).
- (11) Cfr. RORTY (1970).
- (12) Cfr. SMART (1963).
- (13) Cfr. el Postscript de FEIGL (1967).
- (14) HOSPERS (1967) pág. 495.
- (15) Cfr. SMART (1962).
- (16) Por otra parte, la no necesidad de tal identidad quedaba implícita si se admitía el argumento de Malcolm desarrollado en III.3.
- (17) HOSPERS (1967) pág. 498
- (18) SHAFFER, J., (1961), pág. 815.
- (19) SHAFFER, J., (1961), pág. 816.
- (20) Cfr. RORTY (1979), Cap. 2.
- (21) O al menos una teoría relacional, pero en la que el espacio sea tomado como primitivo.
- (22) Cfr. VAN FRAASEN (1970), Cap. VI. Aquí Van Fraasen desarrolla, a partir de una teoría causal del tiempo a la manera de Reichenbach Y Grünbaum, una teoría extendida al espacio tiempo sobre la base de la noción de “conectabilidad causal.”
- (23) HOSPERS (1967) pág. 499.
- (24) Cfr. RODRIGUEZ LARRETA - DORFMAN (1987).
- (25) Cfr. por ejemplo, FEIGL (1967).
- (26) Cfr. RODRIGUEZ LARRETA (1985).
- (27) Seguiremos aquí la contraobjeción desarrollada por RORTY (cfr. (1979) Cap. I. Otra contraobjeción a la intencionalidad puede encontrarse en LEWIS (1966).
- (28) RORTY (1979), pág. 33.
- (29) Cfr. SMART (1970).
- (30) Otro tratamiento de la incorregibilidad es el adoptado por RORTY a

propósito del experimento-ficción señalado en la nota (20) (cfr. (1979) Cap. II).

Capítulo V

- (1) Para una reconstrucción del funcionalismo aristotélico que sirva de base al funcionalismo actual, ver SMITH - JONES (1986) Cap. VI.
- (2) Cfr. PUTNAM, "Minds and Machines" en (1975)
- (3) FODOR, J., (1982), pág. 68.
- (4) Cfr. LEWIS (1978). en este artículo Lewis se propone mostrar que un dolor no está indisolublemente ligado ni con el rol causal ni con su soporte físico.
- (5) Esta conclusión está sugerida en PUTNAM, "The mental life of some machines" en (1975), e implícita en FODOR (1982).
- (6) Cfr. FODOR (1982)
- (7) Este concepto es utilizado por LEWIS (1978). De todos modos, conviene señalar que presenta una serie de dificultades que comienzan por su propia definición (cfr. SHOEMAKER "Some varieties of functionalism" en (1984a)).

BIBLIOGRAFIA

- ARMSTRONG, D. (1960), *La percepción y el mundo físico*, trad. P. García Ferreiro, Madrid, 1966.
- ARMSTRONG, D. (1980 a), *A materialist theory of mind*, London.
- ARMSTRONG, D. (1968 b), "The nature of mind", in BORST (1970).
- AYER, A. (1958), *Lenguaje, verdad y lógica*, trad. R. Resta, Buenos Aires, 1971.
- BERKELEY, G. (1710), *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*, trad. C. Cogolludo Mansilla, Madrid, 1982.
- BERKELEY, G. (1713), *Tres diálogos entre Hylas y Philonous*, trad. M. Sature, Barcelona, 1983.
- BORST, C. (ed) (1970), *The mind-brain identity theory*, London.
- BROAD, C. (1925), *Mind and his place in nature*, London.
- BUNGE, M. (1980), *El problema mente-cerebro*, trad. B. García Noriega, Madrid, 1985.
- CAMPBELL, K. (1970), *Body and mind*, London.
- DESCARTES, R. (1637), *Discurso del método*, trad. M. García Morente, México, 1982.
- DESCARTES, R. (1647) *Meditaciones Metafísicas*, trad. M. García Morente, México, 1982.
- ECCLES, J. (1980), *La psique humana*, trad. C. García Trevijano, Madrid, 1986.
- FEIGL, H. (1967), *The "mental" and the "Physical": The Essay and a Postscript*, Minneapolis.
- FERRATER MORA, J. (1979), *De la materia a la razón*, Madrid.
- FEYERABEND, P. (1970), "Materialism and the mind-body problem" in Borst (1970).
- FODOR, J. (1981), "El problema cuerpo-mente", *Investigación y ciencia*, N^o 54.

- FODOR, J. (1983), *The modularity of mind*, Massachussetts.
- HOOK, S. (1960), *Dimensions of mind*, New York.
- HOSPERS, J. (1967), *Introducción al análisis filosófico*, trad. J. Armero San José, Madrid, 1976.
- LAKATOS, I. (1970), "La falsación y la metodología de los programas de investigación científica", trad. J. Zapatero, Madrid, 1983.
- LEWIS, D. (1966), "An Argument for the identity theory", in *The journal of Philosophy*, vol. LXIII, N° 6.
- LEWIS, D. (1978), "Mad pain and martian pain", in Block (ed), *Readings in the Philosophy of Psychology*, vol. I, Cambridge, 1980.
- MALCOLM, N. (1977), "Descartes proof that he is esentially a non material thing" in *Thought and knowledge*, Nueva York, 1977.
- MAXWELL, G. (1977), "Scientifics results and the mind - brain issues: some after thoughts", in GLOBUS, G. (ed), *Consciousness and the brain*, London, 1977.
- MAXWELL, G. (1978), "Rigid designators and mind-brain identity" in *Minnessotta Studies in Philosophy of Science*, vol. IX.
- MEEHL, P. (1966), "The compleat autocerebroscopist: A thought experiment on Professor Feigl's mind-body identity thesis" in FEYERABEND, P. - MAXWELL, G. (eds.), *Mind, matter and method*, Minneapolis, 1966.
- MOULINES, U. (1977), "Por qué no soy materialista" en ESQUIVEL, J. (ed.), *La polémica del materialismo*, Madrid, 1982.
- OLAZO, E. (ed.) (1982), *Leibniz. Escritos filosóficos*, Bs. As.
- PITCHER, G. (1971), *A theory of perception*, New Jersey.
- PITCHER, G. (1977), *Berkeley*, trad. J. Robles García, México, 1983.
- PLACE, U.T. (1956), "Is consciousness a brain processes?" in BORST (1970).
- POPPER, K. - ECCLES, J. (1977), *El yo y su cerebro*, trad. C. Solís Santos, Barcelona, 1980.
- PUTNAM, H. (1975), *Mind, language and reality*, Cambridge.
- RABOSI, E. (1982), "La mente, el cuerpo y la concepción freudiana de lo

- psíquico”, *Acta Psiquiat. Psicol. Amer. Lat.*, vol. 28, 1982.
- RODRIGUEZ LARRETA, J. (1985), “El problema de la justificación en el realismo representativo”, *Análisis Filosófico*, vol. V, Nº 1.
- RODRIGUEZ LARRETA, J. - DORFMAN, B. (1987), “Sobre la privacidad de los estados de conciencia”, en *Análisis Filosófico*, vol. VII, Nº 2.
- RORTY, R. (1970), “Mind-body identity, privacy and categories.” in BORST (1970).
- RORTY, R. (1979), *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, trad. J. Fernández Zulaica, Madrid, 1983.
- RYLE, G. (1949), *El concepto de lo mental*, trad. E. Rabossi, Buenos Aires, 1967.
- SEARLE, J. (1984), *Mentes, cerebros y máquinas*, trad. C. Valdés, Madrid, 1985.
- SHAFFER, J. (1961), “Could mental states be brain processes?” in *The Journal of Philosophy*, vol LVII, Nº 26.
- SHAFFER, J. (1965), “Mind-body problem” in EDWARDS (ed.) *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. 5. pág. 338.
- SHAFFER, J. (1968), *Philosophy of mind*, New Jersey.
- SHOEMAKER, S. (1984 a), *Identity, cause and mind*, Cambridge.
- SHOEMAKER, S. - SWIBURNE, R. (1984 b), *Personal identity*, Oxford.
- SIMPSON, T. M. (1985), “El fantasma en la máquina: Notas sobre dualismo y materialismo”, en *Análisis Filosófico*, vol. V, Nº 2.
- SMART, J. (1962), “Sensations and brain processes”, in BORST (1970)
- SMART, J. (1963), “Materialism” in BORST (1970).
- SMART, J. (1970), “Brain processes and incorrigibility” in BORST (1970).
- SMITH, P. - JONES, O. (1986), *The philosophy of mind*, Cambridge.
- STEGMÜLLER, W. (1970), *Teoría y Experiencia*, trad. U. Moulines, Barcelona, 1979.
- STRAWSON, P. (1959), *Individuals*, London.
- VALDES, M. (1980), “Funcionalismo y fisicalismo” en *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. VI, Nº 3.
- VAN FRAASSEN, B. (1970), *Introducción a la filosofía del tiempo y del es-*



pacio, trad. J. Goicoechea, Barcelona, 1978.
WILSON, E. (1979), *Lo mental como físico*, trad. A. Guará, México, 1985.