

El estado de la cuestión

El problema mente-cerebro: Esbozo del estado de la cuestión

Juan José García Norro

Delimitado el problema mente-cerebro como específicamente moderno, diverso del de las relaciones cuerpo-alma, el autor realiza una fenomenología del darse de lo físico y de lo mental como pórtico necesario para indagar el tipo de relaciones que cabe concebir entre esos dos ámbitos fenoménicos. El recorrido de las diversas teorías se hace agrupándolas en dos enfoques generales: las teorías dualistas y las teorías monistas. A la exposición de cada una se acompañan las objeciones principales que cabe alzar contra ellas. Al final del recorrido, el autor ofrece un argumento contra el materialismo monista, que, sin ser definitivo, parece abonar la mayor plausibilidad de la hipótesis dualista.

1. Planteamiento del problema

Cabría pensar que la cuestión, que en la bibliografía filosófica contemporánea se suele conocer bajo la rúbrica del problema mente-cerebro, no es otro que la venerable discusión que, hasta hace poco, se denominaba el problema alma-cuerpo¹. Se diría que es como si la filosofía actual sintiera cierto rubor en volver a interesarse por temas añejos, por emprender, con vigor y esperanzas nuevos, investigaciones a las que no se les puede regatear el calificativo de ontológicas. Un atinado cambio de nomenclatura podría permitirnos vacar de nuevo a estas meditaciones de siempre sin que pese en nuestra conciencia el haber renunciado a los logros de nuestra dichosa época postmetafísica. Estaríamos ante un caso más de la omniabarcante ley

¹ En Rosenthal (1991) cabe encontrar una recopilación muy interesante de la discusión actual sobre el problema que nos ocupa así como una cuidada bibliografía.

que rige buena parte de los asuntos humanos y que nos impulsa a modificar los nombres de las cosas para que no cambie felizmente nada más.

Sin embargo, en este caso del que nos ocupamos, cuando hablamos de la controversia mente-cerebro, no haríamos posiblemente justicia si creyésemos que se trata de un problema de siempre revestido de una nueva terminología. La cuestión mente-cerebro, que se discute por doquier en nuestros días por filósofos situados en muy distintas posiciones, no es en modo alguno asimilable a las reflexiones que leemos en el *De Anima* aristotélico y en su larga lista de comentarios explícitos o implícitos². Se trata, más bien, de una cuestión típicamente moderna, que se inicia en los albores del siglo XVII con Descartes y su doctrina de las dos sustancias finitas y de su posible comunicación. Naturalmente, en nuestros días, se reflexiona sobre este problema cartesiano con nuevas (o, quizá sería mejor decir, sólo remodeladas) técnicas filosóficas, en concreto, las descripciones fenomenológicas y los análisis lingüísticos.

Muy pocos niegan que el problema mente-cuerpo sea una de las cuestiones más capitales de la metafísica, y también de las más intrincadas de todas ellas³. Por el lugar central que ocupa en una doctrina metafísica completa y por su hondísima dificultad puede emparejarse con el problema de la relación entre lo particular y lo universal (con el que guarda una relación más estrecha de la que cabría sospechar a primera vista). En ambos casos, se trata de dar razón de dos tipos de entidades radicalmente distintas, al menos aparentemente, entre las que se abre un abismo ontológico que parece infranqueable. En pocas palabras, el problema mente-cerebro consiste en articular una concepción de la mente y del cuerpo que sea compatible tanto con las intuiciones del hombre corriente como con las concepciones científicas vigentes.

La respuesta que se ofrezca a este problema no puede por menos de dejar de repercutir en la concepción que se tenga del propio hombre. El lugar privilegiado que se ha pensado que ocupa el ser humano entre los demás seres, su diferencia esencial con las bestias, la posesión de conciencia de sí mismo, su capacidad de captar los universales y de poder hacer, así, ciencia, la facultad de utilizar un lenguaje y la de actuar libremente, por lo que

² Un pequeño atisbo de por qué decimos esto se encuentra en el hecho innegable de que, para Aristóteles la ψυχή estaba indisolublemente ligada al cuerpo y con ello todos sus actos psíquicos (percepciones, tendencias) tenían un carácter mucho más somático de lo que se consideró en la ontología cartesiana, de la que hemos heredado el planteamiento del problema mente-cerebro. Para un aristotélico, extracorpóreo es exclusivamente el νοῦς. En cambio, Descartes, unió, en un mismo género, las sensaciones y los sentimientos inferiores, como el dolor y el placer, el miedo, etc., con los procesos mentales superiores, como la aprehensión de verdades eternas o las voliciones. No fue éste el único giro que Descartes dio al problema del que nos ocupamos, pero no nos es posible adentrarnos más en este asunto. Véase, sobre todo ello, Matson (1966).

³ Quienes lo niegan es porque creen que estamos, una vez más, ante un pseudoproblema, o bien porque carece de solución o bien porque se trata de una dificultad creada por confusiones lingüísticas.

se hace merecedor de atributos morales, lo que le otorga dignidad y no precio, la posibilidad de la persistencia tras la muerte corporal, etc. son cuestiones que constituyen la visión que tenemos de nosotros mismos y que dependen intrínsecamente de la solución que se acepte en el problema mente-cuerpo.

Cualquier acercamiento que se pretenda al problema de la relación entre la mente y el cuerpo pasa, necesariamente, por alcanzar un concepto cabal de la mente y también del cuerpo. Son numerosos los sentidos en que se ha empleado en filosofía el término «mente», dando lugar, en cada caso, a diferentes formas de enfocar el problema mente-cerebro. Descartes usó el término «mente», *esprit*, *mens*, para designar aquello que posee propiedades o estados psíquicos, o sea, aquella cosa o substancia concreta, que piensa, que cree, que desea,... En este sentido, mente equivale a yo; y el problema mente-cerebro, adopta, en esta acepción de mente, la forma de cuál es la relación entre una persona y su cuerpo, entre mí y mi cuerpo.

En un segundo sentido, con la palabra «mente» se puede designar el conjunto de propiedades o estados mentales que uno tiene. El problema mente-cuerpo toma, entonces, la siguiente forma: ¿Es idéntica cada propiedad o estado mental a una propiedad o conjunto de propiedades físicas? Si la respuesta es no, surge una nueva cuestión: ¿depende cada propiedad o estado mental de una propiedad o de un conjunto de propiedades físicas? ¿De qué tipo de dependencia se trata? En este planteamiento, como se ve, no se da el paso posterior de buscar el portador de las propiedades mentales, si las hubiera, sino que solamente se detiene en caracterizarlas y en distinguirlas, si fuera posible, de las físicas. Sin duda, es éste el planteamiento que mayoritariamente se halla en los autores coetáneos y el que adoptaremos en lo que sigue casi de forma exclusiva.

En suma, como vemos, la mente es, de existir, o bien una cosa, una sustancia, diríamos, postulada para explicar los estados y los procesos mentales, o quizá el nombre que se da al conjunto de todos ellos, precisen o no de un portador. En definitiva, en ambos casos, se llega a pensar en la mente porque antes se han considerados los procesos mentales. Por tanto, mejor que reflexionar sin más sobre la naturaleza de la mente, parece más natural adentrarnos en el problema que nos ocupa a partir de los procesos y estados psíquicos, que, por otra parte, parecen, a primera vista, más accesibles. Exactamente lo mismo tendríamos que decir del cuerpo y de lo corporal, si no estuviéramos imbuidos por el prejuicio de que la noción de cuerpo es totalmente clara.

2. Bosquejo de una descripción fenomenológica de lo físico y de lo mental.

Dentro de nuestro vocabulario más corriente tenemos infinidad de términos para designar cosas y procesos físicos y otro acervo de palabras, menor, sin duda, pero aún inmenso, para nombrar cosas o procesos mentales. Na-

die se azora ante la tarea de separar lo mental de lo físico, salvo en algunos casos fronterizos. Es una tarea que hasta un niño que se haya familiarizado recientemente con el lenguaje es capaz de llevar a cabo. Ésta es una observación innegable y es el dato que nos permitirá iniciar nuestra investigación. ¿Qué tiene en común todo aquello que en la vida cotidiana llamamos corporal o físico y que nos permite diferenciarlo de lo que consideramos que es mental? Es importante recalcar lo que cabe obtener de la investigación que estamos a punto de comenzar y aquello que no podemos aspirar a alcanzar. No pretendemos más que terminar diciendo que todo lo físico *aparece* ante nosotros como dotado de, digamos, tres características, *a*, *b* y *c*, mientras que lo psíquico carece de estas características o posee sus opuestas, y viceversa. ¿Se ha dicho con ello que, *en realidad*, hay algo físico como distinto de algo mental? No necesariamente. Distinguimos entre apariencia y realidad. En el plano de lo aparente se encuentra todo aquello que se presenta de forma inmediata, es lo presente en cuanto tal. El ámbito de lo real está poblado de todo aquello que no se nos presenta de forma inmediata, de lo que no es presente para nosotros propiamente hablando, pero con lo que contamos (de cierta manera se nos da también, es, cabría decir, com-presente). La esfera de lo real está constituida por aquello que es pensado o supuesto. La mesa en la que me apoyo para escribir podría ser un ejemplo de algo real, la apariencia de la mesa, o sea, el escorzo visual, que ahora que me he apartado un poco de ella, tengo de la mesa, en el que no se me da, junto a otras muchas partes supuestas o pensadas de la mesa, el reverso de su tablero, es la mesa aparente, la mesa fenoménica. Por razones que habría que investigar hondamente, la mesa aparente, la que se me da de forma inmediata, no la tenemos como real; la mesa real, la que de verdad existe, creemos, es la otra, la que suponemos que existe. Y digo suponemos porque, como hemos indicado antes, no se nos da esa mesa de forma inmediata, directa, sino sólo en virtud de una teoría, burda o refinada, de la que somos plenamente conscientes o, lo que es más común, que actúa en nosotros sin que reparemos en que contamos con ella, de puro consabida que nos resulta; una teoría extraída del conjunto de percepciones que he tenido de la mesa y de otros conocimientos, que me dicen que la mesa es algo más –y quizá algo distinto, incluso totalmente distinto– de lo que estoy observando.

Por tanto, decir que lo físico se me aparece, como distinto de lo mental, por tres o cuatro características, no es *afirmar que realmente* lo físico se distinga de lo mental por esas notas, ni siquiera que se distinga sin más. En el plano real, podría no darse distinción alguna entre lo que en el plano aparente se nos aparece como distinto, como físico y psíquico.

Uno de los pensadores que a finales del siglo pasado se esforzó por llevar a cabo la distinción entre lo mental y lo corpóreo, a fin de poder refundar sobre bases más sólidas la psicología, Franz Brentano, titula el capítulo en que emprende esta investigación «De la distinción entre los fenómenos psíquicos y los físicos». Con ello se indica, entre otras cosas, que no hace-

mos *todavía* teoría; no hablamos de lo que realmente hay, sino sólo de lo que se nos muestra, de lo que nos aparece. No queda otro remedio, para lograr después tratar de lo real, que partir de lo aparente. Las apariencias constituyen la única vía de acceso a lo real de la que se dispone. Las ciencias y la filosofía se esfuerzan por separar lo aparente de lo real, pero esta tarea, que es el núcleo de la labor del hombre de ciencia, exige otra previa, humilde quizá, pero indispensable, que consiste en aclararnos cuáles son las apariencias de las que partimos.

No se crea, sin embargo, que, puesto que vamos a tratar por ahora de lo aparente, estamos enfrascados en una investigación sencilla. Parece que nada hay más fácil que hablar de lo que se nos muestra de manera inmediata, que describir las apariencias. Pero, en realidad, esta labor resulta muy difícil; y no lo es únicamente porque, al describir, tenemos que poner en un lenguaje, y, por tanto, conceptualizar lo que nos es presente, intuitivo, sino también porque nuestros ojos no están acostumbrados a las apariencias, no ven lo que está ahí, sino lo que creemos o suponemos que está ahí. La interferencias de lo real (entendido en el sentido de lo que suponemos o pensamos que es real) con lo aparente son continuas. Hemos de esforzarnos, pues, por alcanzar una descripción leal de lo que se nos muestra, purgada de todo elemento no aparente. Describir lo que vemos, no lo que creemos que hay. Eso es lo que pretende la presente distinción fenomenológica entre lo físico y lo mental.

2.1. Primera distinción fenomenológica entre lo físico y lo mental: lo físico es espacial; lo mental, no

Todos los fenómenos que llamamos mentales aparecen con la propiedad de la espacialidad. Esto quiere decir, en primer lugar, que son *extensos*, se extienden en el espacio de tres dimensiones o, al menos, en dos de ellas, llenándolo parcialmente. En segundo lugar, la espacialidad, implica una localización en el espacio. Al ocupar algo un espacio, se encuentra en un aquí o en un allí, queda fijado por unas coordenadas espaciales; por ello, de un proceso físico podemos decir siempre que ocurre en un determinado lugar. En tercer lugar, al ocupar ambos un espacio, dos cosas o procesos físicos guardan entre sí relaciones espaciales, como puede ser: estar yuxtapuestos o separados, estar cerca o lejos, estar a la derecha o a la izquierda, desde un cierto punto de vista. Por último, la espacialidad lleva consigo que lo físico consta necesariamente de partes distintas (existentes a la vez en diferentes lugares) y, por ende, separables, en principio.

Es notable observar que la característica de la espacialidad no es exclusiva de los fenómenos físicos, sino que la aplicamos asimismo a las «realidades» físicas. En nuestra concepción más usual, denominamos físico a aquello a lo que le atribuimos la extensión. Y esto no es válido exclusivamente para el nivel macroscópico, sino que sigue vigente en el nivel microscópico

-y, por tanto, no fenoménico-. Pese a las innumerables diferencias que tienen respecto de las cosas que habitualmente tenemos por físicas, las partículas últimas en las que pensamos como constituyentes últimos de la materia poseen también espacialidad. Si no, no cabría entender expresiones utilizadas por los físicos como partículas mayores y menores (no refiriéndose exclusivamente a la masa), distancia entre partículas, localización de una partícula elemental, velocidad de la partícula, etc.

Qué duda cabe, en cambio, que la espacialidad no puede aplicarse a los fenómenos mentales. Es absurdo hablar de un acto de querer o de una percepción extensa, o sea, localizada en algún lugar, o de un determinado tamaño, o dotada de una cierta figura. Una alegría no es de 3 cc ni tampoco esférica o piramidal. Decir que la alegría -es decir, el acto de alegrarse- está en mí, no es localizarlo en el espacio, pues ese yo dentro del cual colocamos la alegría a su vez no aparece como espacial; es, simplemente, una manera metafórica de hablar, que indica que el fenómeno de sentirme alegre no está en ningún sitio, en verdad⁴.

Existen otras muchas propiedades que pueden presentar los fenómenos físicos (cosas, procesos y estados), como color, peso, movimiento local, figura, dureza, etc. Otras cualidades de lo físico no son fenoménicas, sino sólo supuestas o pensadas, como cargas eléctricas y magnéticas, etc. Ciertamente, no todos los fenómenos físicos han de presentar estas propiedades y, por tanto, no son rasgos esenciales, que acompañan necesariamente a los fenómenos físicos, como es la espacialidad. Sin embargo, conviene citarlos porque, primero, son rasgos que ocurren a veces en lo físico y nunca en lo mental, y, segundo, porque todo lo físico presenta alguno de esos rasgos.

En este apartado nos hemos fijado sobre todo en una propiedad de los fenómenos físicos que no comparten los fenómenos mentales: la espacialidad. La hemos descrito, pero no hemos dicho nada positivo acerca de lo mental; nos hemos limitado a señalar que carecen de la propiedad característica de lo corporal que es la espacialidad. A partir de ahora nos fijaremos en características de lo mental de la que carece lo físico. Ni que decir tiene que asimismo hay características comunes a ambos fenómenos: la más clara es el carácter temporal de ambos. La temporalidad puede ser caracterizada de modo análogo a como hicimos con la espacialidad.

⁴ La objeción más obvia a este planteamiento consiste en poner de relieve la dificultad de entender qué es una propiedad o un estado no espacial. ¿Cómo es posible establecer una serie temporal de propiedades no espaciales? Esta serie se ha de establecer a partir de un marco fijo, permanente. ¿Puede constituir el yo o substancia pensante ese marco permanente? Y si ese fuera el caso, ¿podría ser esa substancia no espacial? Véase el segundo capítulo de Strawson (1959).

2.2. Segunda distinción fenomenológica entre lo físico y lo mental: Lo físico se conoce mediante la percepción externa; lo mental mediante la percepción interna

La diferencia a la que ahora nos queremos referir la expresó Brentano⁵ de esta forma:

«Otra propiedad común a todos los fenómenos psíquicos, es la de que éstos sólo son percibidos en la conciencia interna, mientras que la única percepción posible de los fenómenos físicos es la externa.

Alguien pudiera creer que en una definición semejante se ha dicho harto poco, pues lo natural parece más bien definir, a la inversa, el acto por el objeto, o sea la percepción interna, en oposición a cualquier otra, como percepción de los fenómenos psíquicos. Pero la percepción interna, prescindiendo de la singularidad de su objeto, tiene otra cosa que la distingue; a saber: aquella evidencia inmediata, infalible, que a ella sola le corresponde entre todos los modos de conocer objetos de experiencia. Cuando decimos, pues, que los fenómenos psíquicos son los aprehendidos por la percepción interna, queda dicho que su percepción tiene una evidencia inmediata.»

Parece que Brentano nos sugiere una diferencia extrínseca entre los fenómenos físicos y los mentales. No se trata ahora de señalar una cualidad que presenten dichos fenómenos, sino el diferente modo en que tomamos contacto cognoscitivo con ellos. Pero esta distinción lleva inexorablemente a una dificultad y es la de ponernos en la imperiosa necesidad de clarificar lo que se entiende por conciencia externa y conciencia interna. No valdría con decir que la conciencia externa es la que se obtiene mediante los sentidos externos, o mediante los cinco sentidos tradicionales o un conjunto de sentidos que enumerásemos. Y no valdría porque, en primer lugar, lo que tienen en común esos sentidos, lo que les hace merecedores de ser calificados de sentidos externos, es que me ponen delante o me hacen consciente de algo físico. De este modo, habría un círculo, puesto que describimos lo físico mediante la conciencia externa, es decir, la conciencia que obtenemos mediante los sentidos externos; y, a su vez, los sentidos externos son descritos mediante el carácter que muestran todos ellos y sólo ellos de darme a conocer lo físico. En segundo lugar, tampoco valdría la clarificación de la conciencia externa mediante los sentidos externos porque estamos introduciendo una teoría, un supuesto más o menos fundado, en la descripción de lo que se nos da. En este primer momento de nuestra investigación no cabe semejante intromisión. Distinguimos lo físico de lo mental sin necesidad de conocer la teoría de los sentidos corporales; es más, ésta teoría –como cual-

⁵ BRENTANO (1955), lib. II, cap. I, § 6.

quier otra— surge para explicar esos fenómenos, no los crea⁶.

Brentano, para evitar estas dificultades, ofrece una caracterización distinta de la conciencia interna frente a la externa. Nos dice que la interna posee evidencia inmediata, es infalible, a diferencia de cualquier otro modo de conocer objetos de experiencia. Y aquí estamos de nuevo a un paso de cometer un error de interpretación. No puede querer decir Brentano que cuando hago un juicio sobre algo externo cabe el error y que esa imposibilidad del error es insuperable por esencia (recuérdese Descartes), mientras que cuando me limito a juzgar que algo psíquico es de tal o de cuál manera no cabe error ninguno⁷. Tan infalible es el conocimiento de lo físico como de lo psíquico, en tanto que fenómenos. Tan inmediato es el conocimiento de lo uno como de lo otro, e incluso, apurándolo más, cabría decir que lo físico (en tanto que apariencia) se me da de forma más inmediata que lo mental. Ciertamente yo no puedo poner en duda que estoy pensando, por ejemplo, que tengo una percepción. Ahí no hay posibilidad de engaño, sin duda; pero tampoco cabe poner en duda que tengo la percepción de tal o cual cosa, digamos de un árbol⁸. Lo uno es tan seguro como lo otro. El objeto que se me da en la percepción (o el objeto del que soy consciente en cualquier otro acto mental) es indudable que se me da, es un fenómeno innegable; y un fenómeno físico, que no confundo con mi acto de verlo. Muy distinta es la cuestión de si existe realmente algo como lo que estoy viendo; si es verdadera la teoría o la suposición con la que cuento al vivir según la cual lo que percibo existe cuando no lo percibo y con características similares al objeto que percibo. Vemos, por tanto, que el diferente modo en que accedemos a los fenómenos mentales y a los fenómenos físicos no estriba en la infalibilidad del conocimiento de lo mental frente al falible conocimiento de lo físico. Dejando a un lado la interesantísima cuestión de qué quiso decir realmente Brentano, intentemos dar una caracterización válida de lo mental frente a lo físico basada en el distinto modo en que somos consciente de ello.

Y, ciertamente, hay una diferencia en cómo nuestra conciencia se dirige a lo físico y cómo se dirige a lo mental. Lo físico (naturalmente queremos decir el fenómeno físico) aparece en mi conciencia como algo que se le

⁶ Naturalmente esta última observación no ha de entenderse como si fuera imposible que una teoría, una creencia o un supuesto, produjera pseudofenómenos, pseudoapariencias. Como ya se señaló, ocurre, con frecuencia, precisamente lo contrario. La descripción fenomenológica ha de evitar tomar estos pseudofenómenos originados por las suposiciones en las que vive el sujeto como auténticos fenómenos.

⁷ Se trata de la célebre distinción cartesiana: «Ahora bien el error principal y más ordinario que puede encontrarse en ellos [en los juicios] es juzgar que las ideas [algo psíquico], que están en mí, son semejantes o conformes a cosas [algo físico], que están fuera de mí, porque es bien cierto que si considerase las ideas sólo como modos o maneras de mi pensamiento, sin quererlas referir a algo exterior, apenas podrían darme ocasión a errar.» (DESCARTES, *Meditaciones Metafísicas*, III, trad. García Morente, Madrid, 121970, p. 108.) Las interpolaciones entre corchetes son mías.

⁸ Quizá habría que decir de un plano visual de algo que parece un árbol.

opone, algo que está frente a ella. Así se me aparece la mesa en la que me apoyo al escribir. En cambio, lo mental, un acto de querer, de alegrarme, de dudar, no está frente a mí en la conciencia, al menos mientras lo estoy viendo, mientras lo ejerzo, sino, cabría decir, que se encuentra en la conciencia. No debemos, sin embargo, dejarnos engañar por la terminología. Para ser conscientes de nuestros actos mentales no necesitamos algo así como convertirlos en objeto de conciencia, percibirlos, aunque sea con una percepción diferente a la que tenemos de lo físico, ya que, en caso contrario, un simple acto implicaría una multiplicación infinita de actos; si para saber que estoy viendo la mesa, se requiere un nuevo acto de conciencia distinto del mero ver la mesa, se requeriría otro tercer acto para ser consciente de ese segundo acto y así sucesivamente (Brentano, 1874, II, III). Somos conscientes de los actos mentales en la medida en que los vivimos, en que los efectuamos. Es una conciencia radicalmente distinta de la conciencia en que se nos da algo físico o incluso un acto mental anterior que ahora no vivimos. Una conciencia lateral, consecutaria, desatendida, pero conciencia al fin. La descripción, en nuestro caso muy sumaria, sólo puede aludir algo que se experimenta, no da jamás a conocer lo que no se ha vivido.

Otro rasgo distintivo que muestra la conciencia de lo psíquico frente a la conciencia de lo físico se halla en que lo físico se me presenta siempre como siendo algo más de lo que me es estrictamente presente. Si hablamos de percepción visual, lo que veo se me ofrece como teniendo un reverso que, en cierto sentido, no veo, pero que se me da, es compresente; en definitiva, todo lo físico aparece como pudiendo presentarse desde múltiples ángulos. Un objeto visual se me da como no agotándose en la perspectiva en que lo observo. En otras palabras, ningún objeto (apariencia) física se me da enteramente, sino sólo por escorzos, sólo parcialmente. Nada de esto parece encontrarse en lo mental. El acto de querer entender esta intrincada cuestión se me presenta, diríamos, de una pieza, transparente, sin dejar nada tras de sí oculto. Naturalmente yo no sé todo sobre ese acto de querer mío concreto, puedo desconocer, por ejemplo, sus causas profundas, pero no hay en ese acto de querer propiamente dicho nada de lo que yo no sea consciente al vivirlo.

Una tercera característica, ligada a las dos anteriores, entre lo físico y a lo mental se encuentra en que lo mental aparece como teniendo que ser experimentado. Lo mental aparece como algo que existe vivido conscientemente por un sujeto. No sabemos muy bien qué querría decir un acto de querer o un estado de tristeza que no fuera vivido por nadie. El darse a la conciencia no parece que sea solamente una determinación extrínseca de lo mental, sino su íntima forma de ser, al menos, así se nos presenta en la descripción. A diferencia de lo mental, lo físico puede ser conocido o no, su darse a la conciencia no parece constituir elemento imprescindible de su esencia. Claro está que se podría aquí decir que cabe que lo físico sólo exista en la conciencia o sólo exista en la medida en que se es consciente de ello. Pero esa observación estaría fuera de lugar, puesto que, ciertamente,

realismo o idealismo son ya teorías que van más allá de la mera descripción que estamos intentando en este punto. Mas aunque así fuera, aunque la concepción idealista estuviera, en lo esencial, acertada, no dejaría por ello de ser cierto que lo físico se presenta como no requiriendo el darse a la conciencia para ser. Tampoco sería pertinente la objeción de que existen procesos mentales inconscientes, pues, de nuevo, salimos de la descripción para aposentarnos en la teoría.

2.3. Tercera distinción fenomenológica entre lo físico y lo mental: lo mental es privado; lo físico, no

En diversos sentidos se ha dicho que lo mental es privado mientras que lo físico es público. Uno de estos sentidos se refiere a la posesión. Un bien puede ser poseído a la vez por varias personas; en este sentido, que no es el jurídico, su posesión es pública, puesto que no es, estrictamente hablando, privada. En cambio, una percepción o un sentimiento, un proceso mental en general, parece que es esencialmente privado en tanto en cuanto que únicamente el sujeto que lo experimenta puede vivir ese mismo proceso mental. Cabe, naturalmente, que otros sujetos vivan otros actos psíquicos similares, e incluso iguales, pero jamás será el mismo acto, idéntico acto. Este primer sentido de privado no nos sirve para caracterizar lo mental frente a lo físico, pues cualquier acto físico que lleve a cabo un sujeto o cualquier estado físico en que esté un sujeto es igualmente privado. Así nadie más que yo puede ejercer mi digestión. Habrá dos o más digestiones similares, pero mi digestión es privadísima, nadie diferente de mí la puede ejecutar⁹.

Una segunda distinción entre lo público y lo privado se refiere a las cosas que son públicamente observables y a las que no lo son. Algo es público si puede ser observado, al menos en principio, por más de un sujeto. Algo es privado si es observable pero no es públicamente observable. De este modo, se suele decir que una experiencia mental sólo es conocida por el sujeto que la siente, mientras que un proceso físico como el movimiento de un cuerpo puede ser observado por varias personas. Ahora bien, ante esto cabe poner de relieve que, por una parte, dos personas nunca ven lo mismo, por ejemplo, un edificio, pues al ocupar diferentes lugares en el espacio, están orientadas respecto de él de forma distinta, y no ven la misma perspectiva. En consecuencia, ningún objeto físico es públicamente observable, al menos de forma simultánea. Si dijéramos, respecto de esto, que cabe seguir manteniendo que ambas personas *ven* el mismo edificio, pues lo que les es presente no es sólo el escorzo visual que tienen en este momento, sino el edificio entero que les es compresente, dado que cuentan con él, entonces cabría también aseverar que dos personas pueden ser conscientes

⁹ En Unger (1992) se pueden encontrar argumentos en favor de que lo mental se distinga de lo físico por ser privado en el sentido que acabamos de mencionar.

del mismo acto mental, pues ahora de lo que admitimos que tenemos conciencia no es de un dato inmediato de la conciencia, sino de un constructo, abstracto, en cierta manera, el edificio tal como es concebido, que bien puede ser concebido de forma idéntica por dos personas. Y es que, de la misma forma que un mismo sujeto que camina y posee diferentes escorzos visuales de un edificio, percibe, sin embargo el mismo edificio, así dos personas que tiene diferentes perspectivas de un edificio pueden percibir el mismo edificio. Por razones análogas, el acto mental en especie puede ser también percibido por dos personas a la vez. Por otra parte, el carácter privado de los actos mentales parece contradecir la omnipotencia de Dios, al impedirle, por esencia el conocimiento de algo concreto que ocurre en el mundo. Y repárese en la gravedad de esta objeción cuya fuerza no depende de la aceptación de un Dios al modo teísta, sino que la privacidad de lo mental implicaría la imposibilidad de un ser omnisciente.

Un tercer sentido de privado aplicado a los actos mentales indica el carácter incorregible que poseen. Mientras que aceptamos que podemos caer en un engaño –ilusión, alucinación– en nuestro conocimiento de lo físico, donde se acepta la dicotomía apariencia y realidad, no parece cobrar sentido la afirmación de que me engaño cuando experimento un acto mental. La consecuencia más importante que se deriva de lo anterior es que cada sujeto es la máxima autoridad respecto de los procesos mentales que experimenta y, por consiguiente, toda investigación psicológica debe contar con el informe de la persona investigada. Se trata ahora, en definitiva, de la misma distinción entre lo mental y lo físico que se mencionó anteriormente cuando se habló del diferente modo en que accedemos a lo mental y a lo físico.

No podemos dejar de mencionar un último sentido en que se habla de público y privado en relación con lo físico y lo mental. Se suele decir que lo mental es privado en la medida en que implica una cierta subjetividad. Dicho de otra manera, es posible conocerlo todo acerca de las propiedades físicas de algo y no saber cómo se encuentra. Para ver qué se quiere decir con ello, piénsese en la posibilidad de que uno mismo padeciera una extraña enfermedad que le produjese la inversión de ciertos pares de colores, de suerte que viese verde lo que los demás ven rojo y viceversa. Ciertamente, no habría forma de detectar dicha enfermedad, seríamos «normales» en la medida en que nos comportaríamos como los demás, pero nuestro mundo sería diferente. Dicho de otra forma, podemos describir el comportamiento de una persona frente a los colores, pero no podemos saber, al menos nosotros, los hombres, lo que siente esa persona cuando ve ciertos colores. Podemos describir todos los procesos cerebrales sin conocer cómo siente quien posee ese cerebro. Estamos aislados dentro de nosotros mismos, en una soledad radical, lo que nos impide imaginar cómo es el mundo de un murciélago o de un bebé (Nagel, 1974) y sólo nos permite sospechar –diciéndonos que será similar al nuestro– cómo es el mundo en el que vive una persona adulta.

2.4. Cuarta distinción fenomenológica entre lo físico y lo mental: lo mental es intencional; lo físico en modo alguno lo es

Fue de nuevo Brentano quien señaló la intencionalidad como rasgo peculiar de lo mental. Había, claro está, antecedentes históricos y tras el pensador austriaco no han faltado quienes hayan ahondado en la comprensión de la relación intencional, especialmente la fenomenología, pero también cierta corriente de filosofía analítica. Es superfluo indicar que «intencionalidad» quiere significar esa peculiar relación que se establece entre los actos mentales y sus respectivos objetos. Se trata de una relación similar, pero no idéntica, a la que se encuentra entre una oración o un signo cualquiera y su significado. En este caso cabe hablar de una intencionalidad secundaria.

Si bien es cierto que no todo lo mental mantiene una relación intencional con un objeto; así, cabe poner en duda el carácter intencional de los dolores, de ciertos estados de ansiedad, de cansancio, etc. y que, por tanto, la intencionalidad no es un rasgo de todo lo mental; sí parece indudable de que se trata de una característica que sólo posee lo mental, pues no se ve cómo lo físico puede ser intencional.

En el epígrafe 17 de la *Monadología* Leibniz propone un símil que nos puede ayudar a comprender la imposibilidad de que lo meramente físico sea intencional. Permítasenos citarlo:

«Es forzoso, además, confesar que la *percepción*, y lo que de ella depende, es *inexplicable por razones mecánicas*, es decir, por las figuras y los movimientos. Si se finge una máquina cuya estructura la haga pensar, sentir, tener percepción, podrá concebirse aumentada, conservando las mismas proporciones, de suerte que pueda entrarse en ella como en un molino. Supuesta tal máquina no hallaremos, si la visitamos por dentro, más que piezas empujándose unas a otras; pero nunca nada que explique una percepción.»

La máquina podrá comportarse igual que una persona consciente, podremos incluso confundirla con una persona consciente, pero nunca será consciente, asegura Leibniz. La intencionalidad, el darse cuenta de, no puede ser explicado mecánicamente. ¿Por qué no puede un proceso físico, por ejemplo, un proceso neuronal, ser intencional?¹⁰ Un inicio de respuesta puede encontrarse en esta observación que ofrece Rorty (1979). Aunque aceptásemos que a todas las personas a las que se les ocurre el pensamiento

¹⁰ Naturalmente afirmar que un proceso neuronal no puede ser intencional no implica que no sea gracias a un proceso neuronal que se tenga un acto intencional, es claro que pensamos gracias al cerebro, pero la pregunta encierra la sospecha de que no es el cerebro quien piensa. De la misma manera que andamos gracias a los pies, pero no son los pies quienes andan, pues en ese caso necesitaría de pies para andar. Véase *Fedón* 97 e ss.

«parece que va a llover esta tarde» con esas mismas palabras castellanas tuvieran exactamente los mismos procesos neuronales (lo que parece bastante implausible), no cabría aceptar de ninguna manera que todos a los que se les ocurriera ese pensamiento, todos los que tuvieran esa creencia que posee el mismo objeto intencional, tuviesen los mismos procesos neuronales, puesto que cabe expresar dicha creencia con otras palabras castellanas y también en otras lenguas. Y sería muy raro que quien pronuncia, interior o exteriormente, la afirmación «parece que va a llover esta tarde» tenga los mismos procesos cerebrales que quien expresa esa idea en catalán. De la misma manera que las propiedades tipográficas de una oración escrita no se confunden con su intencionalidad, con la propiedad que poseen de remitir a un significado, los rasgos físicos de un proceso neurológico no incluyen su intencionalidad¹¹.

3. Panorama de teorías en torno a lo mental y a lo físico

Después del examen que hemos efectuado de lo que parece que hay, nos urge dar un paso adelante e investigar qué es lo que hay realmente, pues bien pudiera ocurrir que encontrásemos argumentos que mostraran que lo que se nos da, aquello con lo que contamos en la vida cotidiana porque se nos aparece de forma inmediata, es, en el fondo, en realidad diferente de lo que aparentaba ser. Dejamos, pues, aquí la mera descripción de los fenómenos para adentrarnos en la elaboración de teorías que expliquen los datos inmediatos de la experiencia o, llegado el caso, los corrijan. Nos tendremos que limitar a la somera caracterización de las principales teorías acerca de lo mental y lo físico.

El criterio que seguiremos para enumerar las teorías parte de la principal distinción que es posible establecer entre ellas. En un primer apartado agrupamos todas aquellas teorías que aceptan la realidad de procesos y estados físicos y de procesos y estados mentales; son las teorías dualistas. En otro apartado recogemos los diversos monismos, o sea, las teorías que niegan realidad o bien a lo mental o bien a lo físico o bien a ambos, ya que aceptan exclusivamente una tercera clases de entidades que no son ni físicas ni mentales.

El siguiente cuadro recoge las teorías que vamos a mencionar, así como un esquema que peca de pueril, pero que creemos recoge de forma sucinta, de un modo gráfico, lo esencial de sus tesis. En ese esquema se ha adopta-

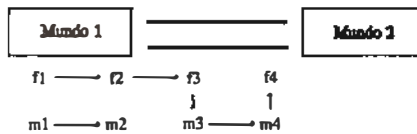
¹¹ Sentimos la necesidad de advertir que no movemos en un margen expositivo muy estrecho y que la frontera entre la descripción de lo que se da, que es lo que intentamos en este momento, y la teoría es lábil. Que los procesos físicos no muestren carácter intencional y que lo mental lo muestre –lo que nos parece evidente– no significa que, realmente, lo mental sea distinto de lo físico. La teoría puede corregir posteriormente los datos primitivos.

El problema mente-cerebro

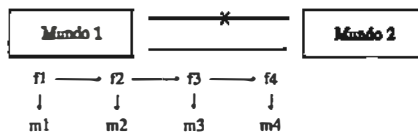
do la terminología de origen popperiano de denominar «mundo 1» a la totalidad de los procesos físicos, en el amplio sentido del término *físico*, que antes hemos tratado de delimitar, es decir, abarca bajo sí no sólo lo estrictamente físico, sino también lo químico, lo biológico, etc. Por «mundo 2» se entiende la totalidad de los procesos o estados que presentan las notas peculiares de lo mental, de acuerdo asimismo con la descripción bosquejada anteriormente.

Teorías dualistas sobre la relación entre los procesos físicos y los procesos mentales

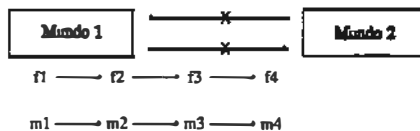
1. Interaccionismo:



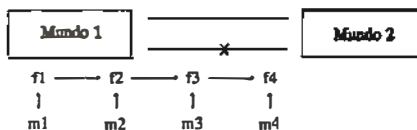
2. Epifenomenalismo:



3. Paralelismo y ocasionalismo:



4. Animismo hilozoísmo o pampsiquismo:



3.1. Primera teoría dualista: el interaccionismo

El interaccionismo es la doctrina dualista que primero se nos ocurre para explicar los datos que hemos descrito. Al fin y al cabo es una teoría que reconoce sin más la distinción efectuada entre lo mental y lo psíquico, admite la realidad de ambos tipos de procesos y estados, y, además, reconoce, lo que es otro dato más de nuestra experiencia, que existe una relación entre lo físico y lo mental de índole causal. Se diría, pues, que es la teoría del sentido común, aunque quienes emplean esta expresión lo suelen hacer de forma peyorativa, pues son muy numerosos los filósofos, y no digamos los hombres de ciencia, que consideran que la verdad nada tiene que ver jamás con lo que se ha convenido en llamar el sano entendimiento del hombre corriente, de tal manera que, en su opinión, habría que creer que la tarea de la ciencia y de la filosofía consiste siempre en desenmascarar las concepciones, la forma de ver el mundo, de la gente normal.

Vemos, pues, que lo peculiar del interaccionismo, lo que lo distingue de las restantes teorías dualistas, estriba en que acepta que ocurre una interacción causal entre ambos mundos. De acuerdo con el interaccionismo, algunos procesos físicos actúan causalmente sobre procesos mentales y viceversa. No cuesta encontrar tantos ejemplos de ello como queramos: el golpeteo de la yema de los dedos sobre el tablero de una mesa es un proceso físico que desencadena una serie de nuevos procesos físicos, fácilmente explicables (y, explicables significa, en este caso, no sólo predecibles): la propagación de las ondas sonoras, la vibración de la membrana del tímpano, el desplazamiento de los huesecillos del oído medio, el movimiento del líquido endolinfático de los conductos del oído interno que produce la estimulación de las células del órgano de Corti, el desencadenamiento de diferentes potenciales de acción que recorren el nervio coclear, una serie de cambios en la composición del medio externo e interno de algunas neuronas del cortex cerebral, etc. La explicación de todos los procesos descritos es tarea que afrontan, con diverso éxito, diferentes ciencias: la física, la fisiología, etc.; pero, de repente, posiblemente cuando se efectúa un determinado cambio fisiológico en la región temporal del cortex cerebral, el sujeto tiene una percepción auditiva; he aquí un ejemplo de un proceso físico que ha producido un proceso mental. La causación puede marchar también en sentido inverso. Experimento el acto de querer mirar por la ventana, que es un proceso que responde a las características de lo mental, y ocurre en mi cerebro un proceso físico que desencadena una compleja serie de nuevos procesos físicos, que los neurólogos intentan comprender, que tienen como resultado la contracción de las moléculas de actina y miosina de ciertos músculos que producen el movimiento de mi cuerpo. El acto de querer no es el único ejemplo de causación que marcha de lo mental a lo físico: las emociones –actos mentales, sin duda– producen también palpables efectos somáticos.

Como se ve, el interaccionismo es una teoría que parece explicar perfectamente el problema mente-cerebro, pues, sin duda alguna, se amolda a los datos que hemos descrito anteriormente. Sin embargo, aunque tiene adeptos y muy relevantes, su aceptación es, hoy día, minoritaria¹². Desde aquí y desde allá se le reprocha diversos defectos; la mayoría de los cuales son manifestaciones distintas de una objeción fundamental: el interaccionismo es una teoría incompatible con la visión científica que del universo predomina en nuestra época. ¿Cuál es esa incompatibilidad? En realidad, se han indicado varias.

En primer lugar, el interaccionismo parece chocar contra nuestra noción de acción causal. Ciertamente no resulta fácil explicar cuál es nuestra noción de causación. Pero tanto la noción común como la científica que tenemos de la relación de causalidad incluyen la necesidad del contacto entre la causa y el efecto. El mundo físico es concebido como un engranaje, en el que todo marcha mediante empujones, por empellones, se podría decir. Nos parece entender perfectamente por qué una bola de billar golpeada por otra o por el taco se pone en movimiento, pero la acción a distancia nos resulta incomprensible. Por esta razón, Newton jamás aceptó la gravitación universal como causa que explicase satisfactoriamente la máquina del mundo. Se dirá que la exigencia de contacto para la causación puede ser una exigencia de nuestra concepción vulgar de la causalidad, o de la física del siglo XVII y XVIII, pero no de la física actual. Y, sin embargo, aunque es indudable que el físico contemporáneo no concibe la interacción entre dos cuerpos como un empujón, no obstante, sigue exigiendo, para que se dé la acción causal, la necesidad del contacto, quizá no del cuerpo con el otro cuerpo, pero sí del campo (magnético, gravitatorio, eléctrico) que producen ambos cuerpos. La aparición inopinada de una nueva estrella en el sistema solar no influiría —se nos asegura— en los demás planetas más que al cabo de un tiempo, el necesario para que les alcanzasen las ondas lumínicas y las gravitatorias, que parecen avanzar a la par. He aquí, de nuevo, expresada de otra forma, la necesidad de contacto para que se produzca la interacción.

Es claro que este contacto no puede producirse entre lo mental y lo físico, por la sencilla razón de que lo mental no está, como decíamos antes, en ningún lugar. Una breve reflexión sobre el fenómeno que se denomina con frecuencia psicoquinesia o telequinesia, o sea, el movimiento de objetos a distancia por la fuerza de la mente, nos puede mostrar lo que aquí se pretende indicar. Lo extraño de la telequinesia no radica exclusivamente en su carácter inusitado si es que alguna vez se ha producido un fenómeno de ese tipo, sino también y sobre todo en que aparece como una excepción a la necesidad de contacto para producir un cambio de un estado físico. Por ello, como nuestra noción de causalidad lo impide, en el caso de que tuvie-

¹² Quizá el más conocido, entre nosotros, de los interaccionistas sea Popper (véase especialmente Popper y Eccles, 1977).

ra lugar un proceso semejante, a buen seguro que lo describiríamos echando mano a una especie de «ondas mentales» o de «energía», que intentaríamos, por otra parte, descubrir y medir por métodos físicos. Nos convenceríamos fácilmente de que estas «ondas» son la auténtica causa del movimiento del objeto. No habría, pues, propiamente dicho, movimiento a distancia. De nuevo, la necesidad de un contacto, más o menos refinado, para explicar un proceso físico, parece ocultar el verdadero problema y éste consiste en que auténticos fenómenos de telequinesia –y no sólo aparentes, como el anteriormente descrito– se producen, de acuerdo con el interaccionismo, continuamente. En efecto, el hecho cotidiano de mover mi brazo es un auténtico fenómeno de movimiento a distancia; mi mente, o un proceso mental mío, que no ocupa espacio y que, por ello, no está en ningún lugar, ha movido un objeto sin entrar en contacto con él. Si hemos de explicar esta relación causal mediante el contacto, no nos queda otro expediente que dotar de espacialidad al proceso psíquico, o sea, no admitir la existencia real de algo mental, de algo inespacial. El acto de querer, aparentemente es mental, se nos presenta con las características de lo psíquico, pero, en realidad, es un proceso físico.

Una segunda objeción de peso contra el interaccionismo consiste en señalar que la teoría interaccionista viola la ley de la clausura del mundo físico. Ha alcanzado la categoría de dogma de la ciencia la creencia de que el mundo físico, en el sentido amplio en que aquí usamos la expresión «físico», es un mundo cerrado, un ámbito de procesos y estados que no admiten influencias no físicas, procedentes de ámbitos diferentes. Esta convicción permite establecer la hipótesis determinista. Dejando a un lado la física cuántica y los problemas que puede plantear su concepción del azar objetivo, que sólo obligarían a una formulación más precisa de lo que vamos a decir aquí, el físico coetáneo nuestro cree con firmeza que conociendo el estado completo del universo en un momento dado, por ejemplo, ahora, podríamos conocer el estado del universo en cualquier momento del pasado o del futuro, con tal de que conociéramos todas las leyes físicas y el estado actual del mundo físico –amén de disponer de una impresionante capacidad de cálculo-. Esta es la hipótesis de Laplace, que enunció en la introducción a su *Teoría de las Probabilidades*. Esta suposición que vale del universo en su conjunto, sirve también respecto de un sistema aislado de él. Sin embargo, de ser verdadero el interaccionismo, el universo físico está abierto, con lo que resultan de todo punto imprevisibles los procesos que pueden ocurrir en él, pues cabe que ocurra un acontecimiento físico, en nuestro esquema anterior, el proceso f^3 , que no venga determinado inexorablemente por el acontecimiento o acontecimientos físicos anteriores, sino producido por algo no físico. En otras palabras, si lo mental, si lo no físico, causa cambios en lo físico, parece que se violan leyes tan básicas en la ciencia como la ley de la conservación de la masa y la energía y la conservación del momento.

3.2. Segunda teoría dualista: el epifenomenalismo

Movidos especialmente por esta segunda objeción, algunos pensadores han creído más convincente negar la relación causal de lo mental respecto de lo físico. Es la teoría que se suele conocer como *epifenomenalismo*. Para esta posición hay, en verdad, procesos y estados mentales y también estados y procesos físicos, pero si se nos pregunta qué hay realmente, qué es efectivamente real, se inclina, sin dudar, por lo físico, puesto que atribuye a lo mental una realidad de segundo orden, una naturaleza a caballo entre lo genuinamente real y lo sólo aparente. Según el epifenomenalismo, ciertos procesos del sistema nervioso central «segregan» productos mentales que no son meras apariencias, sino que existen ciertamente, pero con una existencia secundaria, derivada, pues carecen de uno de los rasgos típicos de lo real: su capacidad causal. Un epifenómeno es precisamente eso, algo que es producido por algún proceso, que le acompaña siempre, pero que no tiene virtualidad causal sobre él. El ruido que acompaña al golpeteo de la máquina de escribir mecánica, la sombra que sigue al cuerpo, la espuma que corona la ola son epifenómenos. Si la espuma fuera consciente diría: «qué trabajo me cuesta arrastrar esta ingente masa de agua hasta la orilla» y, sin embargo, sabemos que la ola avanzaría aunque no hubiera espuma. Como lo dijo Huxley: «La conciencia parece relacionarse con el mecanismo del cuerpo, simplemente como un subproducto de su funcionamiento, careciendo completamente de toda capacidad de modificar ese funcionamiento, del mismo modo que el sonido de la sirena de vapor acompaña al funcionamiento de la locomotora, careciendo de toda influencia sobre la máquina.»¹³ Para un epifenomenalista el mundo sería exactamente igual que es ahora si no hubiera conciencia. Estaría yo aquí sentado haciendo lo mismo que ahora, aunque ni yo ni nadie se daría cuenta de ello.

Varias objeciones cabe oponer al epifenomenalismo. Si la conciencia, si lo mental, no influye en el mundo físico, como parece exigir la ciencia, ¿por qué han surgido los procesos mentales en la historia del universo?, y ¿por qué siguen existiendo? Si aceptamos, era el caso de Huxley, la selección natural darwinista como explicación de la evolución, ¿cómo comprender que haya aparecido y que persista un rasgo tan complejo como la conciencia que no posee ningún valor de adaptación, dado que, *ex hipotesi* todo sería igual aunque no hubiera conciencia? De haber aparecido por azar, la selección natural se encargaría de eliminarlo por superfluo.

Otra objeción más grave radica en mostrar que el epifenomenalismo, si bien salva la segunda objeción que efectuábamos contra el interaccionismo, sucumbe bajo la primera; pues sigue admitiendo un tipo de acción causal

¹³ HUXLEY, T.H. *Method and Results. Collected Essays*. Volume I. London, Macmillan, 1898 (citado por Popper, 1977).

extraño, peculiar, difícil de explicar para la ciencia.

Nunca se recalcará bastante esta dificultad: el salto que se produce entre lo físico y lo mental. Salto que se observa en toda explicación neurológica. Tras cualquier detallado análisis del funcionamiento del sistema nervioso central aparece siempre una enigmática frase que refleja un salto incomprensible: entonces –señala el informe neurológico– cuando ocurre esto (algo físico, intersubjetivo, cuantificable, sometidos a las leyes de la físico-química) el sujeto percibe o siente dolor, etc. Es una lástima que los científicos actuales, por lo general, no sean conscientes del salto que se produce en su explicación en este punto, como lo eran los grandes precursores de la teoría corpuscular que dio lugar a la ciencia moderna. Por ejemplo, Locke o Descartes. Dice Locke textualmente en el epígrafe décimo de su opúsculo *Examen de la opinión del P. Malebranche*:

«Creo comprender las impresiones efectuadas en la retina por los rayos de luz y puede concebirse los movimientos que desde ahí continúan hasta el cerebro y estoy persuadido de que estos movimientos producen ideas en nuestras mentes pero de un modo incomprensible para mí. Sólo puedo resolver esto recurriendo a la voluntad divina, cuyas vías están más allá de nuestra comprensión.»

Es muy importante darse cuenta de que el inmenso cúmulo de conocimientos fisiológicos de que disponemos hoy o del que podamos disponer en épocas futuras, no nos sitúa en mejor posición que Locke para entender el salto de lo físico a lo mental.

3.3. Tercera posición dualista: el paralelismo y el ocasionalismo

Es esta dificultad, que no es sino el célebre problema de la comunicación de las dos sustancias, como se decía en el lenguaje del siglo XVII y XVIII, lo que llevó a grandes pensadores a la tercera de las posiciones dualistas posibles: el *ocasionalismo* y el *paralelismo*. Convencidos por la fuerza de la primera objeción contra el interaccionismo, la imposibilidad de una relación causal entre procesos tan heterogéneos como lo físico y lo mental, adujeron que no había entre ellos relación causal alguna. Se trata de dos mundos que marchan por sí solos sin interferirse mutuamente, lo que resultaría imposible. Ahora bien, como parece darse entre los fenómenos de ambos ámbitos una cierta correlación (ciertos procesos físicos se dan a la vez o inmediatamente después de ciertos procesos mentales y viceversa), es preciso intentar explicarla. La hipótesis aventurada y, en cierto modo, desesperada, que adoptaron algunos pensadores, Malebranche, quizá Leibniz, en el fondo también, aunque de otra forma, Berkeley, y otros, fue recurrir a la intervención divina. Era Dios quien causaba el acto mental o físico con oca-

El problema mente-cerebro

sión del correspondiente acto físico o psíquico o era Dios quien había previsto de antemano que ocurrieran simultáneamente en el tiempo determinados procesos mentales y físicos. Quizá no merezca la pena detenernos en la discusión de estas teorías, y, si han sido citadas aquí, no ha sido sólo para completar nuestro esquema, sino para que nos percatemos de la fuerza que tiene la primera objeción citada contra el interaccionismo: la dificultad de comprender cómo pueden interactuar entre sí dos mundos tan heterogéneos.

3.4. Cuarta teoría dualista: el animismo

Existe una cuarta y última teoría dualista posible¹⁴, que, aunque suene extraño de entrada, ha sido ampliamente defendida y todavía hoy lo es y en modo alguno puede decirse que sea una creencia propia y exclusiva de la mentalidad primitiva. Para el animismo, lo físico está animado por fuerzas no físicas, todo tiene alma, todos los seres son sintientes, aunque en grados muy diversos; de ahí que esta teoría también sea conocida como pampsiquismo y como hилозоísmo. De acuerdo con el animismo, lo mental es capaz de mover y, en general, de cambiar lo físico, pero no viceversa. De la misma manera que es difícil separar, en muchas ocasiones, a los autores epifenomenalistas de los materialistas, resulta asimismo dificultoso distinguir a veces los pensadores pampsiquistas de los fenomenalistas. Podríamos situar en un elenco de filósofos animistas a Leibniz, Boscovich, y a muchos idealistas del siglo pasado, Royce, Fechner y algunos de sus seguidores, como Lotze, etc.¹⁵

4. Teorías monistas

Bastante más difundidas en la filosofía contemporánea que las anteriores son las teorías monistas. Todo monismo presenta la ventaja de una mayor simplicidad. Un mundo enteramente físico o sólo mental es más sencillo que un universo en el que concurren procesos físicos y psíquicos. Además, al adoptar el monismo, ya no nos tenemos que preocupar de la relación entre ambos mundos. No obstante, el problema de todo monismo es que debe, por así decir, «salvar las apariencias». Al ser el monismo una teoría que

¹⁴ En verdad cabría una quinta posibilidad, lo que Bunge (1980) llama *autonomismo*. Existe lo mental y lo físico, pero falta toda relación interesante entre ellos. No hay relación causal, ni sincronismo, etc. Que yo sepa nadie ha defendido una teoría tan extravagante, aunque Bunge se la atribuye a Wittgenstein.

¹⁵ En Hartshorne (1962) y Waddington (1961) se pueden encontrar buenas exposiciones favorables al pampsiquismo. El interesante libro de Nagel (1979) también puede resultar útil.

niega que sea real lo que nos parece que es real, o bien los procesos físicos y o bien los mentales, ha de explicar por qué parece que hay lo que no hay. Son numerosísimas las teorías monistas. Intentaremos dar cuenta de ellas agrupándolas en seis grandes apartados: monismo neutral, materialismo fuerte, teoría de la identidad mente-cerebro, materialismo emergente, funcionalismo y fenomenismo.

4.1. Primera teoría monista: El monismo neutral

El defecto más patente del monismo neutral es su falta de concreción. Sostiene esta teoría que, en realidad, no existe ni lo mental ni lo físico («neutral» es utilizado aquí en el sentido de ni lo uno ni lo otro). Lo que denominamos procesos físicos y mentales son, ambos, modos de presentarse una única sustancia de propiedades desconocidas para nosotros. Quizá en Russell (1921) se encuentre la formulación contemporánea más inteligente de esta doctrina.

4.2. Segunda teoría monista: el materialismo fuerte

Posiblemente no sea una denominación muy acertada la de «materialismo fuerte», pero no he sido capaz de encontrar otra que exprese con mayor claridad lo que tienen en común un grupo de teorías que, además de sostener que lo único que puede ser calificado de real es lo físico, niegan hasta la apariencia de lo mental. El *materialismo eliminativo* rechaza que puedan darse las propiedades psíquicas, de tal manera que los enunciados que contienen predicados mentales son estrictamente falsos, tan falsos como pueden ser los enunciados que atribuyen poderes sobrenaturales a determinados objetos o prácticas. La posición de Rorty, que hemos mencionado al ir desgranando las características distintivas de lo psíquico, es un buen ejemplo de esta posición. Pero también entrarían en este materialismo fuerte, el *conductismo radical* de Watson y de Skinner, que emprendieron la tarea de llevar a cabo una psicología en la que no se tuvieran en cuenta lo mental como causa del comportamiento. De acuerdo con estos pensadores, el tema de la psicología es la conducta de los organismos y las leyes psicológicas se limitan a relacionar estímulos de índole física, observables empíricamente, con respuestas, también físicas e intersubjetivas. Desaparece la necesidad de explicar la naturaleza de la interacción entre lo físico y lo psíquico, pues o se niega que haya lo psíquico o, simplemente, no se habla de ello, ni se utiliza como explicación del comportamiento de un individuo. Asimismo niega el conductismo radical que un proceso mental pueda producir otro proceso mental. Otra forma de materialismo fuerte, el *conductismo analítico*

(*analytical behaviourism*) surge en los años cincuenta para intentar una reconciliación parcial entre la tesis básica del conductismo y la visión corriente que acepta que lo mental causa en ocasiones procesos físicos. De acuerdo con este conductismo, que podemos calificar de tesis semántica, un enunciado que verse sobre algo psíquico (por ejemplo, «Pedro tiene dolor de estómago») equivale siempre a un enunciado que se refiere exclusivamente a tipos de conducta (por ejemplo, «Pedro lleva su mano al estómago y en su rostro se dibuja un rictus especial»). Mas, como es posible que se dé un estado mental y que no tenga lugar un comportamiento observable peculiar en quien lo padece, se admite que los enunciados que tratan de lo mental no se pueden sustituir siempre por enunciados acerca del comportamiento, sino que, con frecuencia, equivalen a enunciados que expresan disposiciones para comportarse de una determinada manera (por ejemplo, «Pedro grita y gesticula si se le lleva la contraria», etc.). Atribuir, por tanto, a un individuo estados mentales es equivalente a atribuirle propiedades consistentes en una forma de conducta o en una disposición a comportarse de una determinada manera. Los predicados disposicionales no parecen presentar graves problemas epistemológicos. También en física se utilizan; así se dice que tal sustancia es frágil. Frágil es una propiedad disposicional que indica lo que va a pasar con esa sustancia si se cumple una determinada condición: que se romperá si es golpeada. De la misma manera que aceptamos como buena explicación la que nos dice que el vidrio se rompió porque era frágil —que es lo mismo que decir que si el vidrio se golpea, aunque sea con poca intensidad, se rompe; y el vidrio se ha golpeado, luego se ha roto—, es legítimo dar como explicación del comportamiento airado de Pedro su sentir dolor de estómago. El conductismo lógico ofrece algo que le está vedado al conductismo radical: una explicación materialista de la causalidad mental. Naturalmente, el conductismo analítico niega, como toda forma de fisicalismo, que los estados mentales —v. gr. sentir dolor de estómago— *causen* la conducta de un individuo. Sus diferentes comportamientos son causados por estados neuronales. No obstante, la psicología puede admitir explicaciones, que, como en el lenguaje cotidiano, recurren a utilizar lo mental. Este conductismo analítico, cuyo defensor más conspicuo fue Ryle (1949) es poco aceptado hoy día, entre otras cosas porque es incapaz de dar una explicación satisfactoria de la causación que va de lo mental a lo mental.

4.3. Tercera teoría materialista: la teoría de la identidad mente-cerebro

Una segunda forma de materialismo es el materialismo sintético, materialismo reductivo o, en una denominación muy usual hace unos pocos años, teoría de la identidad mente-cerebro. A diferencia del anterior, este materialismo no niega la apariencia de lo mental, la reconoce plenamente, pero señala que la ciencia ha llegado a descubrir (otros autores más cautos señalan,

llegará un día a descubrir) que lo mental, en el fondo, es físico; es decir, se ha demostrado que lo que se llaman procesos psíquicos, en verdad, son lo mismo que determinados procesos neurológicos. Por tanto, la teoría de la identidad mente-cerebro acepta que los predicados mentales difieren en significado de los predicados que expresan un modo de comportamiento, una disposición o cualquier otro proceso o estado físico. Que a Pedro le duele el estómago no quiere decir, no significa lo mismo, que el sistema nervioso central de Pedro está en tal estado o en él acontece tal proceso. Por esta razón, no cabe afirmar que sea analítico el juicio en que se equipara lo mental con lo físico. Que algo sea real no quiere decir *necesariamente* que sea físico. Sin embargo, es un hecho, un asunto puramente contingente, que podría, pues, ser de otro modo, pero no lo es, que todo lo real es *de hecho* físico. Cuando decimos que a Pedro le duele el estómago no queremos decir que el cerebro de Pedro está en un determinado estado, sin embargo, es un mismo hecho, un idéntico estado de cosas, el que hace verdadero ambos enunciados

¿Cómo pueden ser en realidad lo mismo dos cosas tan aparentemente distintas como lo físico y lo mental? La única manera de explicarlo consiste en señalar otros casos en los que hemos aceptado, movidos por las investigaciones científicas, esta identificación de dos cosas en apariencia muy distintas. El ejemplo más utilizado por los partidarios de esta teoría de la identidad es el calor. Parece que el calor que muestra un cuerpo es diferente del movimiento de sus moléculas. Además no cabe decir que, por definición, el calor es movimiento de moléculas. Pero una teoría física relativamente reciente como la teoría cinética del calor nos enseña, no que el calor sea causado por el movimiento de las moléculas (esto sería una forma imperfecta de enunciarlo, aunque totalmente aceptable en ciertas ocasiones), sino que el calor es *lo mismo* que el movimiento de las moléculas. Visto desde una perspectiva, digamos, macroscópica, aparece como calor; visto desde otra perspectiva, microscópica o molecular, aparece como movimiento vibratorio. El símil se puede extender a la relación entre lo mental y lo físico. Vistos desde la perspectiva en que yo me encuentro, los procesos neurológicos de mi sistema nervioso central se me aparecen a mí como mentales, me muestran las características de lo mental; vistos desde otra perspectiva, levantándose la tapa de los sesos, observando mi cerebro, aparecerían esos mismos acontecimientos como físicos.

En este punto puede plantearse un problema. ¿Por qué decir que todo es físico si se admite que hay dos apariencias, ambas legítimas? ¿Por qué privilegiar una perspectiva sobre la otra? La respuesta de la teoría de la identidad es clara. Porque, en el fondo, los procesos reales obedecen leyes físicas conocidas.

La teoría de la identidad mente-cerebro ha sido blanco de numerosas críticas. Señalemos cuatro. En primer lugar, si la identidad entre lo mental y lo neuronal es similar a la que hay entre el calor y el movimiento de las moléculas, entonces la identidad ha de ser necesaria (no analíticamente nece-

saria), de manera que ha de cumplirse en todos los mundos posibles (Kripke, 1971). Dicho de otra manera, de ser cierta la identidad entre la mente y el cerebro se sigue la consecuencia, bastante inverosímil, de que miembros de diferentes especies no puedan compartir estados mentales, puesto que no comparten propiedades neurológicas. Esta crítica ha llevado a distinguir dos clases o versiones de la teoría de la identidad mente-cerebro: la teoría de la identidad de casos y la teoría de la identidad de tipos o fisicalismo de casos y fisicalismo de tipos, para abreviar. De acuerdo con la primera versión, sólo los casos concretos de estados o procesos mentales que de hecho existen, o que de hecho conocemos, son idénticos a procesos neurológicos. La segunda versión, el fisicalismo de tipos, amplía, en cambio, el alcance de la tesis al señalar que todos los casos posibles de lo mental han de ser idénticos con procesos neuronales. No parece plausible el fisicalismo de tipos, puesto que no parece haber razones de peso que impidan que otros seres, marcianos, por ejemplo, que estuviesen constituidos básicamente por silicio, en vez de por carbono, puedan experimentar procesos mentales, que no serían idénticos con los procesos neuronales que describen nuestra fisiología. Mas, por otra parte, la aceptación del fisicalismo de casos implica que la psicología ha de buscar un tipo de explicación que prescindiera de las características físicas de sus portadores. El funcionalismo es un intento de responder a este reto.

En segundo lugar, se ha dicho que la teoría de la identidad es una teoría no sólo no demostrada (pues muchos de sus defensores reconocen que la fisiología aún no ha probado la identidad), sino indemostrable (Malcolm, 1964). Al ser una teoría pretendidamente empírica, las razones que podemos tener para aceptarla son las demostraciones empíricas que se puedan aportar en su favor. Pero resulta claro que ningún experimento puede establecer la identidad entre un proceso mental y un proceso neuronal. La investigación podrá llegar a establecer que uno ocurre después del otro, y que si el primero no tiene lugar, no se efectúa el segundo, habrá demostrado así que, probablemente, uno es causa del otro, pero no habrá demostrado su identidad. Si se llegase a probar la simultaneidad de ambos procesos (el mental y el neurológico), tampoco se habría probado su identidad, pues dos procesos que ocurren simultáneamente son el mismo sólo si se dan en el mismo lugar. Y sin caer en una petición de principio no podemos afirmar que el proceso mental se da en el mismo lugar que el proceso físico, pues eso equivaldría a negarle la característica de lo mental. Por otra parte, no se ve cómo se puede establecer la simultaneidad de dos procesos cuando uno de ellos es mental y no puede ser observado por la misma persona que observa el físico. Recuértese que es preciso que el sujeto sometido a experimentación nos diga –de alguna manera, quizá con un gesto– que está experimentando tal o cual proceso mental. Las experiencias de Eccles y otros neurólogos para demostrar empíricamente el dualismo caen, a nuestro juicio, en dificultades similares.

Sin embargo, la objeción de mayor peso contra la teoría de la identidad

consiste probablemente en que esta teoría no es capaz de explicar cómo las propiedades neuronales pueden explicar los rasgos de lo mental, tales como la conciencia y la intencionalidad. Una comprensión completa de la neurofisiología de una persona no nos permite entender cómo puede ser esa persona consciente (Nagel, 1974; y Jackson, 1986). El monismo anómalo de Davidson (1970) es un intento riguroso y sumamente interesante de salvar esta última objeción, aunque creemos que no lo logra.

4.4. Cuarta teoría monista: el materialismo emergente

Me es muy difícil comprender el materialismo emergente. Coincide en lo básico con la teoría de la identidad mente-cerebro, pero se distingue de ella en que afirma que las propiedades que muestra el sistema nervioso central en su conjunto no las poseen cada una de sus partes por separado (por ejemplo, las neuronas aisladas). De acuerdo con esta teoría, que utiliza la noción de emergente que propuso Lloyd Morgan, cabe explicar lo mental en términos de la física y la química (de ahí que sea una forma más de materialismo o fisicalismo), pero reconoce que para llevar a cabo esa explicación es preciso el descubrimiento de nuevas leyes científicas que, aunque compatibles con las leyes de la fisicoquímica, no son reducibles a ellas, esto es, no resultan estrictamente deducibles de ellas. Bunge (1980) es un claro exponente de esta posición.

4.5. Quinta teoría monista: el funcionalismo

El funcionalismo parte de la convicción de que seres dotados de una constitución física diferente de la humana pueden tener un sistema de estados y propiedades mentales similar al del hombre, de igual modo que máquinas con *hardware* muy distinto (fabricadas con semiconductores o con ADN) pueden funcionar de acuerdo con el mismo *software*. Para el funcionalista, la psicología tiene como objeto de estudio todos los sistemas (sea cual sea su constitución física) que procesen información. Es el carácter relacional de las propiedades mentales lo que atrae la atención del psicólogo. ¿Qué quiere decir que una propiedad es relacional? Podría expresarse lo mismo diciendo que los procesos y los estados mentales son propiedades funcionales. Con todo, la noción de propiedad funcional sigue manteniendo un cierto grado de ambigüedad. Por una parte, se dice que una propiedad es funcional cuando aquello que la posee realiza una función. Por otra parte, cabe caracterizar como funcional a una propiedad cuando se trata de una característica que posee un individuo en virtud de la relación causal o nomológica que ese individuo mantiene con las propiedades que exhiben otros individuos (propiedades que también pueden ser funcionales). Así,

por ejemplo, la propiedad de ser un corazón es funcional en ambos sentidos mencionados. Y también la de ser ministro de Hacienda e innumerables propiedades más. Si aplicamos estas nociones a los estados mentales, vemos que éstos pueden ser calificados de funcionales porque un estado mental, digamos una creencia, es caracterizada en virtud de la relación causal que mantenga con otros seres, que pueden ser estados mentales o estímulos y comportamientos. Dicho de otra forma, lo que determina el tipo de acto mental de que se trata es el papel (*role*) causal de ese acontecimiento mental en la vida del individuo. Pero a diferencia del conductismo lógico, un proceso mental no es determinado exclusivamente por una conducta o una disposición, sino también por su capacidad de causar nuevos procesos mentales y por ser efecto de determinados acontecimientos. «Tener dolor de estómago» queda caracterizado por ser el tipo de estado mental que, entre otras cosas, produce una disposición a tomar analgésicos, a enfadarse cuando se le lleva la contraria, etc., pero asimismo se determina como el estado mental que produce otros estados mentales, por ejemplo, el deseo de que cese el dolor y como el acontecimiento mental que es producido por la ingestión de comida picante, etc. De esta manera, se ofrece una determinación funcional de cada uno de los estados mentales.

Aunque no lo implica, el funcionalismo es totalmente compatible con el materialismo, puesto que puede admitir el que los estados funcionales siempre se dan en mecanismos físicos y, de hecho, la mayoría de los funcionalistas así lo creen.

Se le ha objetado al funcionalismo el consistir en una explicación demasiado sencilla. Es el mismo reparo que también se ha dirigido, con mucha frecuencia, contra el dualismo interaccionista. Su apariencia de explicarlo todo con facilidad esconde, en el fondo, una falta total de explicación. No resultan raras en psicología explicaciones circulares semejantes a la célebre broma: ¿Por qué duerme el opio? Porque tiene *vis dormitiva*. Y ¿qué es la *vis dormitiva*? El poder que tienen ciertas sustancias de hacer caer en un sueño a quien las toma. Explicar la percepción visual postulando un mecanismo psicológico que procese información visual no es más que un caso de una pseudoexplicación circular. De aquí le surge la necesidad al funcionalista de aceptar constructos teóricos definidos funcionalmente sólo si existen mecanismos capaces de efectuar esa función o, al menos, si tiene una idea de cómo podrían ser esos mecanismos. Es decir, nuestra explicación funcionalista de un sistema de comportamientos mentales será válida sólo en el caso de que sea posible construir —o cuando menos diseñar a grandes rasgos— una máquina que realice un sistema de comportamientos similares. Tengamos una vez más presente que dicha máquina puede estar construida con miles de materiales diferentes. Podría ser simplemente una máquina de Turing (1950), que no presenta ninguna exigencia respecto de cuál sea su constitución física.

La estrategia que pone en juego el funcionalista para salvar la primera objeción mencionada pone de relieve otros problemas fundamentales de la

doctrina funcionalista. La verosimilitud del funcionalismo no depende exclusivamente de que podamos construir o imaginar una máquina cuyo comportamiento sea indistinguible del de una persona, sino también de que su modo de explicar lo mental dé cuenta cumplida de otras características de los procesos mentales, como son la conciencia y la intencionalidad, que no aparecen como determinables funcionalmente. Expresado de otra forma, el funcionalismo será aceptable en la medida en que las propiedades mentales sean funcionales y existan mecanismos físicos que realicen dichas propiedades funcionales. Se ha afirmado que el carácter consciente de lo mental no puede determinarse funcionalmente, pues cabe ejemplificar cualquier propiedad funcional sin que se ejemplifique la conciencia. O sea, se podría diseñar una máquina que hiciera en un aspecto lo que hace una persona, por ejemplo, mantener una conversación, sin que la máquina fuera consciente de que la está manteniendo. Una máquina cuyo comportamiento fuese indistinguible de un hombre no sería *necesariamente* un hombre, pues sus «estados mentales» no mostrarían todas las propiedades que exhiben los estados mentales de una persona, sino sólo sus propiedades funcionales. En la raíz de esta objeción se halla la pretensión cartesiana de que podemos concebir con claridad y distinción a un cuerpo que se comporte como el nuestro, visto desde fuera, sin que contenga una mente (posiblemente eso sea un animal, pensaba Descartes), al igual que podemos concebir con pareja claridad y distinción una mente, vista desde dentro, no asociada a un cuerpo. Lo mismo cabría aplicar al carácter intencional de lo mental o a su carácter cualitativo.

4.6. Sexta teoría monista: el fenomenismo

No es necesario detenernos en la exposición de una concepción tan común en la historia de la filosofía como el fenomenismo o el idealismo, o sea, dicho brevemente, como aquellas doctrinas que afirman el carácter espiritual de lo existente. Niegan, en definitiva, que haya algo corporal.

5. *Esbozo de un argumento contra diversas formas de materialismo*

Antes de concluir esta panorámica de las diferentes concepciones en torno al problema mente-cuerpo, quisiera mencionar un conocido argumento en contra de algunas formas de materialismo, que, sin llegar a demostrar el dualismo, habla en su favor. El argumento ya lo conocían perfectamente los griegos. Viene a decir que, de ser verdadero el materialismo, o el epifenomenalismo, en cualquiera de sus formas, no podríamos saber jamás que lo es. Epicuro, con su peculiar concisión, lo enuncia así: «Quien diga que todas las cosas ocurren por necesidad no puede criticar al que diga que no todas las cosas ocurren por necesidad, ya que ha de admitir que la afirma-

ción también sucede por necesidad.» (Aforismo 40 Máximas Vaticanas). Aquí Epicuro está hablando contra el determinismo, pero es claro que toda forma de materialismo y también de epifenomenalismo es determinista. Lo que el argumento viene a decir es esto: si nuestras opiniones y creencias (por ejemplo, mi creencia en la verdad del materialismo) es el resultado de algo distinto del libre juego de la razón o de la estimación de las razones en favor y en contra, entonces nuestras razones no merecen la pena ser tenidas en cuenta. Dicho de otro modo, si mi creencia en el materialismo es idéntico a un proceso neuronal o está causado, a modo de epifenómeno, por dicho proceso, entonces habrá que reconocer que mi creencia tiene lugar exclusivamente en virtud del estado anterior del mundo físico; no podría, pues, no tenerla siendo el mundo el que es. Mis creencias aparecerían y desaparecerían unas tras otra de forma inexorable, como cualquier otro proceso físico. En este supuesto, sólo una atrevida doctrina como el paralelismo puede asegurarme que esta creencia que he tenido por razones fisicoquímicas es verdadera.

Bibliografía citada

- BUNGE, M. (1980), *The Mind-Body Problem. A Psychobiological Approach*. Oxford, Pergamon Press Ltd. (Trad. esp. de Benito García Noriega, *El problema mente-cerebro. Un enfoque psicobiológico*, Madrid, Tecnos, 1985.)
- DAVIDSON, D., «Mental Events», in: FOSTER, L. - SWANSON, J.W. (eds.), *Experience and Theory*; The University of Massachusetts Press, 1970. (Trad. esp. de Lourdes Valdivia, *Sucesos mentales*, México, UNAM, 1981; otra trad. más reciente de Miguel Candel, en: D. DAVIDSON, *Filosofía de la Psicología*, Barcelona, Anthropos, 1994.)
- HARTSHORNE, C. (1962), *The Logic of Perfection*. La Salle, (Ill.), Open Court.
- JACKSON, F., «What Mary didn't know», *Journal of Philosophy*, 83 (1986), 291-5.
- KRIPKE, S. (1971), «Identity and Necessity», in: M.K. MUNITZ (ed.), *Identity and Individuation*. New York, New York University Press, 135-164.
- MALCOLM, N., (1964), «Scientific Materialism and the Identity Theory», *Dialogue* III, 115-125.
- MATSON, W. (1966), «Why Isn't the Mind-Body Problem Ancient?», in: FEYERABEND, P. - MAXWELL, G. (eds.), *Mind, Matter and Method. Essays in Philosophy and Science in Honour of Herbert Feigl*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 92-102.
- NAGEL, T. (1974), «What Is It Like to Be a Bat?», *Philosophical Review*, 83 (1974), 435-450.
- NAGEL, T. (1979), *Mortal Questions*. Cambridge, Cambridge University Press.
- POPPER, K. - ECCLES, J. (1977), *The Self and its Brain*. Berlin, Springer-Verlag. (Trad. esp. de Carlos Solís, *El yo y su cerebro*, Barcelona, Labor, 1982.)
- ROSENTHAL, D. (ed.), (1991), *The Nature of Mind*. Oxford, Oxford University

- Press.
- RUSSELL, B. (1921), *The Analysis of Mind*. London. George Allen & Unwin.
(Trad. esp. *Análisis del Espíritu*. Buenos Aires, Paidós.)
- RYLE, G. (1949), *The Concept of Mind*. London, Hutchinson.
- STRAWSON, P.F. (1959), *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*.
London. Methuen.
- UNGER, P. (1992), *Identity, Consciousness and Values*. Oxford, Oxford University Press.
- WADDINGTON, C.H. (1961), *The Nature of Life*. London, Allen and Unwin.

Enero 1996