



¿SE DESVANECE LO MENTAL ANTE UN ANÁLISIS DE CORTE MATERIAL?  
ORÍGENES DEL PROBLEMA MENTE/CUERPO, Y ALGO DE SUS IMPLICACIONES\*

DOES THE MIND FADES VERSUS A MATERIALIST ANALYSIS?  
THE ROOTS OF BODY-MIND PROBLEM, AND SOME OF ITS IMPLICATIONS

YESID HENAO PÉREZ<sup>†</sup>  
Universidad de Caldas - Colombia

Φ

*Resumen*

En este artículo voy a tratar de mostrar algunas repercusiones del problema mente/cuerpo, en especial cómo puede decirse que hay una interpretación errónea de los conceptos cartesianos, principalmente en relación con la falsa oposición entre el alma (mente) como algo inmaterial, sin dimensiones, no separable, etc., y el cuerpo (cerebro) como algo material, con dimensiones, divisible, etc. Para demostrar esto, voy a analizar algunas de las perspectivas contemporáneas sobre la filosofía de la mente como el conductismo, el funcionalismo y la inteligencia artificial, entre otras, mostrando cómo estos dejan de lado el principal rasgo de la mente: los *qualia* o características cualitativas de la vida mental.

135

**Palabras clave:** Mente, funcionalismo, *qualia*, falsa oposición, cuerpo (cerebro).

*Abstract*

In this paper I will try to show some repercussions that come from the mind/ body problem, especially how there is a mistaken interpretation about the Cartesian concepts, principally in relation to the fake opposition between the soul (mind) as something immaterial, without dimensions, not separable and so on; and the body (brain) as something material, with proportions, divisible and so on. In order to demonstrate it, I'm going to analyze some contemporaneous perspectives concerning to the philosophy of mind as the behaviorism, functionalism, and artificial intelligence, among others, showing how these leave out the principal feature of the mind it is the Qualia or qualitative characteristics of the mental life.

**Keywords:** Mind, functionalism, Qualia, fake opposition, body (brain).

---

\* Recibido, noviembre 11 de 2011. Aceptado, junio 4 de 2012

<sup>†</sup> Contacto: gunsandnorcans@hotmail.com



En efecto: cuando considero mi espíritu, o sea, a mí mismo en cuanto que soy sólo una cosa pensante, no puedo distinguir en mis partes, sino que me entiendo como una sola cosa y enteriza. Y aunque el espíritu todo parece estar unido al cuerpo todo, sin embargo, cuando se separa de mi cuerpo un pie, un brazo, o alguna otra parte, sé que no por ello se le quita algo a mí espíritu.

Descartes, *Meditaciones Metafísicas*.

## I. ¿Cogito, implica Sum?

En su texto *La idea y el ente en la filosofía de Descartes* Luis Villoro señala un conjunto de objeciones hechas al “*Cogito Ergo Sum*”; entre ellas la de Gassendi, según la cual éste es antecedido por la premisa mayor “Todo lo que piensa existe”, lo que permitiría colegir la insuficiencia del silogismo atribuido a Descartes. No obstante, responde él que la verdad del “*Cogito*” se funda en un acto de *intuición*, es decir, la certeza del pensamiento para Descartes se ve, se siente, se funda en una existencia concreta, *no de modo silogístico*, por tal razón sobra postular una premisa mayor para llegar a la conclusión de que se existe, de hecho *el Pienso incluye el Soy, pero no a modo de implicación sino de presupuesto*<sup>1</sup>. Ahora bien, Descartes señala que es un algo que piensa, es decir un “Yo” que para algunos representa un yo objetivo “Yoes Racionales”, no obstante, según Villoro, es necesario que se especifique el contexto (circunstancia particular en la que se profiere) para que se pueda atribuir verdad o falsedad a la expresión “Yo soy X cosa”, de lo que podemos inferir que el que piensa en cada caso, es, en cada caso.

136

Ahora bien, la primacía dada a lo mental sobre lo corporal lleva a que Descartes en sus *Meditaciones Metafísicas* haga una distinción tajante entre alma (que equivale a la mente por

---

<sup>1</sup> El *Cogito* involucra tácitamente la existencia de quien está en tal estado (pensar) pero no a modo de inferencia lógica, ya que la existencia no es un predicado, no se deriva lógicamente, por ello para Descartes la misma se funda en la intuición. Así, cuando pienso en una situación objetiva, sé que existo. Ha de saberse con evidencia, claridad y distinción que se piensa, entonces, el *Sum* antecede al *Cogito*, aunque se ratifique éste por medio del último, es decir, aunque lo mental sea más fácil de conocer que el cuerpo en las *Meditaciones Metafísicas*. Ello se aclara si se tiene en cuenta la diferencia entre implicar y presuponer; Villoro elucida tal distinción a través del siguiente enunciado: “Kepler murió en la miseria” presupone para ser verdadero que él existió, pero no lo implica, así la existencia (*Sum*) antecede al pensar (*cogito*), por ello es un presupuesto, existe un ente (algo) que piensa, por lo tanto, si lo anterior es cierto y la existencia se reconoce por intuición, entonces, ésta no necesita ser demostrada pues no es silogística.



su naturaleza inmaterial) y cuerpo (que equivale al cerebro por su naturaleza material) asignándoles una ontología distinta; señala dos tipos de sustancias, a saber, la mente y el cuerpo. La esencia de la mente (alma) es el pensamiento y sus atributos son diferentes a los del cerebro (cuerpo), ya que este último es determinado, divisible, destructible, mortal, etc. El alma es indivisible, indestructible y se puede pensar que es inmortal, además, la esencia del cuerpo es que ocupa un lugar en el espacio y el tiempo, posee dimensiones espaciales, pero la mente no<sup>2</sup>:

Tengo una idea clara y distinta de mí mismo, en cuanto que yo soy sólo una cosa que piensa – y no extensa-, y, por otra parte, tengo una idea distinta del cuerpo, en tanto que él es sólo una cosa extensa – y no pensante—, es cierto entonces que ese yo (es decir mi alma por la cual soy lo que soy) es enteramente distinta de mi cuerpo, y que puede existir sin él (Descartes 66)

No obstante, debe señalarse que dicha relación no es como la de un capitán con su barco, es decir, un par de materias ajenas la una de la otra

137

[...] y como no basta que esté alojada en el cuerpo como un piloto en su navío, a no ser acaso para mover sus miembros, sino que es necesario que esté junta y unida más estrechamente al cuerpo para, además de esto, tener sentimientos y apetitos semejantes a los nuestros, y componer así un verdadero Hombre [...] (Descartes 2002 79).

pues aunque la mente y el cuerpo según Descartes difieran en su naturaleza, debe aclararse que su relación es estrecha; la interacción entre ambos reinos así lo sugiere, verbigracia ciertas lesiones corporales como un corte sobre la epidermis, una alergia cutánea, la fisura de un hueso y demás, son experimentadas y percibidas por la mente, de tal manera que ésta tiene que hacer lo posible por sanar dichas molestias en el cuerpo, se sigue de ello

---

<sup>2</sup> Descartes señala tal distinción en términos de los atributos de lo corpóreo como opuestos a lo mental “Más ocurre lo contrario en las cosas corpóreas o extensas, pues no hay ninguna que mi espíritu no pueda dividir fácilmente en varias partes, y, por consiguiente, no hay ninguna que pueda entenderse como indivisible. Lo cual bastaría para enseñarme que el espíritu es por completo diferente del cuerpo, si no lo supiera ya de antes” (Descartes 1977 72).



que, ciertos estados como los dolores corporales e incluso los placeres, no sólo informan sino que subordinan a la mente, razón por la cual ésta hará lo posible por evitarlos (malestares) o prolongarlos (placeres). Asimismo, la mente ejerce su influencia sobre el cuerpo, pues sus decisiones son reflejadas en la conducta corporal, por ejemplo al caminar, proferir, saltar de modo intencional<sup>3</sup>, o sea, al materializar las intenciones que un individuo tiene. Por tanto, aunque en la obra del pensador francés tal dualismo es evidente, la relación entre *res cogitans* y *res extensa* no puede tomarse tajantemente, pues si bien no es necesaria, sí es íntima. Según Bernard Williams la negativa Cartesiana<sup>4</sup> a aceptar que el alma (mente) es al cuerpo (cerebro) como un piloto a su barco, no radica en la distinción ontológica según la cual son sustancias distintas, sino en la fenomenológica, es decir, sobre lo que se siente estar en un cuerpo<sup>5</sup>, o sea, cómo se siente para un individuo “A” estar o experimentar un estado mental “X” : “Descartes interpretó la certeza Psicológica en primera persona como la presencia íntima al sujeto de una cierta clase de hechos, pensaba además que esos hechos estaban completamente determinados como los hechos físicos de la realidad” (378). Empero, la anterior distinción hizo que pensadores como Gilbert Ryle nominaran tal teoría como “el dogma del fantasma en la máquina” , ya que para él se establece un error categorial al oponer lo mental y lo material, el cual reside en el uso de un lenguaje enmarcado en una concepción dualista. También Searle muestra que el origen de tal complicación puede atribuirse a un mal uso y ambigüedad de los conceptos, pues si aceptamos la terminología tradicional referente al problema mente/cuerpo, a su vez aceptamos los prejuicios que la misma implica, lo que lleva a pensar que tal problema es irresoluble, con todo, una vez superado el bache generado por la terminología dualista<sup>6</sup> que opone lo mental y lo corporal surge un nuevo cuestionamiento: ¿Cómo es posible que exista el libre albedrío (con la sensación de libertad que ello produce) si aceptamos a su vez que en

<sup>3</sup> Aunque es cierto que muchas veces caminamos, proferimos y saltamos en actos reflejos, aquí uso tales conductas como la materialización de las intenciones de “X” individuo.

<sup>4</sup> En este trabajo el término *Cartesiano[fa]* hace referencia directa a la obra del pensador Francés, no la de sus seguidores.

<sup>5</sup> Lo que en filosofía actual podría denominarse como rasgos cualitativos de los estados mentales o *Qualia*.

<sup>6</sup> Siguiendo el texto de Searle *Libertad y Neurobiología* (2005) se muestra la solución emergentista al problema del interaccionismo Cartesiano: “todos nuestros estados mentales están causados por procesos neurobiológicos que tienen lugar en el cerebro, realizándose en él como rasgos suyos de orden superior o sistémico” (29).



la naturaleza debe existir una explicación causal para todos los fenómenos, incluyendo los mentales, éstos que estarían determinados por un sustrato neurofisiológico?

## II. Un Nuevo Problema de interacción

Parece acertado pensar que no toda acción de mi voluntad está determinada causalmente, es decir, precedida por unas condiciones suficientes que las determinan y justifican, no obstante, ello chocaría con una visión determinista del mundo, según la cual “[...] Toda acción va precedida de unas condiciones causales suficientes que la determinan [...]” (Searle 2004 40-41). Ahora bien, para Searle el comportamiento de las neuronas (micronivel) causa la consciencia (macronivel), como el comportamiento de la moléculas de H<sub>2</sub>O, sin ser ellas mismas algo sólido, líquido, o gaseoso, hacen que el agua se presente de tal manera (sólida, líquida y demás), lo que lleva a pensar que la consciencia o un estado mental “X” son características del cerebro, en tanto éste está compuesto de un sustrato o conglomerado neuronal (micronivel), empero, somos renuentes a aceptar que la consciencia sea “[...] una característica meramente biológica [...]” (*Id.* 45). ¿Por qué tal actitud?

139

*Ello no se debe a que haya alguna cosa más, sino a que la consciencia posee una ontología de primera persona, o subjetiva, por lo que no puede reducirse a nada que posea una ontología de tercera persona, u objetiva (Ibid., énfasis mío).*

Sin embargo, se tiende a creer que el sustrato neurofisiológico incide en que tomemos cierta conducta A, B, C o D, lo que implica que la libertad propia del libre albedrío sea una mera apariencia. Pero ello sería tomar lo mental como un mero epifenómeno, como aquello que parece estar ahí en el cerebro sin cumplir rol causal alguno; según Searle

Somos robots conscientes cuyos estados de consciencia están determinados por procesos neuronales y, al mismo tiempo, actuamos a veces a través de procesos conscientes no deterministas (de ahí los procesos neuronales) por lo que nuestro yo racional adopta decisiones sobre la base de razones (*Id.* 77).



Ahora bien ¿ello repara y explica adecuadamente el interaccionismo, o, es lícito inspeccionar nuevamente la postura del pensador Francés? ¿Cómo y a través de qué interactúan los hechos mentales y los corporales en la perspectiva de Descartes?

## II. Glándula pineal como centro de unión y de mando

Cuando se pregunta cuál es el punto de conexión entre el cuerpo y el alma, Descartes lo sitúa a nivel cerebral, básicamente en la glándula pineal, lugar desde y hacia el cual corre un sutil fluido animal a través de los nervios,

[...] lo más notable en todo esto es la generación de los espíritus animales que son como un viento muy sutil, más bien, como una llama muy pura y muy viva que subiendo continuamente y con gran abundancia desde el corazón al cerebro, va de allí por los nervios a los músculos y le otorga movimiento a todos los miembros; sin que haya que imaginar otra causa que haga que las partes de la sangre, que por ser más agitadas y las más penetrantes son las más apropiadas para componer esos espíritus [...] (Descartes 2002 73-74).

140

Queda señalado cómo en teoría deben interactuar el reino de lo mental y el reino de lo físico a través de tales espíritus. Así, aunque Descartes exponga el funcionamiento del cuerpo dentro de un modelo mecánico, los sentidos (olfato, gusto, tacto, etc.) interactúan con las partículas externas, éstas estimulan una serie de filamentos que conducen tales estímulos hacia el cerebro, donde el alma aprehende tal actividad, aunque la misma no sea mecánica

A medida que tales espíritus penetran en las concavidades del cerebro, se van progresivamente introduciendo en los poros de su sustancia y de los nervios; tales espíritus, a medida que penetran o tienden a ello en mayor o menor cantidad, según los casos, tienen fuerza para variar la forma de los músculos en lo se insertan estos nervios, dando lugar al movimiento de todos los miembros (Descartes S/F 61).



Tal interaccionismo que opera en función de los espíritus animales como se señala en *El tratado del hombre* es bien señalado por Williams en su libro *Descartes - el proyecto de la investigación pura* (1996) “las perturbaciones en los órganos de los sentidos se transportan a través del sistema nervioso sensible por los espíritus animales a la glándula, que se agita y afecta al alma. Sucede lo contrario en la dirección opuesta” (357). Si aceptamos la oposición entre lo mental y lo físico en nociones cartesianas, podríamos, siguiendo a Williams y a modo de Hipótesis poco probable como él señala, pensar que la mente y el cuerpo interactúan en una relación de Psicoquinesia, es decir, donde una fuerza Psíquica incide desde lo mental y sobre lo material (Glándula Pineal) sin conexiones mecánicas, pues el alma en tal concepción no depende de la materia para ser; el mismo Descartes lo señala en su *Discurso del método* (2002) “[...] Yo había descrito el alma racional y mostrado que de ninguna manera puede ser sacada de la potencia de la materia [...]” (78-79). Se infiere de lo anterior, que lo mental es indiscutiblemente más importante que lo corporal, pues tenemos un acceso privilegiado a nuestra propia vida mental, así, se hace preciso establecer una digresión en pro de ahondar sobre el aspecto subjetivo de lo mental, primordialmente sobre su naturaleza consciente e inconsciente dado que en la filosofía de Descartes es perogrullesco que lo mental juega un Rol fundamental.

141

#### IV. Qualia, elemento imprescindible

Considerando la diferencia existente entre los estados mentales conscientes e inconscientes; no es raro que las corrientes científicas<sup>7</sup> que se “enfrentan” a la naturaleza de lo mental muestren tal desinterés por la subjetividad ontológica, tanto que existe la tendencia de dar mayor relevancia a los procesos mentales inconscientes, en la medida en que son considerados el sustrato neurofisiológico de los estados mentales conscientes (su causa); ello refleja el afán de tratar los estados mentales desligados de la conciencia. Sin embargo, el interés de las teorías por el asunto de la intencionalidad pone las cosas a otro precio, pues según Searle, tales teorías estarían obligadas a dar cuenta de la conciencia, dado

---

<sup>7</sup> conductismo lógico o metodológico, funcionalismo computacional o de la caja negra, teoría de la identidad y demás.



que, no es posible pensar en los estados mentales intencionales sin hacer referencia a ella. Nuestro autor se da a la tarea de probar tal concepción y para ello se propone develar la naturaleza de los estados mentales inconscientes. Sugiere que han de tenerse en cuenta las siguientes distinciones para cualquier fenómeno biológico “1. ¿Cuál es su modo de existencia? (ontología) 2. ¿Qué hace? (Causación) 3. ¿Qué podemos encontrar acerca de éste? (epistemología)” (Searle 1991 4), y dado que los estados mentales conscientes e inconscientes son considerados fenómenos biológicos, se sigue que tales distinciones aplican para los mismos. Ahora bien, según el autor nuestra noción de estado mental inconsciente está construida como una noción parásita de estado mental consciente<sup>8</sup> y, ello da pie a una serie de confusiones, lo cual hace necesario establecer ciertas diferencias fundamentales entre aquellos estados y procesos que son genuinamente mentales y aquellos que no lo son. Así “no todo estado de un agente es un estado mental, e incluso no todo estado del cerebro que funciona esencialmente en la producción del fenómeno mental es el mismo un estado mental” (*Id.* 5). Surge pues la necesidad de saber qué hace que un estado sea considerado como mental cuando éste no es consciente. Searle señala ciertas condiciones necesarias para catalogar a un estado como mental, y más por su carácter intencional, según él, es crucial distinguir los estados que son legítimamente mentales, si bien inconscientes, de aquellos considerados inconscientes por carecer de rasgos mentales completamente. Así, si tenemos “X” creencia, pero no estamos pensando sobre ella, decimos que es una creencia inconsciente, distinta de los procesos neurofisiológicos que permiten su existencia, no hay una relación de identidad entre creer que Manizales es la capital de Caldas y la mielinización<sup>9</sup> de los axones en el sistema nervioso central de quien posee la misma. Según Searle, hay un sentido en que la creencia y el proceso de mielinización son inconscientes, no obstante, el último proceso no puede ser consciente porque no es mental en absoluto, es

---

<sup>8</sup> Es necesario el análisis de lo que Searle considera una visión ingenua del inconsciente, remitiéndose a la definición dada de éste por Freud, según la cual, los estados mentales en la mente son como peces en la profundidad del mar, el pez que no podemos ver debajo de la superficie tiene exactamente la misma forma que tienen los que están sobre ella, o en otras palabras, un estado mental inconsciente posee los mismos atributos que uno consciente, a excepción de la consciencia.

<sup>9</sup> Es la formación de capas de mielina (*es una lipoproteína que permite la transmisión de los impulsos nerviosos entre distintas partes del cuerpo de la neurona*) en las células nerviosas, así, las neuronas en sus dendritas están cubiertas de vainas de mielina, y ésta acelera el potencial eléctrico de las mismas produciéndose una transmisión de información más rápida y eficiente.





un proceso bruto inherente a la naturaleza cerebral que probablemente contribuye con la producción de la primera, y, aunque los axones o dendritas mielinizados fuesen ellos mismos objeto de la experiencia consciente, incluso si se pudiese sentir a nivel interno el estado del cuerpo de la neurona con sus partes mielinizadas, ello no convertiría tales fenómenos en estados mentales. Lo anterior sugiere que, sólo la creencia es innegablemente mental, no algunos procesos biológicos que la posibilitan, sin embargo ¿Qué hace que ésta sea mental? ¿Qué diferencia el sustrato neurofisiológico del estado mental en sí mismo? Para Searle es necesario tener claridad sobre cuál o cuáles son los rasgos que hacen de un estado, un estado mental legítimo, sea consciente o inconsciente. Insinúa que tal rasgo ha de tener ciertos vínculos con la consciencia y, como un estado es mental dada su intencionalidad<sup>10</sup> es necesario analizar ésta primero.

Existen ciertas restricciones que una teoría sobre la intencionalidad debe explicar, primero “debe ser capaz de señalar la distinción entre fenómenos que son genuinamente mentales y aquellos que en algunos aspectos se comportan como si lo fueran, pero que de hecho no lo son” (Searle 1991 6). Así pues, debemos esclarecer la naturaleza de los estados intencionales, los cuales tienen un contenido proposicional y un modo psicológico, es decir, van dirigidos a algo o a alguien y aunque tengan el mismo referente en el mundo, éste puede ser abordado desde un estado mental distinto, ejemplo, puedo *creer* que la sal es perjudicial para quienes sufren de tensión arterial, ya que, ésta hace que el organismo retenga líquidos, con lo que se obtiene una mayor presión de la sangre sobre la pared de las arterias. O *desear* que mi bisté contenga un poco más de sal, pero también temer que por un exceso de la misma no pueda disfrutar del magnífico sabor de una comida, carne por ejemplo. Aquí tenemos un mismo referente (la sal) pero distintos modos psicológicos (creencias, deseos y temores) segundo “debe ser capaz de señalar el hecho de que los estados mentales representan unas condiciones de satisfacción sólo bajo ciertos aspectos y éstos deben importar al agente” (*Ibid.*). Searle nos da un buen ejemplo de ello “yo podría representar intencionalmente un objeto como el lucero del alba y no como el lucero de la tarde, aunque

---

<sup>10</sup> En Searle, la consciencia y la intencionalidad tienen un sustrato neurofisiológico (Micronivel) y, tales estados son en sí mismos neurofisiológicos, sólo que en un nivel más alto (macronivel).



un único objeto sea ambas cosas” (Searle 2006 213). Así pues, un mismo contenido proposicional puede ser abordado desde un número considerable de modos psicológicos; tomando otro ejemplo del autor, un individuo podría tener la creencia inconsciente de que la torre Eiffel está en París, y dicha creencia tendría sus propias condiciones de satisfacción, lo que la diferenciaría de la creencia inconsciente de que “la estructura en hierro más alta construida en Francia antes de 1900 está en París” . Ahora bien, aun cuando ambas creencias versan sobre el mismo objeto, se tendría que aceptar que cada estado inconsciente intencional tiene individualmente, cierta forma aspectual que determina su propia identidad, lo cual significa que sin tales rasgos (forma aspectual) se estaría negando la naturaleza misma del estado. De lo anterior se sigue que, *un estado es mental porque es intencional<sup>11</sup>, y, es intencional, porque se dirige a algo o alguien, aunque sea inconsciente, pero además porque posee sus propios rasgos aspectuales que indican sus condiciones de satisfacción.* Aunque un estado intencional sea inconsciente posee intencionalidad intrínseca, por lo cual tiene determinada forma aspectual, pero ¿cómo ha de entenderse ello? Según Searle (1991)

144

[...] entendemos la noción de estado mental inconsciente sólo como un posible contenido de consciencia, sólo como el tipo de cosa que, sin ser consciente, y quizá imposible traerla a la consciencia por varias razones, es sin embargo el tipo de cosa que podría ser o haber sido consciente (7).

La interrupción anterior, nos permite tener una idea de cuán importante ha sido el problema de lo mental y su interaccionismo con el cuerpo, como inspirador de teorías respuesta en la actual filosofía de la mente.

## V. Nuevamente Descartes y el interaccionismo

Como se ha señalado en la anterior parte de este trabajo, arduos cuestionamientos surgen del interaccionismo entre dos sustancias que en la propuesta de Descartes son ontológicamente opuestas, aunque también se señaló que es un problema de vocabulario

---

<sup>11</sup> Evidentemente todo estado mental genuino es intencional y ha de ser traído a la consciencia, al menos ha de tener la potencialidad de ser consciente.



¿Cómo es que algo perteneciente al cuerpo puede causar algo en la mente? ¿Cómo algo perteneciente a la mente causa algo en el cuerpo? ¿Cómo puede una decisión de mi alma causar un movimiento en un objeto físico del mundo como es mi cuerpo? (Searle 2006 31).

En síntesis *¿Cómo articular la concepción de un mundo analizado en términos de cualidades primarias, matematizado (independiente de inclinaciones, gustos o apetencias) sin a su vez, desconocer que existe una concepción interna del mismo, a los ojos del individuo, noción fácilmente permeada por la aparición y aceptación de cualidades secundarias, donde el individuo es hostigado con las manifestaciones de sus propios estados mentales, éstas que aunque sobre apariencias no pueden ser puestas en duda, al menos como facultades?* Desde una perspectiva científica aún es difícil explicar el papel de lo mental en términos objetivos (visión de tercera persona) pues casos paradigmáticos como el dolor<sup>12</sup> poseen ontología subjetiva (de primera persona) así, aunque debemos tomar la mente como un fenómeno natural con una diferencia de grado respecto a los procesos neurofisiológicos<sup>13</sup> (véase emergentismo en Searle, ya explicado en este escrito), es decir, lo mental como propiedad de la materia, nace la necesidad de tener una explicación para los fenómenos psicológicos como la percepción de las cualidades secundarias y para aquellos de tipo cultural como las concepciones locales del mundo, empero, Descartes pone un especial interés en ciertas cualidades de los cuerpos que permanecen pese al cambio<sup>14</sup> (cualidades primarias) dejando al margen a su vez aquellas que no lo hacen (cualidades secundarias) la razón para ello parece

---

<sup>12</sup> Haciendo un pequeño paréntesis es interesante ver cómo Descartes en su *Tratado Del Hombre* explicó ciertas clases de estados mentales en interacción con el cuerpo, en este caso la sensación de hambre “Cuando los líquidos, que ya he referido que se comportan como agua fuerte en el estómago, penetrando sin cesar en el mismo, provenientes de la masa de la sangre por las extremidades de las arterias, no encuentran bastantes alimentos para disolverlas, de modo que pierdan toda su fuerza, entonces la emplean contra el mismo estómago y, actuando contra los pequeños filamentos de sus nervios con mayor fuerza de lo que suele suceder, provocan el movimiento de las partes del cerebro de donde provienen. Todo esto será la causa de que el alma unida a esta máquina pueda concebir la idea de hambre” (Descartes s/f 88).

<sup>13</sup> “pienso que el modo más clásico de enunciar este punto, es decir, que el rasgo superficial es causado por la conducta de los microelementos, y al mismo tiempo está realizado en el sistema que está compuesto de los microelementos. Hay una relación de causa y efecto, pero al mismo tiempo los rasgos superficiales son sólo rasgos de nivel superior del mismo sistema cuyo comportamiento en el Micronivel causa esos rasgos” (Searle 2001 26).

<sup>14</sup> Véase el ejemplo de la cera presente en la segunda meditación.



simple; las últimas (color, sabor, olor, y demás) no se pueden matematizar en términos geométricos, cosa que si es realizable con las primeras, verbigracia la extensión de los cuerpos (estén estos en reposo o movimiento) puede ser graficada en un plano matemático, como sucede en la geometría analítica donde las figuras geométricas pueden ser simbolizadas a través de expresiones algebraicas y numéricas apelando a un agregado de ejes y coordenadas (X - Y) cosa que no pasa con los rasgos cualitativos de los cuerpos, ya que, la imaginación y los sentidos (medios para percibir las cualidades secundarias) nunca nos dan certeza sobre el conocimiento a menos que intervenga el entendimiento.

Ahora bien, retomando la teoría propuesta por Descartes parece que no tenemos los elementos para explicar el cómo -tan importante a la hora de entender dicho enigma, y que por tanto es mejor pensarlo como irresoluble, (se ha venido mostrando en este escrito que tal oposición surge en la definición misma de los términos Mental y Corpóreo, error tratado por Ryle y Searle) ésta es la posición de los dualistas, que creen en la irreductibilidad de la mente, de sus estados mentales y de la subjetividad, concebidos como algo distinto a lo físico, en esa medida imposible explicarlos sólo desde lo neurofisiológico. No obstante, los materialistas buscan reducir el pensamiento y los estados mentales a fenómenos absolutamente físicos, puesto que la realidad según ellos es totalmente física, se puede hacer del pensamiento algo igual (material). Según Searle dichas posiciones son erradas, en tanto que, aceptan el vocabulario tradicional y los supuestos que éste implica; no quedando otra alternativa que ser dualista (No responder el cómo) o ser materialista (Negar la existencia del pensamiento y la conciencia), se supone que lo subjetivo es irrelevante en tanto no se ciñe por “obvias razones” al patrón de la visión científica del mundo, esto es, la objetividad, el método observacional, el punto de vista de tercera persona entre otros axiomas de la ciencia, no obstante, sabemos que los métodos de tercera persona aplicados a la conciencia, las creencias, los deseos y demás, fundan un error monumental, a saber: dejar al margen la subjetividad pues lo mental es inherentemente subjetivo, la subjetividad es el único entorno real de lo mental y de la experiencia consciente; lo mental tiene un talante fenomenológico y, éste rasgo básico es lo primero en eliminarse en tales teorías; ya se mostró brevemente la relevancia del aspecto *Qualia* en este mismo escrito (IV Parte).



## VI. ¿Por qué se postula el materialismo como una posible solución? y ¿por qué éste elimina la conciencia, los estados mentales o en últimas elude estas cuestiones?

Siempre el dualismo se quedará corto a la hora de explicar cómo interactúan causalmente aquellas entidades no físicas (pensamientos, creencias, deseos, temores, angustias, experiencia consciente, etc.) con aquellas físicas (neuronas, sinapsis, dendritas, neurotransmisores, procesos químicos, mielinización, etc.). Es por ello que muchos han optado por asumir la propuesta materialista que reduce nuestros pensamientos a procesos físicos, en tanto sabemos que sin un cerebro es imposible concebir estado mental alguno; la pérdida de alguna de sus partes incide sobre la vida mental del individuo, así, si el pensamiento existe debe ser algo físico. Pues se presenta cierta renuencia a admitir cualquier posición que no permita una explicación objetiva de las cosas, se teme caer en una especie de dualismo; claro que como es bien sabido el materialismo no es otra cosa que un producto refinado de la teoría dualista, en tanto acepta las distinciones y los conceptos aportados por la misma (Ya se ha señalado ello). Para tener mayor claridad sobre el asunto sería necesario analizar ciertas posiciones materialistas como: la Psicología Popular, el Conductismo Metodológico y Lógico, el Funcionalismo de la Caja Negra y el Computacional (I-A Fuerte), entre otras, y algunas de las objeciones hechas a estas teorías; Inversión del espectro, ¿Cómo es ser un murciélago? *Qualia* Ausentes y el argumento de la Habitación China, entre otros, pero ello excede con demasía lo que pretendo en este trabajo, mostrar el origen del problema mente/cuerpo en su relación e interacción, razón por la cual sólo abordaré una de estas teorías y su correspondiente réplica.

147

## VII. Funcionalismo computacional (I-A Fuerte)

Es una versión sofisticada de la teoría funcionalista, según esta posición el cerebro es igual a un computador y la mente es un conjunto de programas que se ejecutan en él, tomándose éste como el Hardware donde se instancia lo mental que a su vez se identifica con las disposiciones computacionales del cerebro, de ello se sigue que, cualquier



computador que ejecute programas simulando a través de los mismos la capacidad cognitiva de los seres humanos no estará imitando dicha capacidad, la tendrá realmente, es decir, los defensores de la I-A fuerte suponen que los estados mentales pueden ser elaborados o creados -no imitados como en la I-A débil- y que por ello, un computador en virtud de ejecutar el programa adecuado, tiene con toda seguridad una mente<sup>15</sup>. Dichos aparatos tendrían sentimientos, dolores, preocupaciones, angustias, deseos, etc.

Ahora bien *¿cuáles son los fundamentos de esta teoría?* Turing señaló en su ensayo *¿Pueden pensar las máquinas?* (1950) que la pregunta de si pueden pensar las máquinas debía modificarse por “¿Hay computadoras digitales imaginables que sean capaces de jugar bien el juego de imitación?” “¿Existen máquinas de estado discreto que sean capaces de jugar bien ese juego de imitación?”<sup>16</sup> (31) es decir, cuyos outputs (conducta) sean indistinguibles de los de otra máquina discreta, que en este caso sería la máquina humana, no obstante, surgen objeciones tales como que una máquina en sentido ordinario (discreta) sólo puede ejecutar aquello para lo que ha sido programada, pero la humana va más allá de tal determinismo en su programación, pues una cosa es exhibir una conducta de *cómo si* se fuese inteligente y otra, mostrar una conducta que realmente lo es.

148

Si se quiere que una máquina imite la conducta de un calculador humano en alguna operación compleja, hay que preguntarle a éste cómo ha procedido, y traducir después la respuesta en la forma de una tabla de instrucciones. La construcción de tablas de instrucciones recibe normalmente el nombre de (programación). Programar una máquina para que realice la operación A, significa poner en la máquina la tabla de instrucciones apropiada para que realice A (*Id.* 25, énfasis mío)<sup>17</sup>.

---

<sup>15</sup> Searle hace una distinción importante entre la versión denominada inteligencia artificial fuerte y la inteligencia artificial débil, ya que la última trata de simular la mente por medio de programas, mientras que la inteligencia artificial fuerte sostiene que con la programación adecuada no se simula la mente, sino que se tiene literalmente.

<sup>16</sup> Con ello se hace referencia a la capacidad que posee una máquina de exhibir e imitar conducta que en apariencia es inteligente.

<sup>17</sup> <sup>17</sup> En ese sentido la programación puede reducirse exclusivamente a su componente sintáctico (su estructura) no a su contenido.



Así, dicha máquina abstracta (máquina universal de Turing) tiene la capacidad de simular el comportamiento de cualquier otra máquina de Turing “una máquina de Turing es un dispositivo que realiza cálculos empleando sólo dos tipos de símbolos. En general se supone que estos son ceros y unos, pero cualquier símbolo podría servir” (Searle 2006 91). Si se supone que el cerebro es una máquina universal de Turing, sólo restaría saber qué tipo de programas implementa éste, y según la I-A-F con ello sería suficiente para crear mentes, pues lo que menos importa es que el cerebro humano tenga un sustrato neuronal, en tanto, se sepa qué tipos de algoritmos componen los programas de la mente. Así, cualquier sistema físico que tenga la capacidad de contener los programas, gozará de una mente en toda su totalidad.

Con el fin de poner a prueba la “inteligencia” de dichas máquinas, Alan Turing propuso su famoso test: si la máquina se desenvuelve de tal manera que, un experto es incapaz de diferenciar las respuestas de ésta de las de un humano, entonces, pasa la prueba de Turing “es inteligente, piensa, qué maravilla” . Es evidente en esta prueba un lado conductista del funcionalismo, en tanto, lo relevante son las respuestas-outputs de la máquina y no lo que ocurre a nivel interno; de nuevo las cualidades fenomenológicas de la experiencia consciente son dejadas a un lado. Parece que en el funcionalismo sólo importa el componente formal del pensamiento, su sintaxis, no su semántica, siendo ello así, el aspecto *Qualia* de lo mental no tiene relevancia.

149

### VIII. Réplica al funcionalismo computacional (I-A-F)

En el argumento de la habitación china<sup>18</sup> de John R. Searle, se supone que un individuo “X” lego en el asunto del chino, es encerrado en una habitación llena de símbolos chinos, para su suerte en ella hay un manual que le indica cómo manipular los símbolos de ese idioma; a este individuo le lanzan preguntas escritas en chino bajo la puerta, él toma el manual (programa) y sigue las instrucciones, dando tan buenas respuestas, que incluso para un experto son indistinguibles de las de un hablante nativo de ese idioma. Ahora bien,

---

<sup>18</sup> Véase tal argumento en todo su esplendor en el libro: *Mentes, Cerebros y Ciencia*; Cap. II ¿Pueden los computadores pensar? páginas 37-38-39, referenciado en la bibliografía del presente trabajo.



nuestro sujeto está siguiendo un procedimiento enteramente mecánico, ya que él no entiende ni un solo símbolo del chino, a pesar de que supera el “infalible” test de Turing. Y si nuestro amigo no entiende chino por el mero hecho de manipular unos símbolos de manera mecánica ¿cómo lo va a hacer una computadora? Según Searle no es problemático que se simule la cognición humana, se pueden diseñar muchos programas que pasen la prueba de Turing, el inconveniente es que los computadores sólo operan a través de algoritmos y manipulación de símbolos, mientras que la mente suma un significado a éstos, cosa que nunca podrá hacer un computador, no es suficiente con la sintaxis para obtener la semántica.

## IX. Conclusión

La visión objetiva del mundo aún no ha dado una explicación satisfactoria de los rasgos cualitativos pertenecientes a las experiencias de los individuos, en tanto, estos son irreductiblemente subjetivos; a menos que se revaloren las herramientas, métodos y axiomas con los que se pretende abordar tal problemática, asumir una posición donde se concilie la imparcialidad de método científico con una realidad subjetiva inabordable de no usarse las metodologías indicadas. Verbigracia, es que la I-A-F en su afán de ser un proyecto objetivo repele todo intento de explicación en lo referente a los rasgos subjetivos de lo mental, pero precisamente ninguna teoría de la mente puede dejar al margen estos aspectos, ya que los mismos son inherentes a ella, y, del hecho de hacerlos a un lado no se sigue que desaparezcan. “cuanto más nos despeguemos de un punto de vista específico en la dirección de una mayor objetividad, más nos alejaremos de la naturaleza real de los fenómenos experienciales” (EIAF 378). Ello nos permite colegir que lo mental no se desvanece ante un análisis de corte material; del hecho de ignorar o negar el aspecto *Qualia* no se sigue que desaparezca, pero no ha de mistificarse la mente por ello, es necesario prestar mayor atención a sus aspectos cualitativos  $\Phi$





## Referencias

Descartes, René. *Meditaciones Metafísicas con objeciones y Respuestas*: Introducción. Traducción y Notas de Vidal Peña. Madrid: Alfaguara, 1977.

\_\_\_\_\_. *Discurso del Método*. Traducción y Notas Víctor Florián. Bogotá: Panamericana, 2002.

\_\_\_\_\_. *Tratado Del Hombre*; Edición y Traducción, Guillermo Quintas. Editora Nacional, S/F.

Dennett, Daniel. *La Consciencia Explicada: Versiones Múltiples frente al Teatro Cartesiano*. Buenos Aires: Paidós, 1991.

EIAF. *La mente humana. Qualia: Propiedades Fenomenológicas*. Edición de Fernando Broncano. Madrid: Trotta, 1995.

Ryle, Gilbert. *El Concepto de lo Mental: Cap. I, El Mito De Descartes*. Buenos Aires: Paidós, 2005.

Searle, John. *La mente: Una breve introducción*. Traducción de Horacio Pons. Bogotá: Norma, 2006.

\_\_\_\_\_. *Mentes, Cerebros Y Ciencia*. Traducción de Luis M. Valdés. Madrid: Cátedra, 2001.

\_\_\_\_\_. *Libertad Y Neurobiología: Reflexiones sobre el libre albedrío, el lenguaje y el poder político*. Barcelona: Paidós, 2004.

\_\_\_\_\_. *El Redescubrimiento De La Mente*. Traducción de Luis M. Valdés. Barcelona: Crítica, 1996.

\_\_\_\_\_. Consciousness, Unconsciousness and Intentionality. *Philosophical Issues*, Vol. 1 (1991): 45-66.

Turing, A. M. *Mentes y Máquinas ¿Puede Pensar Una Máquina?* Cuadernos de Filosofía y Ensayos: Tecnos, 1950.

Villoro, Luis. *La Idea y El Ente en la filosofía de Descartes: Cap. IX-X - XI - XII Cogito ergo Sum, Ego, Cogitatio, Cogitatio Est*. México - Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1965.

Williams, Bernard. *Descartes, El Proyecto de la Investigación Pura: Cap. I, La mente y su lugar en la naturaleza II; El Proyecto X, Cogito y Sum*. Madrid: Cátedra, 1996.