

¿Problema, qué problema? Naturalismo biológico y el problema mente-cuerpo¹

David Pérez Chico

ABSTRACT

This paper has as its main objective to critically revise Searle's Biological Naturalism. This critical analysis intends to show that the Searlean account ends up reaching some, let us say, unwanted results that are, we think so, contradictory with what we identify as Searle's original intentions. Nevertheless, this critical assessment would provide support for a positive view that, starting from the same initial assumptions that Biological Naturalism does, confronts the mind-body problem avoiding the main difficulties in which Biological Naturalism falls into.

RESUMEN

El presente trabajo tiene como objetivo principal analizar críticamente el naturalismo biológico de Searle, mostrando con ello que dicha propuesta adolece de algunos problemas no queridos, o que, cuando menos, son contradictorios con las intenciones originales de Searle. Además de este análisis crítico, se incluye una parte positiva en la que se lleva a cabo un esbozo de propuesta alternativa que, partiendo de los mismos supuestos que sirven de base a la propuesta searleana, pueda servir para enfrentarnos al problema mente-cuerpo evitando las principales dificultades con las que se encuentra el naturalismo biológico.

I. INTRODUCCIÓN

No descubro nada nuevo al afirmar que el problema mente-cuerpo ha ocupado y preocupado a numerosos pensadores a lo largo de la historia, algunos de los históricamente más relevantes serían Platón, Aristóteles, Espinosa, Hume, por mencionar tan sólo algunos. Sin embargo, el citado problema no fue enunciado en los términos a los que estamos acostumbrados en la actualidad hasta que Descartes dividió la realidad en dos sustancias ontológicamente diferenciadas. Algo obvio también es que para la mayoría de los autores cuyas investigaciones se centran en el campo de la filosofía de la mente, el problema mente-cuerpo es un problema real y muy difícil de resolver. Sin embargo, no podemos olvidar a aquellos (pocos, pero alguno hay) que piensan que no se trata más que de un pseudoproblema. Entre los primeros podemos diferenciar, en un primer nivel, a los que creen que el problema es

irresoluble de los que, por el contrario, confían en una próxima solución del mismo. Podríamos continuar mencionando niveles más concretos de diferenciación entre corrientes de pensamiento, pero en vez de hacerlo, concluiré este primer párrafo introductorio señalando que todas estas corrientes se sitúan o bien dentro de una concepción dualista de la realidad, o bien en una concepción materialista de la realidad. Esta última, de más está recordarlo, es la que más adeptos tiene en la actualidad.

En las dos últimas décadas John Searle ha propuesto una nueva forma de afrontar el problema mente-cuerpo que, según el propio autor, no es ni dualista ni materialista. Searle acusa abiertamente a los que se autoincluyen en alguna de estas corrientes por emplear una terminología heredada de Descartes que, en su opinión, no hace sino oscurecer el debate en torno al problema que nos ocupa. Así pues, la propuesta searleana es simple y ha estado “accesible a cualquier persona con conocimientos desde que comenzó el trabajo serio sobre el cerebro hace aproximadamente un siglo” [Searle (1992), p. 1], si bien los términos en los que se ha planteado la discusión no han permitido apreciarla en toda su magnitud. Según esta solución los “fenómenos mentales están causados por los procesos neurofisiológicos del cerebro y son ellos mismos rasgos del cerebro” [Searle (1992), p. 1]. Searle llama a su propuesta “naturalismo biológico”, y opina que el problema mente-cuerpo se resolvería si fuese posible explicar las relaciones causales en el nivel neurofisiológico que hacen posible que existan los fenómenos mentales.

Por mi parte, y sin que ello signifique que acepto el alcance global de la crítica searleana, coincido con Searle en que la mejor forma de proporcionar una buena solución al problema mente-cuerpo pasa por restablecer los términos en los que ha sido enunciado ya que, en caso contrario nunca conseguiremos salirnos completamente de la tradición cartesiana. En este sentido, me parece que no está del todo desencaminado cuando señala que tan sólo por el hecho de utilizar la expresión “problema mente-cuerpo” ya estamos, de alguna manera, aceptando la existencia de dos entidades opuestas.

Ha de quedar bien claro desde ahora que no es mi intención ofrecer una solución novedosa que resuelva de una vez y para siempre el problema mente-cuerpo. Sí lo es, sin embargo, analizar la plausibilidad de un desarrollo distinto al que lleva a cabo Searle de sus propias hipótesis de partida. Con ello me propongo mostrar que el naturalismo biológico contiene en su seno elementos valiosos que aceptan un tratamiento alternativo y quizás más ventajoso, porque de la forma que los emplea Searle acaba incurriendo, él también, en alguno de los mismos problemas que imputa a las corrientes dualistas y materialistas tradicionales.

Todo ello lo espero cumplir con el siguiente plan: en primer lugar revisaré brevemente las principales tesis del naturalismo biológico. Continuaré, en segundo lugar, criticando algunos aspectos que encuentro desconcertantes en la argumentación que nos ofrece Searle. En tercer lugar

en la argumentación que nos ofrece Searle. En tercer lugar esbozaré lo que podría ser una forma de evitar el problema mente-cuerpo a partir de las propias tesis searleanas, es decir, mas que una solución trataré de apuntar hacia la *disolución* del problema.

II. NATURALISMO BIOLÓGICO A EXAMEN

Como ya quedó dicho en la introducción, coincido con Searle en que la discusión acerca del problema mente-cuerpo está viciada por una terminología errónea que se acepta sin apenas ponerla en cuestión. Según Searle, esta terminología se basa en un vocabulario obsoleto y en unos supuestos falaces [Searle (1992), p. 2]. Esto último es obvio en el caso de la corriente dualista, pero es que incluso los materialistas al autoproclamarse monistas están aceptando la distinciones conceptuales tradicionales que separan lo mental de lo físico y es por ello por lo que Searle acusa, a ambas corrientes, de practicar un nuevo estilo de dualismo que el denomina “dualismo conceptual”. Dicho de otra forma, la manera en que el debate ha transcurrido tradicionalmente nos obliga a aceptar de antemano una terminología y unos supuestos que nos dejan sin otra opción que la de identificar a la físico como no mental, y a lo mental como no físico.

Además de estas críticas de carácter general, Searle rechaza el dualismo porque no encaja bien en la visión científica de mundo actual. Y también critica al materialismo porque ha relegado a la conciencia a un segundo plano en sus discusiones. Así pues, si el naturalismo biológico no es ni dualista ni materialista podemos preguntarnos: ¿qué es? Lo primero de todo, como ya hemos visto, es que se trata de una solución al problema mente-cuerpo que no acepta el aparato conceptual cartesiano [Searle (1992), p. 13]. Más aún, el naturalismo biológico trata de poner fin a la tradición heredera de Descartes mediante la definición de los estados mentales como rasgos naturales, biológicos y, por lo tanto, físicos de nuestros cerebros; rasgos, eso sí, de alto nivel (*higher-level features*) y aunque posteriormente Searle describa esos estados mentales como ontológicamente subjetivos, ello no significa sino que su propuesta, a diferencia de las corrientes materialistas al uso, acepte “los hechos obvios acerca de los estados mentales” [Searle (1992), p. 13]². La conciencia, por ejemplo, sería una “propiedad emergente del cerebro en el sentido trivial de [...] emergencia por el cual la solidez es una propiedad emergente de las moléculas de H₂O cuando se encuentran en una estructura reticular (hielo)” [Searle (1992), p. 14].

Sin embargo, reconocer esos “hechos obvios” de los estados mentales obliga a Searle a admitir que no pueden ser *ontológicamente* reducidos al nivel objetivo de la biología, o, en este caso, al de la neurofisiología. ¿Y qué si es así? Para Searle admitir que la conciencia o cualquier otro estado mental

es ontológicamente subjetivo no debería ser razón suficiente para tacharlo de dualista, y mucho menos para justificar el olvido al que los materialistas condenaron a la conciencia en sus investigaciones. Y no queda ahí la cosa porque, según Searle, esa subjetividad ontológica de lo mental es inevitable, por lo que una reducción causal de lo mental debería bastar para resolver el problema mente-cuerpo [Searle (1992), p. 100]³.

II. 1. *Naturalismo biológico, ¿una solución genuina o simplemente una nueva mezcla de viejos supuestos?*

Cualquier estudio o investigación sobre la mente ha de plantearse en su inicio una serie de cuestiones básicas tales como: ¿existen los fenómenos mentales o no?, si existen ¿tienen poderes causales o, por el contrario, hemos de aceptar la clausura causal de lo físico?, etc. Según las respuestas dadas a estas cuestiones podemos situar las distintas teorías que estudian la mente humana en un continuo que va desde las posturas recalcitrantemente monistas, como por ejemplo el materialismo eliminativo, pasando por un dualismo de corte, digamos, espiritual, como es el caso del epifenomenalismo, hasta el dualismo más radical en el que las respuestas a las anteriores cuestiones serían: “sí” y “sí, tantos como lo físico”, como es el caso del emergentismo puro.

Teniendo en cuenta lo anterior, la cuestión que quiero plantear a estas alturas del trabajo es: ¿Podemos localizar al naturalismo biológico en ese continuo mencionado en el párrafo anterior? Creo adivinar que Searle respondería de forma negativa⁴, no obstante, creo también que el asunto no es tan sencillo como responder en uno u otro sentido apelando a lo que, en mi opinión, no es más que una declaración de intenciones. Asimismo, creo que en la propia argumentación de Searle podemos encontrar indicios de que el naturalismo biológico no ha conseguido zafarse del todo de la tradición a la que con tanta vehemencia critica.

Para empezar, Searle lleva a cabo un gran esfuerzo para tratar de acomodar la conciencia a la visión científica del mundo. Cree conseguirlo mostrando que la conciencia es compatible con la teoría atómica de la materia y con la teoría biológica de la evolución. Una vez ha hecho esto, Searle concluye que la conciencia es un rasgo biológico de los seres humanos causado por procesos biológicos localizados en el cerebro. Por lo tanto, se sigue que la conciencia podría ser causalmente explicada si estuviéramos en posesión de un conocimiento completo del cerebro. Hasta aquí todo lo dicho se asemeja bastante a una teoría materialista típica, pero las coincidencias acaban una vez que Searle anuncia que el rasgo principal de la conciencia, y de los fenómenos mentales en general, es su subjetividad ontológica, lo cual convierte a lo mental en algo ontológicamente irreductible [Searle (1992), p. 94].

Resumiendo, ¿qué es lo que tenemos? Por un lado, tenemos estados y procesos cerebrales que son ontológicamente objetivos y, por otro lado, nos en-

contramos con estados y fenómenos mentales que, aun estando causados en el nivel neurofisiológico y aun siendo considerados biológicos y completamente naturales, resulta que son ontológicamente subjetivos y, en consecuencia, irreductibles ontológicamente. Pero esto, no importa lo mucho que Searle insista en negarlo, ha de ser alguna forma de dualismo. No es relevante para mis propósitos si se trata de un dualismo de propiedades o no, tan sólo lo es incidir en que Searle incurre en un dualismo, un dualismo *light* si se quiere, al distinguir entre dos modos ontológicos de existencia⁵. Tampoco me preocupa mucho si el dualismo es una forma correcta o descabellada de afrontar el problema mente-cuerpo, en todo caso, sí quiero subrayar que una diferenciación ontológica entre los estados cerebrales y los mentales no parece ser la conclusión más coherente con los supuestos que llevan a Searle a proponer el naturalismo biológico.

Lo que yo veo en todo este asunto es la presión de un deseo un tanto paradójico, esto es, Searle desea preservar las características intrínsecas de lo mental que tradicionalmente han sido rechazadas por las teorías materialistas y, al mismo tiempo, quiere mantener viva la posibilidad de explicar científicamente la conciencia. Para poder cumplir el primer deseo, Searle localiza la conciencia en un nivel superior que es ontológicamente subjetivo, y lo hace definiéndola como una propiedad *emergente*, lo cual para él significa que es imposible “entenderla (únicamente) a partir de la composición de los elementos” del cerebro y de sus “relaciones con el entorno”, porque se necesita algo más que no poseen esos elementos [Searle (1992), p. 111]. Para cumplir con el segundo deseo, Searle define la conciencia como una propiedad *causalmente* emergente, esto es, para explicar la conciencia es necesario tener en cuenta “las relaciones causales entre los elementos” del cerebro [Searle (1992), p. 112]. De esta forma deja intacta la posibilidad de una explicación causal de la conciencia.

Con respecto a lo anterior es necesario hacer un comentario en relación a lo que Searle entiende por *propiedad emergente* ya que, según una definición más convencional, semejantes propiedades no pueden ser causalmente explicadas. En mi opinión, Searle está tan presionado por el anterior dilema que se ve forzado a introducir un concepto tan controvertido como el de emergencia de la forma que mejor le conviene⁶.

Un último comentario acerca de la supuesta relación causal entre los estados cerebrales y los mentales: aún suponiendo que diéramos por válida la explicación causal de los estados mentales, no podemos olvidar que, normalmente, cualquier relación causal establece una relación diacrónica, esto es, se necesitan dos elementos, una causa y su efecto, que están separados temporalmente [ver, por ejemplo, Kim (1974), (1978) y (1984)]. Si esto es así, y siendo muy puntillosos, podríamos afirmar que, al postular relaciones causales entre los procesos cerebrales y los fenómenos mentales, Searle vuelve a incurrir en algún tipo de dualismo. Sin embargo, Searle parece emplear una noción sin-

crónica de causalidad en la que las entidades relacionadas causalmente serían distintas descripciones de un mismo fenómeno, como por ejemplo cuando recurre al ejemplo del dolor y la activación de las neuronas que son su causa. Pero Searle también defiende una diferenciación ontológica entre lo mental y lo físico que nos hace pensar que hay en su propuesta algo más que una simple diferenciación entre dos formas de describir un mismo proceso. Es precisamente esta permanente ida y venida de la ontología a la epistemología, una de las más reveladoras señales de que algo no encaja del todo bien en el naturalismo biológico.

Así las cosas, creo que aceptar los “hechos obvios” de lo mental, junto con el empeño por devolver a la conciencia el protagonismo perdido, ha hecho que a Searle no le parezca suficiente un estatus descriptivo para lo mental y por ello propone una relación causal entre dos niveles ontológicamente diferenciados que, definitivamente, no encaja nada bien con la declaración de intenciones inicial del propio Searle. Por todo ello, pienso que Searle aún nos debe una explicación que, más allá de expresar los que son sus intenciones, aclare definitivamente lo que entiende por relación causal ya que para ello no basta simplemente con rechazar lo que tradicionalmente se ha entendido por causalidad, ni esperar a que sea la casualidad la que haga el trabajo.

Opino que la solución al dilema que se le plantea a Searle pasa por incidir en la intuición que le lleva a proponer una relación sincrónica y en la posterior diferenciación entre dos formas de describir un mismo fenómeno, esto es, la solución al problema mente-cuerpo requeriría el confinamiento del mismo en un plano exclusivamente epistemológico. Con todo, y para evitar el desarrollo ulterior que hemos visto en la argumentación de Searle y que hemos tachado de inadecuado, es necesario, primero, dejar resueltos los aspectos ontológicos del problema. Para ello, quizás podría ser acertado postular algún tipo de relación constitutiva entre lo físico y lo mental, relación que encajaría bien en la argumentación de Searle, pero que sin embargo rechaza al discutir el concepto de superveniencia [Searle (1992), p. 125]. Searle diferencia dos nociones de superveniencia: una causal y otra constitutiva cuyos orígenes sitúa en las discusiones éticas de las primeras décadas del siglo y cuyo principal defensor ha sido Kim. Pues bien, en opinión de Searle tan “sólo la noción causal de superveniencia es importante para la discusión del problema mente-cuerpo” [Searle (1992), p. 125], porque de lo contrario nos veríamos inmersos en un epifenomenalismo con respecto a lo mental que Searle no está dispuesto a aceptar⁷.

III. ESBOZO DE UNA ALTERNATIVA: IDENTIDAD ONTOLÓGICA E IRREDUCTIBILIDAD EPISTEMOLÓGICA

Searle parte de una serie de presuposiciones con las que es muy difícil no estar de acuerdo, aunque es precisamente la forma tan poco precisa, o tan general, con la que expresa tales presuposiciones la que debe hacer a cualquier espíritu crítico recibirlas con cautela, cuando no con desconfianza. Que la mente sea algo natural no debería ofrecer dudas a casi nadie; que su origen esté en procesos que ocurren en el cerebro tampoco. En este sentido, estoy de acuerdo con Searle en que el problema mente-cuerpo tiene una solución simple, es el sentido según el cual lo que conocemos como mente no es nada más que una característica natural del cerebro. Cómo quiera que sea, la aparición de los estados y fenómenos mentales también debería tener una explicación natural. Searle opina que la explicación es que se trata de una relación causal: son las relaciones causales de algunos elementos del cerebro las que causan los estados mentales. A partir de aquí nos encontramos con una serie de aspectos problemáticos en la argumentación de Searle que ya hemos comentado y en los que no voy a detenerme nuevamente, pero sí insistiré en que gran parte del problema reside en el escaso esfuerzo realizado por Searle para no mezclar el espacio ontológico con el epistemológico. Dicho esto, es el momento de analizar la plausibilidad de un desarrollo alternativo que, partiendo de las presuposiciones anteriores, permita liberar al naturalismo biológico de consecuencias indeseables: principalmente la de tener que postular la existencia de un dominio ontológicamente subjetivo.

La solución al problema mente-cuerpo pasa por eliminar taxativamente cualquier clase de distinción ontológica. Parece que la manera más directa de cumplir con este requisito es proponer algún tipo de identidad entre el cerebro y la mente y así lo haremos aquí; sin embargo, el tipo de identidad que emplearemos nada tiene que ver con la propuesta de reducir lo mental a lo físico, ni se limita a introducir identidades de tipos o de casos⁸. Como veremos más adelante, la identidad requerida es una identidad ontológica en la que, una misma sustancia material presenta dos mundos epistemológicamente diferenciables. Todo lo anterior no deja de ser compatible con la afirmación searleana según la cual, para entender y resolver el problema mente-cuerpo es necesario reconocer la existencia de los fenómenos mentales; sin embargo, lejos de incurrir en un dualismo, esta nueva forma de enfrentarse con el problema no postula la existencia de dos entidades ontológicamente diferenciadas (objetivo-subjetivo).

Hay que reconocer que Searle acierta cuando dice que la tradición cartesiana se impone en nuestra manera de afrontar el problema mente-cuerpo. Los hechos obvios de lo mental que él mismo denuncia son generalmente expresados en un vocabulario intrínsecamente dualista, y por eso resulta tan difícil entender el problema desde otra perspectiva. Esto no quiere decir que no estén disponibles otras formas alternativas; una de esas alternativas es la propuesta que describe una realidad dividida en diferentes niveles de complejidad

que el mismo Searle acepta y utiliza. También aquí emplearé dicha estrategia para esbozar una propuesta alternativa a la searleana.

Recordemos brevemente en qué consiste la visión de la realidad dividida en niveles ontológicos de organización y complejidad crecientes⁹: lo principal es que, según esta visión, la realidad se concibe “como un complejo sistema material que, de acuerdo con una legalidad propia, cambia en una doble y contraria dirección: de complejidad creciente, que da de sí sistemas que se integran, como partes, en sistemas más complejos; y de desorganización progresiva, que descompone sistemas en subsistemas” [Chamorro]. Siguiendo con esta visión, es también importante resaltar que la materia no sólo está formada por elementos (micro)físicos, sino también por organización. Cada nivel ontológico presenta un determinado número de sistemas que pueden ser entendidos como conjuntos de elementos (la composición del sistema) que interactúan entre sí (dando lugar con ello a la estructura del sistema) y con el entorno (es el caso de los sistemas abiertos). Las propiedades que presenta cada sistema pueden ser de dos clases: unas, las propiedades “que están también presentes en los elementos componentes [del sistema], en cuyo caso las llamaremos resultantes”; y otras, las propiedades emergentes tal y como fueron definidas arriba¹⁰ y que no deben ser tomadas como si se tratase de propiedades metafísicas u “ontológicamente ambiguas”, pues que una propiedad sea emergente, tan sólo quiere decir que “es una propiedad presente en un sistema y ausente en sus componentes” [Chamorro].

Los seres humanos también seríamos sistemas pertenecientes a un determinado nivel de organización, que a su vez presenta otros sistemas de complejidad creciente, como aquellos que emergen una vez alcanzado un cierto nivel de organización biológica y que poseen una serie de propiedades emergentes que reciben el nombre de “psíquicas” [Chamorro].

Hasta aquí la exposición de esta visión sistémica de la realidad. Ahora quiero detenerme a explorar cómo creo que emerge el sistema psíquico y cómo nos puede ayudar a cambiar nuestra forma de entender el problema mente-cuerpo. Innatamente, nuestros sistemas nerviosos nos otorgan una serie de capacidades y características biológicas. Estas características y propiedades son ontogenética y filogenéticamente primitivas y, como tales, podemos imaginarlas funcionando independientemente las unas de las otras. Así, un cerebro humano en este nivel primitivo de complejidad podría ser entendido como un conjunto de sistemas independientes. Serían las subsiguientes interacciones entre estos sistemas independientes las responsables de la aparición de un nuevo sistema con sus propias propiedades emergentes¹¹. En las interacciones que provocan la aparición de este último nivel seguramente desempeñan un papel relevante el lenguaje y las interacciones sociales, los aprendizajes, etc., esto es, las relaciones de los sistemas con el entorno.

Así pues, lo que resulta de este proceso de complejización y organización creciente de la realidad es, en último término, que existen unos sistemas biológicos en los que a partir de sus sistemas nerviosos, y una vez alcanzado un cierto nivel de organización, aparece un nuevo sistema, el sistema psíquico, que tiene la propiedad, entre otras, de “disponer de dos tipos de aparatos perceptivos”, uno de los cuales capta la realidad externa y el otro la realidad interna del propio sistema [Chamorro]. De esta forma, ontológicamente, todo lo que hay, cuando hablamos de mente y cerebro, es un sistema psíquico material. La diferencia con las propuestas tradicionales es que, según esta forma de ver las cosas, los fenómenos mentales no emergen del cerebro como algo ontológicamente diferenciable del mismo, que es precisamente lo que afirma Searle, sino que es un nuevo sistema el que emerge de un nivel biológico de complejidad y organización inferiores¹².

Nos encontramos, entonces, con que en la realidad existe un nivel ontológico de organización biológica con sistemas para los que “cabe una forma de observación interna [...] que ofrece información *directa* sobre algunos estados fisiológicos y psíquicos propios” [Chamorro]. Esa propiedad es la que nos hace creer que existe algo misterioso a lo que denominamos mente. Hasta qué punto esta propuesta es viable es algo que no nos detendremos a discutir en este trabajo, nuestro propósito al comenzar el mismo era únicamente el de mostrar cómo desarrollar la tesis del naturalismo biológico de una forma, en principio, menos problemática. Así pues, lo que resulta es una visión según la cual *la mente no emerge, ni causalmente ni de ninguna otra forma del cerebro, sino que es un nuevo sistema que incluye a ambos el que emerge como un todo a partir de la interrelación de otros subsistemas biológicos*. Aquello a lo que nos referimos con la etiqueta de mente no está separado ontológica o causalmente del cerebro, sino que ambos *constituyen* un nuevo sistema emergente. Tan sólo epistemológicamente es posible diferenciar dos niveles aparentemente distintos, y ello se debe a la capacidad de los sistemas psíquicos para captar tanto la realidad interna como la externa. La existencia de estas dos formas de observar la realidad ha dado lugar a que podamos referirnos al sistema psíquico de dos modos distintos: uno sería mediante un lenguaje mentalista, y el otro mediante, por ejemplo, el lenguaje neurofisiológico. Dependiendo del lenguaje empleado “hablaremos de mente o de cerebro”, y es sólo en este espacio, el epistemológico, donde es posible decir que lo mental es irreductible [Chamorro]. Ontológicamente, sin embargo, aquello a lo que se refieren ambos lenguajes es una sola cosa: el sistema psíquico.

En relación con la discusión anterior y dada su semejanza con la visión que resulta de la misma, puede ser conveniente mencionar los intentos de Edelman para naturalizar la conciencia [Edelman (1989) y (1992)]. Según Edelman hay dos tipos de conciencia: una básica, la conciencia prima-

ria, y otra más compleja, la conciencia superior. La primera es la responsable de algunos procesos básicos tales como las sensaciones y la experiencia de percepciones simples, la segunda incluye la auto-conciencia y el lenguaje. Edelman propone que la conciencia primaria aparece gracias a la interacción entre algunos sistemas y capacidades innatos a los que, más adelante, se suman las interacciones sociales provocando la emergencia de la conciencia secundaria.

En su comentario a la manera en que Edelman resuelve la emergencia de la conciencia, Searle se pregunta si esos sistemas biológicos innatos y capacidades son constituyentes de la conciencia o si “simplemente” la causan [Searle (1996)]. Como ya hemos visto, Searle opta por la segunda alternativa, lo cual tiene como consecuencia que “cualquier sistema capaz de causar la conciencia debe ser capaz de duplicar los poderes causales del cerebro”, que es por lo que un avión puede volar sin tener plumas [Searle (1992), p. 92]. Sin embargo, un avión no puede duplicar enteramente las asombrosas capacidades que casi todas las aves poseen, o acaso puede un avión realizar un giro de 90 grados en el aire. De la misma manera, un sistema artificial puede imitar torpemente nuestra inteligencia, pero cualquier sistema que trate de duplicar las propiedades y capacidades de un cerebro humano ha de ser, él mismo, un cerebro humano con una historia y unas características particulares que lo definen y diferencian del resto. Por todo ello, una verdadera teoría naturalista de lo mental que no niegue su existencia, pero que tampoco incurra en un dualismo, debe asumir que la relación entre mente y cerebro es una relación constitutiva.

Podría argumentarse que nuestra manera de afrontar el problema mente-cuerpo resuelve el problema de la emergencia trasladándolo a otro nivel, lo cual es equivalente a decir que todo lo que hemos conseguido es cambiar el problema de explicar la emergencia de la mente a partir del cerebro, por el problema de explicar la emergencia de un nuevo sistema que los incluye a ambos a partir de subsistemas biológicos¹³. Aun aceptando este comentario, podría decir en favor de la nueva propuesta que al menos no nos encontramos con un dominio ontológicamente subjetivo que interactúa con otro nivel objetivo de nivel inferior. En vez de eso tenemos, siguiendo con la terminología empleada por Searle, sucesivos niveles ontológicamente objetivos (materiales) de creciente complejidad entre los cuales es mucho más fácil imaginarse el continuo que en ocasiones menciona el propio Searle.

El continuo entre niveles no tiene por qué implicar una relación causal entre esos niveles. De hecho, opino que las explicaciones causales de lo que ocurre en el cerebro son metafóricas y simplificadoras. En esta misma línea, Walter Freeman [Freeman (1990), Freeman y Skarda (1991)] ha argumentado en favor de una teoría del cerebro según la cual su funcionamiento es caótico, no-lineal y auto-organizado y, por lo tanto, como quiera que no sigue las directrices de los algoritmos lineales estándar, Freeman opina que es imposi-

ble encontrar la causa exacta de un evento concreto porque “en la inmensa complejidad de sistemas de variedad temporal múltiple y de realimentación no-lineal distribuida no podemos conocer las causas” [Freeman (1990), p. 605].

IV. RECAPITULACIÓN FINAL

Como ya ha quedado dicho, tanto el punto de partida como algunas de mis afirmaciones se asemejan bastante a las del propio Searle, pero como, por otra parte, debería ser obvio a estas alturas, aún partiendo de la tesis principal del naturalismo biológico el resultado final no es el mismo. Esta última sección servirá para aclarar algo más en qué coinciden (C) y en que se diferencian (D).

C1: El problema mente-cuerpo tiene una fácil (di)solución.

C2: Esta (di)solución requiere que se acepte lo mental como parte de la realidad.

D1: El naturalismo biológico toma lo mental como algo ontológicamente diferenciable de aquello que lo causa, por lo que aún sería necesario explicar esa diferenciación ontológica. Nuestro esbozo de (di)solución define lo mental como un modo distinto de percibir aquello que lo constituye y toma a ambos como ontológicamente objetivos, con lo que en vez de un problema ontológico lo que queda por resolver es un problema epistemológico.

C3: El estado general de confusión acerca del problema mente-cuerpo se debe, entre otras muchas razones, al vocabulario heredado de la tradición cartesiana, el cual, distingue de partida dos tipos de sustancias, o, más recientemente, dos tipos de propiedades, etc.

D2: Para obtener artificialmente cualquier propiedad propia del cerebro, según Searle, bastaría con duplicar las relaciones causales de los elementos del cerebro que la causan. Por el contrario, la relación entre el cerebro y sus propiedades que resulta de nuestro esbozo es una relación constitutiva.

Lo más importante de todo es que cuando hablemos del cerebro y de la mente hemos de saber que nos estamos refiriendo a una misma entidad ontológica, de manera que no tiene sentido expresarse en términos de emergencia de las propiedades mentales en el cerebro, o intentar reducir los fenómenos mentales a micro eventos o a las relaciones causales entre ellos.

*Departamento de Historia y Filosofía de la Ciencia,
de la Educación y del Lenguaje
Universidad de La Laguna*

C/ Delgado Barreto s/n, E-38204, La Laguna (España)
E-mail: dcperez@ull.es

NOTAS

¹ Además de agradecer su atención y sus comentarios a los participantes al *IX Seminario Interuniversitario de Filosofía y Ciencia Cognitiva*, quiero, muy especialmente, agradecer a Manuel Liz su infinita paciencia, así como la confianza que depositó en mí, ya que sin ella este trabajo no hubiera sido posible. Toni Gomila contribuyó con sus comentarios y con su ayuda en la elaboración de la última versión del original en inglés que fue leído en el seminario; mi gratitud también para él. Por último, pero no menos importante, mi agradecimiento a José María Chamorro, a quien debo las ideas que dan cuerpo a la tercera sección de este trabajo, aunque él no es el responsable del mal uso que yo haya podido haber hecho de ellas.

² Esos hechos obvios son, por ejemplo, que “todos tenemos estados internos subjetivos y cualitativos”, o que “tenemos estados mentales intrínsecamente intencionales tales como creencias y deseos, intención y percepción” [Searle (1992), p.1].

³ Puede parecer que Searle está contradiciendo sus propias afirmaciones de partida al proponer una solución reduccionista; esto es una manera de verlo, sin embargo en este caso hay que tener en cuenta las diferentes modalidades de reducción que analiza Searle [Searle (1992), p.112 y ss.]: (1) reducción ontológica, que es una relación en la que es posible mostrar que una clase de objetos consisten en nada más que objetos de otro tipo; (2) la reducción ontológica de propiedades, que es como la anterior, pero concierne a propiedades (por ejemplo: “el calor —de un gas— no es nada más que la energía cinética media del movimiento de moléculas”); (3) la reducción teórica, que es, principalmente “una relación entre teorías donde las leyes de la teoría reducida pueden (más o menos) ser deducidas a partir de las leyes de la teoría reductora”; (4) la reducción lógica es una relación entre palabras y oraciones, en la que las palabras y las oraciones referidas a un tipo de entidad pueden ser traducidas a otras referidas a otro tipo de entidad sin que quede ningún residuo; y (5) reducción causal, que es una relación entre dos tipos de cosas que tienen poderes causales, en la que la existencia y, *a fortiori*, los poderes causales de la entidad reducida son enteramente explicables en términos de los poderes causales de los fenómenos reductores.

⁴ Searle, explícitamente dice que sus “[...] propuestas no se amoldan a ninguna de las etiquetas tradicionales” [Searle, (1992), p. 15].

⁵ Es ésta una de las críticas más comunes que se puede encontrar en cualquiera de las discusiones en torno al naturalismo biológico. También muy numerosas son las ocasiones en las que Searle ha rechazado tales críticas, pero nunca, en mi opinión, lo ha hecho de forma convincente.

⁶ Según esta otra definición, una propiedad emergente no reductible, no puede ser considerada parte del sistema del que emerge porque se trata de una consecuencia de la organización y de la complejidad creciente del sistema. Su irreductibilidad significa que no es explicable (ni causalmente ni de ninguna otra forma) con el aparato conceptual del sistema del cual emerge, pero esto no es así porque sean propiedades misteriosas con unos poderes adquiridos de no se sabe dónde ni por qué, lo que ocurre es que la relación

entre propiedad y sistema es de carácter constitutivo antes que causal. Searle, incapaz de ver más allá de las relaciones causales, define las propiedades emergentes como un nuevo nivel superior dentro de un mismo sistema y opone su noción de emergencia a otra según la cual, y siempre según Searle, las propiedades emergentes poseerían poderes causales misteriosos porque no son explicables a partir de los componentes del sistema del cual emergen [Searle (1992), p.112]. Volveremos a ocuparnos del tema de la emergencia en la tercera sección de este trabajo.

⁷ En esta negación del epifenomenalismo mental nos encontramos de nuevo con que Searle parece dispuesto a conceder a lo mental más de lo que una teoría naturalista estaría en principio dispuesta y, en este sentido, se acerca, también, peligrosamente a la delgada línea que separa su propuesta del dualismo. Al mismo tiempo, se aprecia por qué no le basta con identificar lo mental con un nivel descriptivo, cosa que, por otra parte, sería plenamente coherente con una relación constitutiva entre el nivel neurofisiológico y los fenómenos mentales.

⁸ En realidad, la corriente con la que se asemeja más la identidad buscada podría ser con el monismo neutral, principalmente por negar cualquier tipo de diferenciación ontológica entre lo mental y lo físico, y también por no defender una solución reduccionista.

⁹ Existen muchas exposiciones de esta visión de la realidad, de todas ellas la más conocida probablemente sea la ofrecida por Oppenheim y Putnam [Oppenheim y Putnam (1958)]. Yo aquí seguiré la realizada por José María Chamorro, que a su vez se sigue de la teoría general de sistemas, por adecuarse mejor al tema que nos preocupa.

¹⁰ Cfr. nota 6.

¹¹ Un ejemplo de la importancia de la interrelación entre los diferentes sistemas que conforman nuestro cerebro lo encontramos en el trabajo de Revonuso y Laine [Revonuso y Laine (1996)] en el que presentan el caso de un paciente afásico que lleva a cabo el procesamiento conceptual inconsciente de estímulos sin ningún tipo de comprensión consciente del significado de los estímulos lingüísticos. Los autores concluyeron que el acceso a las representaciones conceptuales activadas requiere, presumiblemente, algún tipo de interacción adicional entre el dominio relacionado con el *input* y el dominio conceptual.

¹² La aceptación de la noción de emergencia que hemos empleado a lo largo de todo el trabajo (cfr. nota 6), no quiere decir que no sea consciente de los problemas que plantea la opción emergentista y de la importancia de los mismos. No obstante, creo que la explicación dada de la interacción entre niveles de complejidad creciente y cómo son sus propiedades atempera un tanto esos problemas. Por ejemplo, el problema de qué se entiende por emergencia queda resuelto con la explicación citada; con respecto al problema de la causación mental, la identidad ontológica propuesta permite vislumbrar una forma de disolver tal problema. Por supuesto esto son tan sólo palabras que necesitan una argumentación más completa, pero ni es éste el lugar apropiado, ni se trata del objetivo del trabajo.

¹³ Volviendo a la semejanza con el monismo neutral, este nuevo sistema sería la sustancia neutral, es un sistema constituido por el cerebro considerado como un todo: sus elementos y subsistemas y las relaciones entre todos ellos. Pero la diferencia reside en los dos mundos fenoménicos (epistemológicamente) diferentes que resultan de este sistema psíquico [Chamorro].

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CHAMORRO, J. M., *Lenguaje, Persona y Sociedad*. Mimeografiado, pendiente de publicación.
- EDELMAN, G. (1989), *The Remembered Present: A Biological Theory of Consciousness*, Nueva York, Basic Books.
- (1992), *Brilliant Air, Brilliant Fire: on the Matter of the Mind*, Londres, Allen Lane, The Penguin Press.
- FREEMAN, W. J. (1990), "Consciousness as Physical Self-Organizing Processes", *Behavioural and Brain Sciences*, vol. 13, p. 605.
- FREEMAN, W. J. y SKARDA, C. A. (1991), "Mind/Brain Science: Neuroscience on Philosophy of Mind" en Lepore, E. y Van Gulik, R. (eds.) (1991), *John Searle and his Critics*, Oxford, Basil Blackwell, pp. 115-27.
- KIM, J. (1974), "Noncausal Connections", *Noûs*, vol. 8, pp. 41-52.
- (1978), "Supervenience and Nomological Incommensurables", *American Philosophical Quarterly*, vol. 15, pp. 149-56.
- (1984), "Concepts of Supervenience", *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 45, pp. 153-76.
- REVONSUO, A., y LAINE, M. (1996), "Semantic Processing Without Conscious Understanding in a Global Aphasic: Evidence from Auditory Event-Related Brain Potentials", *Cortex*, vol. 32, pp. 29-48.
- OPPENHEIM, P. y PUTNAM, H. (1958), "Unity of Science as a Working Hypothesis", en Feigl, H., Scriven, M. y Maxwell, G. (eds.) (1958) *Minnesota Studies in the Philosophy of Science: Volume II*, Minneapolis, MN, University of Minnesota Press, pp. 3-36.
- SEARLE, J.R. (1992), *The Rediscovery of the Mind*, Cambridge Mass., The MIT Press.
- (1995), *The Construction of Social Reality*, New York, The Free Press.
- (1996), "Dos biólogos y un físico en busca del alma. Crick, Penrose y Edelman pasados por la criba filosófica", *Mundo Científico*, n. 170, pp. 654-69.