

¿Por qué no deshacernos del problema mente-cuerpo mostrando, sencillamente, nuestra imposibilidad de resolverlo?

Mariano RODRÍGUEZ GONZÁLEZ

Las perspectivas de una solución real del problema de la mente y el cuerpo se ven de entrada muy disminuidas si buscamos una formulación verdaderamente exigente del mismo. Exigente y rigurosa. Me refiero a que dicho problema sólo se hace de verdad interesante si damos cabida en su planteamiento a la conciencia. En esto coincidimos con Thomas Nagel (1974), autor que nos advierte inmediatamente de que al hacerlo interesante se lo hace al mismo tiempo imposible (desesperado: *hopeless*). Porque no se trataría ya de despacharlo diciendo que la mente es una función cerebral, esto es, suscribiendo el materialismo mínimo que la noción de supervenencia fuerte representa, en lo que podemos estar todos de acuerdo. Y es que se pide algo más: se trata de algo más que de dar por sentado, a la manera searleana, por ejemplo, que “el cerebro lo hace” (la intencionalidad, la subjetividad y lo que haga falta que el cerebro haga). Al dar cabida en primer lugar a la conciencia nos enfrentamos a la cuestión de la brecha (la grieta o el abismo: *die Kluft*, escribe Wittgenstein; *the gap*, traduce Joseph Levine en nuestros días). Nos las vemos con una diferencia categorial tan acusada que, con la finalidad de reparar en la dificultad de la sutura, haremos bien en recordar unas palabras de Julian Huxley que abren el trabajo que más abajo discutiremos de Colin McGinn (1991): “Cómo puede ser que algo tan extraordinario como que un estado de conciencia tenga lugar como resultado de la excitación del tejido nervioso, es justo tan inexplicable como la aparición del Genio cada vez que Aladino frotaba su lámpara en el cuento”. ¿Cómo es posible algo que nos parece a todos tan difícil de negar, que los estados conscientes

dependan de estados cerebrales?. Que la fenomenología en technicolor surja de una porción húmeda de materia gris, para ponerlo en los términos llamativos del propio McGinn (1991: 1).

Esta formulación severa del problema aparece con una claridad cristalina en el párrafo 412 de las *Investigaciones Filosóficas*, pero con unos matices novedosos de muchísimo interés para nosotros. Se nos habla de un *sentimiento* de no poder salvar la grieta entre conciencia y proceso cerebral, se nos habla de una *idea* de diferencia categorial que, curiosamente, iría acompañada de *un ligero mareo* (precisamente el mismo mareo que nos sobreviene ante ciertos teoremas de la teoría de conjuntos). (Aunque, si somos aquí wittgensteinianos tendríamos que preguntar que cómo se sabe que dos mareos son justo el mismo mareo). Lo que la formulación wittgensteiniana nos sugiere es que estamos ante un problema consistente en la inconcebibilidad de lo real. El problema mayúsculo, el problema filosófico que no hay por donde cogerlo. El hecho es que *sabemos* que los procesos conscientes son, o están producidos por, o son rasgos de, procesos cerebrales. Lo sabemos como lo sabe Kim y lo sabe Searle. Pero esto que sabemos es rigurosamente inconcebible. Es decir, no tiene cabida en nuestro contexto de realidad, si podemos decirlo así. Si en *Las mil y una noches* figurara una fábula en que la excitación del tejido cerebral diera lugar a estados conscientes, nos parecería que todo estaba en orden. Cada cosa en su sitio. Aladino y su lámpara en las fábulas. ¡Pero con el problema de la mente y el cuerpo va a resultar que el Genio sale de la lámpara a cada momento del día, en nuestro cuarto de trabajo, o cuando vamos paseando por la alameda!. Por eso nos mareamos, algo perfectamente explicable, dada nuestra situación.

Pero ya sabemos de qué maneras lidia Wittgenstein con la magia atormentadora del problema filosófico. ¿Cuándo aparece el sentimiento de lo insalvable de la grieta, de la grieta real, en qué situación?. Porque lo que le parece evidente al filósofo es que NO lo hace en los dominios de la vida cotidiana. Lo cual se parece a descubrir el Mediterráneo, porque la vida cotidiana es aquella en la que no hay ni rastro de misterio. Por eso es la vida de la costumbre, del hábito, de la rutina, de lo incuestionable en suma (*gewöhnlich*, “corriente”, viene de *Gewohnheit*, “costumbre”, y ambos de *wohnen*, “vivir” en el sentido de “habitar”). El problema de la mente y el cuerpo, más que ningún otro, hace surgir lo extraño, lo siniestro freudiano, en nuestro entorno más íntimo y familiar. Nos arrebatada del ámbito de lo consabido porque con él se hace real la amenaza de que nuestro saber más sólido pende de un hilo, como si fuera inconcebible el fluir del agua entre los márgenes del río. Pues bien, el problema de la mente y el cuerpo surgiría en una situación particularmente extraña ella misma, aquella en la que “dirijo mi atención de determinado modo a mi conciencia y me digo asombrado: ¡Se supone que ESTO ha de ser producido por un proceso cerebral!”. Nada hay más raro que atender a la propia conciencia, así en general. Wittgenstein lo compara a mirar, pero a mirar a nada en con-

creto, una mirada *vacant*, algo con una falta de encaje total en nuestra vida de todos los días. Porque siempre que miramos, miramos algo, llevados por algún interés. Nuestra mirada siempre es *intent*, nunca es *vacant*. [En uno de sus últimos libros, H. Putnam (1999) nos relata una conversación que mantuvo con un neurólogo, con ocasión de un vuelo a Europa, comentando el célebre libro de Edelman, *El presente recordado*. Su interlocutor se quejaba de que Edelman en ningún lugar trataba de la conciencia. De lo que trataba el libro, recuerda Putnam, era de cosas tales como las bases neurológicas de la conciencia, un modelo reticular para el reconocimiento de patrones, un modelo para la memoria, la base neurológica para la diferencia entre la visión y la llamada “visión ciega” y la base neurológica de la autoconciencia humana. Ahora bien, repone el pensador americano, ¡esto es justamente tratar de la conciencia!. Porque, como nos advirtió William James, la conciencia no es algo añadido que revolotee sobre los procesos psicológicos].

Lo que hace Wittgenstein, en eso estábamos, es imaginar un escenario coherente en relación con la exclamación “¡se supone que ESTO ha de ser producido por un proceso cerebral!”. O sea, una práctica humana en la que tal exclamación encajaría sin estrépito alguno. Y esta práctica sería la científica: por ejemplo, un experimento que pretendiese mostrar que el efecto luminoso que veo se produce al estimular cierta parte del cerebro. En ese contexto ya no habría paradoja, la mirada no sería una mirada a nada, una mirada vacía. Es decir, quedaría disuelto el problema en cuanto problema filosófico, y nos quedaríamos en su lugar con un problema asumible, o sea, un problema científico. Pero, ¿qué quiere decirnos Wittgenstein?. ¿Acaso que ya no nos asaltaría el sentimiento de que la diferencia de categoría es insalvable?. Tal vez ya no habría mareo, que era lo que nos interesaba eliminar. Pero desde luego lo que sigue habiendo es un problema, y un problema excepcionalmente difícil, como no dudan en reconocer los mismos neurólogos en la actualidad: “Las otras dos preguntas, por qué tenemos experiencias conscientes y qué es lo que lleva a tener experiencias específicas, parecen más difíciles. Chalmers propone la necesidad de introducir la ‘experiencia’ como un nuevo elemento fundamental del mundo, relacionado con la capacidad de un organismo para procesar la información. Pero, ¿qué tipos de información neuronal producen la conciencia?. ¿Y qué hace que cierto tipo de información corresponda a la azulidad del azul en vez de a la verdura del verde?. Estos problemas son de los más peliagudos en el estudio de la conciencia” (Crick, F. y Koch, Ch. 2002: 9). Pero la mentalidad científica se limita a reconocer la dificultad sin conceder el *explanatory gap*, en la línea de una teoría como por ejemplo la de David Chalmers (1996), encaminada, nada más y nada menos, a predecir “la estructura precisa de nuestra experiencia consciente a partir de los procesos físicos en el cerebro” (Chalmers, D. 2002: 11). Parece ser que es a esto mismo, la disolución de la brecha explicativa, a lo que se orienta la operación wittgensteiniana con el tradicional problema filosófico de la mente y del cuerpo

(Moyal-Sharrock: 2000: la expresión de nuestras sensaciones, para Wittgenstein, sería más similar al comportamiento que al lenguaje, de manera que el límite entre categorías se hace poroso, y se destroza el mito del *explanatory gap* entre las categorías de decir o pensar y hacer, o de mente y cuerpo), y que en esta orientación se viene a coincidir, por lo menos parcialmente, con la acometida científica de la cuestión, en cuanto diferente de la filosófica.

Pasamos a reflexionar a continuación sobre la doctrina del *naturalismo no constructivo*, tal y como fue expuesta por primera vez en McGinn (1991), en un célebre trabajo que había aparecido en 1989 en la revista *Mind*, porque será algo muy parecido lo que aquí defenderemos. La grieta psicofísica sería tan sólo una grieta *para nosotros*: no habría aquí nada de misterioso ni milagroso, en el sentido de que podemos, y *tenemos que* apostar a que hay una propiedad natural de la mente-cerebro que daría cuenta del vínculo psicofísico, aunque la misma no sea accesible a nuestro equipo cognitivo, “dado el modo en que formamos nuestros conceptos y desarrollamos nuestras teorías” (1991: 3). Esta nuestra “clausura cognitiva”, de paso, justificaría la apariencia de misterio y el hecho de que llevemos siglos fracasando. Chomsky (1975) ya había distinguido entre *problemas*, los que la mente humana se halla capacitada para resolver, y *misterios*, los que eludirían sistemáticamente nuestra comprensión porque se hallan más allá del límite, y, en este sentido chomskyano, el de la mente y el cuerpo sería un misterio. McGinn combina esta noción de clausura cognitiva con el realismo nageliano (de la subjetividad), según el cual son posibles propiedades que no podremos entender nunca: los límites de mi mente no son los límites de la realidad, para reconocer la absoluta validez de *la idea de límite*, tal y como apareció en la historia del pensamiento moderno por vez primera en un filósofo como Locke, para el que sólo la revelación divina podría hacernos comprender cómo las percepciones son producidas en nuestra mente por los objetos materiales (1991: nota 4).

Lo que resulta nouménico para nosotros no tiene por qué ser milagroso en sí mismo (1991: 5), en definitiva. Lo único que sabemos de la respuesta que podemos y tenemos que dar al problema de la mente y el cuerpo es que deberá evitar tanto el eliminacionismo como el sobrenaturalismo. Lo que significa que habremos de reconocer que la conciencia existe en virtud de alguna propiedad natural del cerebro, o sea que tiene que haber alguna teoría que explique las correlaciones psicofísicas que observamos de continuo. El problema es que nunca podremos llegar a conocer esa teoría con la que comprenderíamos aquella propiedad. Nuestra mente está cerrada a ambas: por una parte la *introspección* no tiene ningún acceso al enlace psicofísico, sino sólo a uno de los términos de la relación, como es obvio; por otro lado, nuestra *percepción* del cerebro también constriñe el tipo de conceptos que podemos aplicarle, o sea, que la conciencia nunca es ni será una propiedad observable del cerebro, lo que también es obvio. El cerebro es nouménico para la introspección y

la conciencia lo es para la percepción, lo que significa que carecemos de vía cognitiva para llegar al vínculo psicofísico. Los sentidos se hallan constreñidos de antemano a representar un mundo espacial, y precisamente de aquí surge la particular índole misteriosa del problema de la mente y el cuerpo, porque “no podemos conectar la conciencia con el cerebro en virtud de las propiedades espaciales del cerebro” (1991: 11). El resultado es que los sentidos se hallan imposibilitados de llevarnos al vínculo que tiene que existir.

Podemos conceptualizar inobservables, sin embargo. Es decir, la clausura perceptiva no tiene que conllevar necesariamente, desde luego, la clausura cognitiva, porque ahí están los procedimientos de formación de hipótesis. Pero McGinn también cierra esta última salida que nos restaba, porque si todo lo que es físico tiene que tener una explicación física, entonces “la propiedad de la conciencia se halla cognitivamente cerrada con respecto a la introducción de conceptos por medio de la inferencia a la mejor explicación de los datos cerebrales recogidos por la percepción” (1991: 13). De manera que no podremos llegar al vínculo psicofísico exclusivamente a base de estudios empíricos del cerebro.

Este naturalismo no constructivo de McGinn sería optimista en la medida en que se considera a sí mismo un planteamiento que elimina la perplejidad filosófica del problema de la mente y el cuerpo: “lo que quiero sugerir es que la naturaleza de la conexión psicofísica tiene una explicación completa y no misteriosa en una determinada ciencia, pero que esta ciencia es inaccesible para nosotros como un asunto de principio” (1991: 17). El problema filosófico de la mente y el cuerpo habría surgido de la confusión de nuestras limitaciones cognitivas con el misterio objetivo (*ibid.*). Y no hay ningún misterio objetivo, como los practicantes de una ciencia no humana, cuyos conceptos no dependan (exclusivamente) de la introspección y la percepción, podrían comprobar. No hay ningún problema metafísico, tenemos al enemigo en casa, se trata más que nada de nuestros procedimientos de formación de conceptos. Y tampoco ocurre que el de la mente y el cuerpo sea un problema *complicado*, lo sería mucho más el del origen del lenguaje, por ejemplo. Que el problema lo ponemos nosotros se advierte cuando hacemos memoria de las intuiciones contradictorias que nos poseen en cuanto nos ponemos a pensar en él, la intuición de la relación contingente (línea Descartes-Kripke) y la intuición de la relación necesaria de superveniencia (el materialismo mínimo de Kim y de tantísimos otros). Es una verdadera antinomia de la razón, la que nos revela que algo marcha mal en ella misma. Pero no nos hemos resignado a que nos resulte cognitivamente intratable un aspecto de la realidad que se halla íntimamente relacionado con lo que somos, con la naturaleza humana misma.

Es imposible que un neurólogo acepte hoy esta solución de McGinn, cuando se están recogiendo los frutos de la década del sistema nervioso, que fue la de los noventa. Según la reconocida opinión de Antonio Damasio (2002: 32), “la aparien-

cia de un abismo entre los estados mentales y los fenómenos físico-biológicos deriva de la gran disparidad entre dos cuerpos de conocimiento, el de la buena comprensión de la mente que hemos logrado a lo largo de siglos de introspección y por los esfuerzos de la ciencia cognitiva y el de la incompleta especificación nerviosa que tenemos a través de los empeños de la neurología”. En estos términos se daría la razón al diagnóstico que hemos estado examinando aquí. Pero para el decidido optimismo de los científicos del cerebro no hay ninguna razón que nos lleve a pensar que la neurología no podrá rellenar ese abismo. Los procesos biológicos que ahora presumimos que se corresponden con procesos mentales *son* procesos mentales, y de aquí a menos de cincuenta años lo habremos comprobado sin lugar a ningún género de dudas. El dualismo habrá pasado definitivamente a la situación de excedencia forzosa en torno al 2050, aunque el mismo Damasio admite que resulta absurdo intentar pronosticar lo que se va o no se va a descubrir en el futuro.

Por ello vamos a terminar buscando una formulación de ese abismo más fuertemente armada que la del pensador norteamericano. No hemos de ir muy lejos, puesto que la cosa queda bastante obvia al leer los textos de McGinn: basta con que recordemos la destrucción kantiana de los Paralogismos en la *Crítica de la razón pura* para que nos demos cuenta de cómo la disolución del problema de la mente y el cuerpo que buscamos no tiene nada que ver con la recaída en ninguna clase de dualismo, sino todo lo contrario. El Idealismo Trascendental nos muestra al menos una razón poderosa de por qué el abismo siempre será infranqueable para nosotros.

Los cuerpos son simples fenómenos de nuestro sentido externo, y no cosas en sí mismas, lo cual ha sido “demostrado de forma incuestionable” en la Estética Trascendental (A357). Por el contrario, nuestro sujeto pensante no es corpóreo, o sea, nos lo representamos como un objeto del sentido interno, y jamás como un objeto en el espacio. Este *factum* epistémico inamovible es lo que, al parecer de Kant, estaría en la raíz de la ilusión de la contingencia propia de todos los dualismos, empezando por el popular, de la que brota la convicción de que las almas serían seres completamente distintas de los cuerpos. Ahora bien, las tres posibles teorías que pretender dar cuenta de la relación de la mente con el cuerpo, a saber, el dualismo, el materialismo y el espiritualismo, coinciden en la confusión de la diferencia del modo de representación de los objetos con la diferencia de esos objetos en cuanto cosas en sí mismas. Es decir, el yo y los cuerpos son distintos en cuanto representaciones, pero ello no quiere decir que sean pensados como cosas distintas. Y el estudioso de la mente o psicólogo que caiga en esta confusión, el psicólogo materialista tanto como el espiritualista y el dualista, según las propias palabras de Kant, “siempre se verá paralizado por sutilizar erróneamente” (A380). Una tal parálisis parece un síntoma semejante al ligero mareo de que nos hablaba Wittgenstein en el párrafo referido de sus *Investigaciones Filosóficas*, y a lo peor más grave.

Ahora bien, para Kant todo el problema nacería de la tentación de hipostasiar lo

que es mero fenómeno, externo o interno. Sobre todo externo, porque la base de todas las teorías de la relación de la mente y el cuerpo habría que verla en la “subrepción” consistente en considerar las cosas fuera de nosotros como objetos realmente existentes, en vez de cómo lo que de verdad son, representaciones de un sujeto (A389). Parecería entonces que la disolución ensayada del problema dependería de la aceptación del Idealismo Trascendental y su distinción capital entre fenómenos y cosas en sí. Pero creo que la formulación tan parecida que hemos visto en McGinn nos puede convencer de que esa disolución anhelada también podría venir servida en la presentación de un Naturalismo Trascendental, que pone entre Kant y nosotros lo que no tenemos más remedio que intercalar, a saber, el darwinismo. Ahora bien, considero que se puede encontrar en los textos de la *Crítica de la razón pura* la formulación más rigurosa y escueta del problema de la mente y el cuerpo en esta vertiente epistémica que hemos favorecido, formulación de la que dependería estrechamente su disolución, es decir, nuestro librarnos de él de una vez por todas. En A393 Kant llega a ser absolutamente explícito al respecto, cuando recoge magistralmente lo que estaba contenido en todas sus críticas anteriores a los paralogismos: “En consecuencia, la conocida cuestión de la unión de lo pensante y lo extenso se reduciría, si prescindieramos de todo lo ficticio, a ésta: *cómo es posible en un sujeto pensante la intuición externa*, a saber, la del espacio (la ocupación del mismo, figura y movimiento)”. Cómo es posible la coincidencia en un mismo punto de introspección y percepción, en suma, para ponerlo en los términos tan similares de McGinn. A esta pregunta va a responder finalmente, según parece, la futura neurología, rellenando la brecha entre sentido externo y sentido interno. La tecnología de la observación cerebral, junto con la puesta a punto de poderosas teorías científicas, harían posible por fin la solución del problema que paralizaba y provocaba mareos a los desprevenidos filósofos que caían en sus redes. Pero Kant es tajante, como McGinn, cuando prosigue diciendo: “Nadie puede responder a esta pregunta. Es imposible llenar esta laguna de nuestro saber. Lo único que podemos hacer es indicarla atribuyendo los objetos externos a un objeto trascendental que es la causa de tales representaciones, pero que nos es desconocido y del que nunca podremos obtener un concepto”.

Referencias bibliográficas

- CHALMERS, D. (1996): *The Conscious Mind. In Search of a Fundamental Theory*. New York/Oxford: Oxford University Press.
- CHALMERS, D. (2002): “La consciencia”, en *Investigación y ciencia* (edición española de *Scientific American*). Temas 28: *La consciencia*. 4-12 pp.
- CHOMSKY, N. (1975): *Reflections on Language*. Pantheon Books.

- CRICK, F. y Koch, Ch. (2002): “El problema de la consciencia”, en *Investigación y ciencia*, No. cit. 12-22 pp.
- DAMASIO, A. (2002): “Creación cerebral de la mente”, en *Investigación y ciencia*, No. cit. 30-36 pp.
- KANT (1781-87/1978): *Crítica de la razón pura*. Prólogo, traducción, notas e índices Pedro Ribas. Madrid: Alfaguara.
- MCGINN, C. (1991): “Can We Solve the Mind-Body Problem?”, primer capítulo de *The Problem of Consciousness. Essays Towards a Resolution*. Oxford/Cambridge Mass.: Basil Blackwell.
- MOYAL-SHARROCK, D. (2000): “Words as Deeds: Wittgenstein’s ‘spontaneous utterances’ and the dissolution of the explanatory gap”, en *Philosophical Psychology*, 13 (3), 355-372.
- NAGEL, Th. (1974): “What Is It Like to Be a Bat?”, en *The Philosophical Review* LXXXIII , 435-450.
- PUTNAM, H. (1999): *The Threefold Cord: Mind, Body and World*. New York: Columbia University Press.
- WITTGENSTEIN, L. (1958/1988): *Investigaciones Filosóficas*. Barcelona: UNAM/Crítica.

Mariano Rodríguez González
Sección Departamental de Filosofía IV
Facultad de Psicología
Universidad Complutense de Madrid
marian@psi.ucm.es