

Dualismo

Howard Robinson

Modo de citar:

Robinson, Howard. 2015. "Dualismo". En *Diccionario Interdisciplinar Austral*, editado por Claudia E. Vanney, Ignacio Silva y Juan F. Franck. URL=<http://dia.austral.edu.ar/Dualismo>

Versión española de [Dualism](#), de la Stanford Encyclopedia of Philosophy.

Traducción: Agustina Lombardi

Este artículo se ocupa del dualismo en la filosofía de la mente. El término 'dualismo' posee una variedad de usos en la historia del pensamiento. En general, la idea es que en un dominio dado existen dos tipos o categorías de cosas o principios fundamentales. En teología, por ejemplo, un 'dualista' es alguien que cree que el Bien y el Mal – o Dios y el Diablo – son fuerzas independientes y más o menos equivalentes en el mundo. El dualismo se opone al monismo, la teoría de que hay un solo tipo fundamental, categoría de cosas o principio; y, aunque con menos frecuencia, al pluralismo, que es la postura que sostiene que existen muchos tipos o categorías (de cosas y principios). En la filosofía de la mente, el dualismo es la teoría de que lo mental y lo físico – o la mente y el cuerpo o la mente y el cerebro – son, en cierto sentido, tipos de cosas radicalmente diferentes. Dado que el sentido común nos dice que existen cuerpos físicos, y dado que hay una presión intelectual para producir una mirada unificadora del mundo, uno podría decir que el monismo materialista es la 'opción por default'. La discusión sobre el dualismo, por lo tanto, suele partir del supuesto de la realidad del mundo físico, para luego considerar los argumentos de por qué la mente no puede ser tratada simplemente como parte de ese mundo.

1 El problema mente-cuerpo y la historia del dualismo [↑](#)

1.1 El problema mente-cuerpo [↑](#)

El problema mente-cuerpo es: ¿cuál es la relación entre la mente y el cuerpo? O puesto de otra forma: ¿cuál es la relación entre las propiedades mentales y las propiedades físicas?

Los humanos tienen (o parecen tener) tanto propiedades físicas como propiedades mentales. Las personas tienen (o parecen tener) el tipo de propiedades atribuidas por las ciencias físicas. Estas propiedades físicas incluyen tamaño, peso, forma, color, movimiento a través del tiempo y del espacio, entre otras. Pero también tienen (o parecen tener) propiedades mentales, que no atribuimos a los objetos físicos típicos. Estas propiedades involucran la consciencia (que incluye la experiencia perceptiva y la experiencia emocional entre otras) y la intencionalidad (que incluye las creencias, los deseos, etc.), y son poseídas por un sujeto o un yo.

Las propiedades físicas son públicas, en el sentido de que son, en principio, igualmente observables por cualquiera. Algunas propiedades físicas – como las de un electrón – no son directamente observables en absoluto, pero son igualmente accesibles a todos, en el mismo grado, con equipamiento y técnicas científicas. No puede decirse lo mismo acerca de las propiedades mentales. Podría decir que usted padece dolor por su comportamiento, pero sólo usted puede sentirlo directamente. Del mismo modo, sólo usted sabe cómo algo se le aparece, y yo sólo puedo suponerlo. Los eventos mentales conscientes son privados al sujeto, quien tiene un acceso privilegiado a ellos de una forma que nadie tiene con lo físico.

El problema mente-cuerpo trata acerca la relación entre estos dos tipos de propiedades. El problema mente-cuerpo se desglosa en una serie de elementos.

1. La pregunta ontológica: ¿qué son los estados mentales y qué son los estados físicos? ¿Es una clase una subclase de la otra, de modo que todos los estados mentales son físicos, o viceversa? ¿O son los estados mentales y los estados físicos completamente distintos?
2. La pregunta causal: ¿influyen los estados físicos a los estados mentales? ¿Influyen los estados mentales a los estados físicos? Si es así, ¿de qué manera? Diferentes aspectos del problema mente-cuerpo surgen a partir de diferentes aspectos de lo mental, como la consciencia, la intencionalidad, el yo.
3. El problema de la consciencia: ¿qué es la consciencia? ¿Cómo se relaciona con el cerebro y el cuerpo?
4. El problema de la intencionalidad: ¿qué es la intencionalidad? ¿Cómo se relaciona con el cerebro y el cuerpo?
5. El problema del yo: ¿qué es el yo? ¿Cómo se relaciona con el cerebro y el cuerpo? Otros aspectos del problema mente-cuerpo surgen a partir de aspectos de lo físico. Por ejemplo:
6. El problema de la corporalidad: ¿qué significa para la mente estar alojada en un cuerpo? ¿Qué significa para un cuerpo pertenecer a un sujeto particular?

La aparente naturaleza intratable de estos problemas ha dado lugar al surgimiento de muchas posturas filosóficas diferentes.

Las posturas materialistas sostienen que, a pesar de que parezca lo contrario, los estados mentales son sólo estados físicos. El conductismo, el funcionalismo, la teoría de la identidad mente-cerebro y la teoría computacional de la mente son ejemplos de cómo los materialistas intentan explicar cómo puede darse esto. El factor más común en dichas teorías es el intento de explicar la naturaleza de la mente y de la consciencia en términos de su habilidad para modificar el comportamiento ya sea directa o indirectamente, pero existen versiones de materialismo que intentan vincular lo mental a lo físico sin explicar explícitamente lo mental en términos de su rol de modificador del comportamiento. Estas últimas versiones suelen agruparse bajo la fórmula 'fiscalismo no-reduccionista', aunque ésta se torna a sí misma imprecisa debido a la naturaleza controversial del término 'reducción'.

Las posturas idealistas afirman que los estados físicos son realmente estados mentales. Esto se debe a que el mundo físico es un mundo *empírico* y, como tal, es el producto intersubjetivo de nuestra experiencia colectiva.

Las posturas dualistas (el tema de esta entrada) sostienen que tanto lo mental como lo físico son reales y que ninguno puede ser asimilado al otro. Las diversas formas que puede tomar el dualismo y sus problemas asociados se tratarán más adelante.

En resumen, podemos decir que existe un problema mente-cuerpo porque tanto la consciencia como el pensamiento, en sentido amplio, parecen ser muy diferentes de cualquier cosa física, y no hay un consenso convincente acerca de cómo construir una imagen unificada satisfactoria de creaturas que poseen tanto una mente como un cuerpo.

1.2 La historia del dualismo [↑](#)

En el dualismo, 'mente' se opone a 'cuerpo', pero en épocas diferentes, distintos aspectos de la mente han sido el centro de atención. En los períodos clásico y medieval, se consideraba que el intelecto era más evidentemente resistente a una postura materialista: a partir de Descartes, se suponía que el principal obstáculo para aceptar el monismo materialista era la 'consciencia', cuyo caso paradigmático es la consciencia fenoménica o la sensación.

El énfasis clásico se origina en el *Fedón* de Platón. Platón creía que las verdaderas sustancias no son los cuerpos físicos, que son efímeros, sino las Formas eternas de las cuales los cuerpos son copias imperfectas. Estas Formas no sólo hacen el mundo posible, sino que también lo hacen inteligible, dado que desempeñan el rol de universales, o lo que Frege denominaba 'conceptos'. Es la conexión de las Formas con la inteligibilidad lo que es relevante para la filosofía de la mente. Dado que las Formas son el fundamento de la inteligibilidad, son lo que el intelecto debe comprender en el proceso de entendimiento. En el *Fedón*, Platón presenta una variedad de argumentos acerca de la inmortalidad del alma, pero aquel que es relevante para nuestro propósito es el que sostiene que el intelecto es inmaterial porque las Formas son inmateriales y el intelecto debe tener una afinidad con las formas que aprehende (78b4-84b8). Esta afinidad es tan fuerte que el alma lucha para dejar el cuerpo en el que se encuentra aprisionada y para morar en el mundo de las Formas. Podría llevar muchas reencarnaciones que esto se lograra. El dualismo de Platón no es, por lo tanto, simplemente una doctrina en la filosofía de la mente, sino una pieza integral en la totalidad

de su metafísica.

Un problema con el dualismo de Platón es que, aunque él habla del alma en cuanto aprisionada en el cuerpo, no hay una explicación clara de qué une un alma particular con un cuerpo particular. La diferencia en cuanto a su naturaleza hace de la unión un misterio.

Aristóteles no creía que las Formas platónicas existieran independientemente de sus instanciaciones. Las formas aristotélicas (la F mayúscula ha desaparecido, junto con su estatus de entidades autónomas) son la naturaleza y las propiedades de las cosas, y existen encarnadas en las cosas. Esto permitió a Aristóteles explicar la unión del cuerpo y del alma, al explicar que el alma es la forma del cuerpo. Esto significa que el alma de una persona particular no es más que su naturaleza en cuanto ser humano. Dado que esto parece hacer del alma una propiedad del cuerpo, muchos intérpretes, tanto antiguos como modernos, entendieron su teoría como materialista. La interpretación de la filosofía de la mente aristotélica - y, en efecto, de toda su teoría de la forma - continúa hoy siendo un tema tan vigente como lo fue inmediatamente después de su muerte (Robinson 1983 y 1991; Nussbaum 1984; Rorty y Nussbaum, eds. 1992). Sin embargo, el texto deja claro que Aristóteles creía que el intelecto, aunque es parte del alma, difiere de otras facultades en que no posee un órgano corpóreo. Su razonamiento para sostener esto constituye un caso mejor argumentado que el de Platón para la inmaterialidad del pensamiento y, por lo tanto, para un tipo de dualismo. Argumentó que el intelecto debe ser inmaterial ya que si fuera material no podría recibir todas las formas. Así como el ojo, dada su naturaleza física particular, es sensible a la luz pero no al sonido, y el oído al sonido y no a la luz, entonces, si el intelecto estuviera en un órgano físico sólo podría ser sensible a un restringido rango de cosas físicas; pero este no es el caso, ya que podemos pensar cualquier tipo de cosa material (*De Anima* III, 4; 429a10-b9). Dado que no tiene un órgano material, su actividad debe ser esencialmente inmaterial.

Para los aristotélicos modernos, quienes por lo demás tienen una elevada opinión de la relevancia de Aristóteles en la filosofía moderna, es común tratar este argumento como si fuera de puro interés histórico, y no esencial al sistema aristotélico en su totalidad. Enfatizan que él no era un dualista 'cartesiano', ya que el intelecto es un aspecto del alma y el alma es la forma del cuerpo, no una sustancia separada. Kenny (1989) argumenta que la teoría aristotélica de la mente en cuanto forma le proporciona una versión similar a la de Ryle (1949), ya que hace al alma equivalente a las disposiciones poseídas por un cuerpo viviente. Podría decirse que este enfoque 'anti-cartesiano' de Aristóteles ignora el hecho de que, para Aristóteles, la forma es la sustancia.

Estas cuestiones parecerían ser de interés puramente histórico. Pero más adelante veremos, en la sección 4.5, que no lo son.

La identificación de forma y sustancia es un elemento del sistema aristotélico que Tomás de Aquino utiliza exitosamente en este contexto, al identificar el alma, el intelecto y la forma, y tratarlos como una sustancia. (Ver, por ejemplo, Tomás de Aquino 1912, Parte I, cuestiones 75 y 76). Pero aunque la forma (y, por lo tanto, el intelecto con el cual es idéntico) es la sustancia de la persona humana, no es la persona en sí misma. Tomás de Aquino dice que cuando uno reza a un santo - que no sea la Santísima Virgen María, que se cree que conserva su cuerpo en el Cielo y es, por lo tanto, siempre una persona completa - uno no debería decir, por ejemplo, 'San Pedro ruega por nosotros', sino 'alma de San Pedro ruega por nosotros'. El alma, aunque es una sustancia inmaterial, es la persona sólo cuando está unida con su cuerpo. Sin el cuerpo, aquellos aspectos de su memoria personal que dependen de imágenes (que son corpóreas) se perderían. (Ver Tomás de Aquino 1912, Parte I, cuestión 89).

Las versiones más modernas del dualismo tienen su origen en las *Meditaciones* de Descartes y en el debate que se desprende de su teoría. Descartes era un *dualista de sustancias*. Creía que había dos tipos de sustancias: la materia, cuya propiedad esencial es ser extensa espacialmente; y la mente, cuya propiedad esencial es pensar. La concepción cartesiana acerca de la relación entre la mente y el cuerpo era muy diferente de aquella que sostenía la tradición aristotélica. Para Aristóteles, no existe una ciencia exacta de la materia. El modo como se comporta la materia es esencialmente afectado por la forma que está en ella. No se puede simplemente combinar cualquier materia con cualquier forma - no se puede hacer un cuchillo de manteca, ni un ser humano de papel - por lo que la naturaleza de la materia es una condición necesaria para la naturaleza de la sustancia. Pero la naturaleza de la sustancia no se desprende solamente de la naturaleza de la materia: no hay una explicación 'ascendente' de las sustancias. La materia es un determinable que se hace determinado por la forma. Así es como Aristóteles pensaba que iba a poder explicar la conexión de alma y cuerpo: un alma particular existe en cuanto principio organizador en una porción

determinada de materia.

La creencia en la indeterminación relativa de la materia es una razón para el rechazo del atomismo por parte de Aristóteles. Si la materia es atómica, entonces ya es una colección de objetos determinados por sí mismos, y se vuelve natural considerar las propiedades de las sustancias macroscópicas como meras sumas de las naturalezas de los átomos.

A pesar de que, a diferencia de sus más famosos contemporáneos e inmediatos sucesores, Descartes no era un atomista, sí era, como ellos, un mecanicista con respecto a las propiedades de la materia. Los cuerpos son máquinas que funcionan de acuerdo a sus propias leyes. Excepto cuando hay mentes interfiriendo, la materia procede de modo determinista por sí misma. Cuando hay mentes que quieren influenciar cuerpos, deben actuar 'tirando de palancas' en una máquina que ya tiene sus propias leyes de funcionamiento. Esto plantea la pregunta de dónde están esas 'palancas' en el cuerpo. Descartes optó por la glándula pineal, principalmente porque no se encuentra duplicada en ambos lados del cerebro, por lo que es candidata a tener una función única y unificadora.

La principal incertidumbre que enfrentaron Descartes y sus contemporáneos, sin embargo, no fue *dónde* se llevaba a cabo la interacción, sino *cómo* dos cosas tan diferentes como el pensamiento y la extensión podían llegar a interactuar. Esto sería especialmente misterioso si uno considerara a la interacción causal como un *impacto*, como lo haría cualquier persona influenciada por el atomismo, para quien el paradigma de causalidad es el de dos bolas de billar golpeándose una contra la otra.

Varios discípulos de Descartes, como Arnold Geulincx y Nicolás Malebranche, concluyeron que toda interacción mente-cuerpo requería de la intervención directa de Dios. Los correspondientes estados de la mente y del cuerpo eran sólo las *ocasiones* para tal intervención, no las causas reales. Sería lógico pensar que para los ocasionalistas toda causalidad era natural, excepto aquella entre el alma y el cuerpo; pero generalizaron su conclusión y trataron toda causalidad como directamente dependiente de Dios. El por qué de esta generalización no podemos discutirlo aquí.

La concepción de Descartes de un dualismo de *sustancias* fue atacada por los empiristas más radicales, a quienes sobre todo les resultó muy difícil darle sentido al concepto de sustancia. Locke, en cuanto empirista moderado, aceptó que había tanto sustancias materiales como inmateriales. Berkeley rechazó abiertamente la sustancia material, porque rechazaba toda existencia fuera de la mente. En su obra temprana *Cuadernos*, jugó con la idea de rechazar la sustancia inmaterial, dado que no podemos tener ninguna idea de ella, y de reducir el yo a una colección de 'ideas' que constituyen su contenido. Finalmente decidió que el yo, concebido como algo por encima de las ideas de las cuales es consciente, era esencial para un adecuado entendimiento de la persona humana. Aunque el yo y sus actos no se presentan a la consciencia como *objetos* de la consciencia, indirectamente somos conscientes de ellos simplemente a fuerza de ser sujetos activos. Hume rechazó tales afirmaciones, y proclamó que el yo no era más que una concatenación de sus contenidos efímeros.

En efecto, Hume criticó toda concepción de la sustancia por carecer de contenido empírico: cuando se busca al dueño de las propiedades que constituyen la sustancia, no se encuentra nada más que otras propiedades. En consecuencia, él sostuvo que la mente es nada más que una 'colección' o 'cúmulo' de sensaciones e ideas - es decir, de estados mentales o eventos particulares, sin dueño. A esta posición se la ha etiquetado como *dualismo como haz*, y es un caso especial de una *teoría general de la sustancia como colección*, según la cual los objetos en general son meras colecciones organizadas de propiedades. El problema para los humeanos es explicar qué une a los elementos en la colección o haz. Esto es un problema para cualquier tipo de sustancia, pero para los cuerpos materiales la solución parece bastante sencilla: la unidad de una colección física está constituida por cierta forma de interacción causal entre los elementos de la colección. Para la mente, la mera conexión causal no es suficiente; se requiere alguna relación más de co-consciencia. En la sección 5.2.1 veremos que resulta problemático si se puede tratar esta relación como más primitiva que la de pertenencia a un sujeto.

Hay que señalar lo siguiente acerca de la teoría de Hume. Su teoría de la colección es una teoría sobre la naturaleza de la unidad de la mente. Como teoría de esta unidad, no es necesariamente dualista. Parfit (1970, 1984) y Shoemaker (1984, cap. 2), por ejemplo, la aceptaron como fisicalistas. En general, los fisicalistas la aceptarán salvo que deseen adscribir la unidad al cerebro o al organismo como un todo. Antes de que la teoría del haz o colección pueda ser dualista uno debe aceptar el dualismo de *propiedades*, tema que se tratará en la próxima sección.

Sin embargo, a raíz de la creciente popularidad del *mecanicismo* en la ciencia del siglo XIX sobrevino una crisis en la historia del dualismo. Según los mecanicistas, el mundo está, como se diría ahora, 'físicamente cerrado'. Esto significa que todo lo que pasa es consecuencia de y está de acuerdo con las leyes de la física. No existe, por lo tanto, margen de interferencia en el mundo físico por parte de la mente en la forma en la que el interaccionismo parece requerirlo. De acuerdo a los mecanicistas, la mente consciente es un *epifenómeno* (una noción que popularizó T. H. Huxley 1893): es decir, es un sub-producto del sistema físico que no influye a su vez sobre él. De esta forma, los hechos de la consciencia son reconocidos pero se preserva la integridad de la ciencia física. Sin embargo, a muchos filósofos les resulta inverosímil afirmar las siguientes cosas: el dolor que tengo cuando me pegan, las sensaciones visuales que tengo cuando veo al león feroz viniendo hacia mí o la sensación de comprensión que tengo cuando escucho su argumento -ninguna de estas cosas tiene nada que ver directamente con la forma en la que respondo. Es debido en gran parte a la necesidad de evitar este carácter contra-intuitivo que le debemos a la filosofía del siglo XX la preocupación por idear una forma de monismo materialista plausible. Pero, aunque el dualismo ha estado fuera de moda en la psicología a partir del advenimiento del conductismo (Watson 1913) y en la filosofía a partir de Ryle (1949), la discusión no puede darse por finalizada. Algunos distinguidos neurólogos como Sherrington (1940) y Eccles (Popper y Eccles 1977) continuaron defendiendo el dualismo como la única teoría que puede preservar la consciencia. Entre los filósofos más influyentes, el descontento con el fisicalismo llevó en la última década del siglo XX a un resurgimiento modesto del dualismo de propiedades. Al menos algunas razones para que sucediera esto se esclarecerán más adelante.

2 Variedades de dualismo: ontología [↑](#)

Existen varias formas de dividir los tipos de dualismo. Una forma natural es en términos de los tipos de cosas sobre los que uno elige ser dualista. Las categorías más comunes para estos fines son *sustancia* y *propiedad*, que dan como resultado el *dualismo de sustancias* y el *dualismo de propiedades*. Existe, sin embargo, una tercera categoría importante, a saber, el *dualismo de predicados*. Dado que esta última es la teoría más débil, en el sentido de que afirma menos, comenzaré caracterizándola.

2.1 El dualismo de predicados [↑](#)

El dualismo de predicados es la teoría que sostiene que los predicados psicológicos o mentalistas son (a) esenciales para una descripción completa del mundo y (b) no son reducibles a predicados fisicalistas. Para que un predicado mental sea reducible, debería haber leyes puente que conecten clases de estados psicológicos con clases de estados físicos de tal forma que el uso del predicado mental no portara ninguna información que no pudiera ser expresada sin él. Un ejemplo de lo que creemos es un verdadero tipo de reducción fuera de la psicología es el caso del agua, porque el agua es siempre H₂O: algo es agua sí y sólo sí es H₂O. Si reemplazáramos la palabra 'agua' por 'H₂O', diríamos que transmitimos la misma información. Pero en muchas de las ciencias especiales (esto es, cualquier ciencia con excepción de la física misma) los términos no son reducibles de esta forma. No todo *huracán* o toda *enfermedad infecciosa*, por no hablar de cada *devaluación de la moneda* o cada *golpe de estado*, tienen la misma estructura constitutiva. Estos estados se definen más por *lo que hacen* que por su *composición o estructura*. Sus nombres se clasifican como *términos funcionales* más que como *términos de clase natural*. Esto implica que dicha clase de estados son *múltiplemente realizables*; es decir, pueden ser constituidos por diferentes tipos de estructuras físicas bajo circunstancias distintas. Debido a esto, a diferencia del caso del agua y el H₂O, uno no podría reemplazar estos términos por una descripción física más básica y aún transmitir la misma información. No existe ninguna descripción particular, utilizando el lenguaje de la física o de la química, que hiciera la labor de la palabra 'huracán', de la forma en que 'H₂O' hace la labor de 'agua'. Es ampliamente aceptado que muchos, sino todos, los estados psicológicos son igualmente irreducibles, y por lo tanto los predicados psicológicos no son reducibles a descripciones físicas y esto resulta en un dualismo de predicados. (La fuente clásica para la irreductibilidad en las ciencias especiales en general es Fodor 1974, y para la irreductibilidad en la filosofía de la mente, Davidson 1971.)

2.2 El dualismo de propiedades [↑](#)

Mientras que el dualismo de predicados sostiene que existen dos tipos de *predicados* esencialmente diferentes en nuestro *lenguaje*, el dualismo de propiedades dice que existen dos tipos de *propiedades* esencialmente diferentes en el mundo. El dualismo de propiedades puede considerarse como una tesis más fuerte que el dualismo de predicados.

Aunque el predicado 'huracán' no es equivalente a ninguna descripción única utilizando el lenguaje de la física, creemos que cada huracán individual no es *nada más que* una colección de átomos físicos que se comportan de una determinada forma: uno no necesita tener más que los átomos físicos, con sus propiedades físicas normales, y seguir las leyes físicas normales, para que haya un huracán. Uno podría decir que necesitamos más que el *lenguaje* de la física para describir y explicar el clima, pero no necesitamos más que su *ontología*. Existe una *identidad de caso* entre cada huracán individual y una masa de átomos, aún si no existe una *identidad de tipo* entre los huracanes en cuanto clase y cierta estructura particular de átomos en cuanto clase. El genuino dualismo de propiedades tiene lugar cuando, aún en el nivel individual, la ontología de la física no es suficiente para constituir lo que hay. El lenguaje irreducible no es simplemente otra forma de describir lo que existe, requiere que haya algo más de lo que estaba permitido en la ontología inicial. Hasta la primera mitad del siglo XX, era común pensar que los fenómenos biológicos ('vida') necesitaban un dualismo de propiedades (una 'fuerza vital' irreducible), pero hoy en día generalmente se cree que las ciencias físicas especiales, con excepción de la psicología, implican sólo un dualismo de predicados. En el caso de la mente, el dualismo de propiedades es defendido por aquellos que argumentan que la naturaleza cualitativa de la consciencia no es simplemente otra forma de categorizar estados del cerebro o del comportamiento, sino un fenómeno genuinamente emergente.

2.3 El dualismo de sustancias [↑](#)

Existen dos conceptos importantes desplegados en esta noción. Uno es el de *sustancia*, el otro es el del *dualismo* de estas sustancias. Una sustancia se caracteriza por sus propiedades, pero, según aquellos que creen en las sustancias, una sustancia es más que la colección de propiedades que posee, es *la cosa que* las posee. Por ende, la mente no es sólo una colección o haz de pensamientos, sino que es *aquello que* piensa, una sustancia inmaterial por encima de sus estados inmatrimales. Las propiedades son propiedades de *objetos*. Si uno es un dualista de propiedades, se puede preguntar qué tipos de objetos poseen las propiedades irreducibles o inmatrimales en las que cree. Se puede utilizar una expresión neutral y atribuírselas a *personas*, pero, mientras no se tenga una teoría de la *persona*, esto no es explicativo. Uno podría atribuírselas a los seres humanos en cuanto animales, o a los cerebros de estos animales. Entonces se estaría afirmando que estas propiedades inmatrimales son poseídas por algo puramente material. Pero también se podría pensar que no sólo los estados mentales son inmatrimales, sino que también los sujetos que los poseen deben ser inmatrimales. Entonces, uno sería un dualista acerca de *aquello a lo que los estados mentales y las propiedades pertenecen* así como también acerca de las propiedades mismas. Ahora bien, uno podría tratar de considerar a esos sujetos como simples colecciones de estados inmatrimales. Esta es la postura de Hume. Pero si uno piensa que el dueño de estos estados es algo muy por encima de los estados mismos, y que es inmaterial, como lo son los estados, uno sería un *dualista de sustancias*.

El dualismo de sustancias es también frecuentemente apodado 'dualismo cartesiano', pero algunos dualistas de sustancias intentan distinguir sus teorías de la de Descartes. E. J. Lowe, por ejemplo, es un dualista de sustancias, en el siguiente sentido. Sostiene que un ser humano normal supone dos sustancias, un cuerpo y una persona. La segunda no es, sin embargo, una sustancia puramente mental que pueda definirse en términos de pensamiento o consciencia solamente, como sostuvo Descartes. Pero las personas y sus cuerpos tienen diferentes condiciones de identidad y ambas son sustancias, por lo que hay dos sustancias esencialmente involucradas en un ser humano, y así ésta es una forma de dualismo de sustancias. Lowe (2006) sostiene que esta teoría es cercana a la de P. E. Strawson (1959), aunque admite que Strawson no la habría llamado dualismo de sustancias.

3 Variedades del dualismo: interacción [↑](#)

Si la mente y el cuerpo son realidades diferentes, de la forma requerida ya sea por el dualismo de propiedades o el de sustancias, entonces surge la pregunta de cómo están relacionadas. El sentido común nos dice que interactúan: los pensamientos y los sentimientos son causados, al menos algunas veces, por eventos corporales y, al menos algunas veces, ellos mismos dan lugar a respuestas corporales. Ahora consideraré brevemente los problemas para el interaccionismo, y sus principales rivales, el epifenomenismo y el paralelismo.

3.1 El interaccionismo [↑](#)

El interaccionismo es la postura que sostiene que la mente y el cuerpo – o los eventos mentales y los eventos físicos – se influyen causalmente los unos a los otros. Que esto sea así constituye una de nuestras creencias basadas en el sentido común, dado que parece ser una característica de la experiencia cotidiana. El mundo físico influye mi experiencia a través de mis sentidos, y a menudo reacciono conductualmente a dichas experiencias. Mi pensamiento, también, influye mi habla y mis acciones. Existe, por lo tanto, un gran prejuicio natural a favor del interaccionismo. Se ha afirmado, sin embargo, que el mismo se enfrenta a graves problemas (algunos de los cuales fueron anticipados en la sección 1).

La objeción más simple al interaccionismo es que, en la medida en que las propiedades mentales, los estados o sustancias son de especies radicalmente diferentes unos de los otros, carecen del carácter común necesario para la interacción. Comúnmente se acepta que, en su forma más ingenua, esta objeción al interaccionismo se basa en una imagen de ‘bola de billar’ de la causalidad: si toda causalidad es por impacto, ¿cómo pueden impactar lo material y lo inmaterial uno sobre el otro? Pero si la causalidad se da ya sea por una fuerza más etérea o por energía, o sólo por una cuestión de conjunción constante, en principio parecería que no habría ningún problema con la idea de interacción entre la mente y el cuerpo.

Pero aunque no hubiera ninguna objeción de principio, parece que hay un conflicto entre el interaccionismo y algunos principios básicos de la ciencia física. Por ejemplo, si el poder causal entrara y saliera del sistema físico, la energía no se conservaría, y la conservación de la energía es una ley científica fundamental. Se han dado varias respuestas a esto. Una propuesta es que sería posible para la mente influenciar la *distribución* de la energía, sin alterar su *cantidad*. (Ver Averill y Keating 1981). Otra respuesta es desafiar la relevancia del principio de conservación en este contexto. El principio de conservación afirma que ‘en un sistema causalmente aislado la cantidad total de energía permanecerá constante’. Mientras que ‘el interaccionista niega... que el cuerpo humano sea un sistema aislado’, por lo que el principio es irrelevante (Larmer (1986), 282: este artículo presenta un buen resumen breve de las opciones).

Robert Collins (2011) ha afirmado que la apelación a la conservación por parte de los opositores del interaccionismo es una especie de cortina de humo, ya que los principios de conservación no son ubicuos en la física. Argumenta que la energía no se conserva en la relatividad general, en la teoría cuántica, ni en el universo tomado como un todo. Entonces, ¿por qué deberíamos insistir en que se conserve en la interacción mente-cuerpo?

La mayor parte de la discusión acerca del interaccionismo ocurre en el contexto de la suposición de que éste es incompatible con que el mundo esté ‘cerrado bajo [las leyes de] la física’. Esta es una suposición muy natural, pero no se justifica si una sobredeterminación causal del comportamiento es posible. Podría haber entonces una causa física completa del comportamiento, y una mental. La objeción intuitiva más sólida en contra de la sobredeterminación es enunciada claramente por Mills (1996: 112), quien es un defensor de la sobredeterminación.

Para que X sea una causa de Y, X debe contribuir en algo a Y. La única forma en la que un evento puramente mental podría contribuir a uno puramente físico, sería aportando algún elemento todavía no determinado por un evento puramente físico. Pero si la clausura física es cierta, no hay ningún elemento del efecto puramente físico que no provenga de una causa puramente física. Por lo tanto el interaccionismo viola la clausura física después de todo.

Mills sostiene que este argumento es inválido, ya que un evento físico puede tener elementos no explicados por el evento que es su causa suficiente. Por ejemplo, “el hecho de la roca golpeando la ventana es causalmente suficiente para que la ventana se rompa, y la rotura de la ventana tiene la característica de ser la tercera ventana rota en la casa este año; pero los hechos de las anteriores ventanas rompiéndose, en lugar de la roca golpeando la ventana, son lo que causa que esta ventana rota posea esta característica”.

El oponente de la sobredeterminación podría quizá responder que su principio se aplica, no a toda característica de los eventos, sino a un subgrupo –digamos, características intrínsecas, no meramente relacionales o comparativas. Sería este tipo de característica la que debería causar el evento mental, pero la clausura física no deja lugar para esto. Estos temas aún poseen un carácter controversial.

El problema de la clausura de la física pueden alterarse radicalmente si las leyes de la física son indeterministas, como

parece afirmar la teoría cuántica. Si las leyes de la física son deterministas, luego, cualquier interferencia externa daría lugar a una violación de esas leyes. Pero si son indeterministas, ¿no produciría la interferencia un resultado con una probabilidad mayor a cero, y por lo tanto consistente con las leyes? De esta forma, uno podría tener una interacción y a la vez preservar una cierta clausura nomológica, en el sentido de que no se infringe ninguna ley. Dado que implica evaluar el significado y las consecuencias de la teoría cuántica, esto resulta un tema difícil de evaluar para los no físicos. Algunos argumentan que la indeterminación se manifiesta sólo en el nivel subatómico, y que se cancela en el momento en el que uno alcanza aunque sea pequeños objetos macroscópicos, y la conducta humana es un fenómeno macroscópico. Otros argumentan que la estructura del cerebro está tan finamente sintonizada que diminutas variaciones podrían tener efectos macroscópicos, en el sentido de que, de acuerdo con la 'teoría del caos', el aleteo de las alas de una mariposa en China podría afectar el clima en Nueva York. (Para una discusión acerca de este tema, ver Eccles, 1980, 1987, y Popper y Eccles, 1977). Sin embargo, otros argumentan que la indeterminación cuántica se manifiesta directamente en un nivel superior, cuando actos de observación colapsan la función de onda, sugiriendo que la mente podría jugar un rol directo afectando el estado del mundo (Hodgson 1988, Stapp 1993).

3.2 El epifenomenismo [↑](#)

Si no se desea negar la realidad del dualismo de propiedades, pero sí se desea evitar el problema de cómo lo inmaterial afecta lo material, entonces el epifenomenismo parece ser la respuesta. De acuerdo con esta teoría, los eventos mentales son causados por eventos físicos, pero no tienen influencia causal sobre lo físico. He presentado esta teoría como si su propósito fuera evitar el problema de cómo dos categorías de cosas diferentes pueden interactuar. De hecho esto es, en el mejor de los casos, una solución incompleta a este problema. Si resulta misterioso cómo lo no-físico posee en su naturaleza la capacidad de influenciar lo físico, debe resultar igualmente misterioso cómo lo físico posee en su naturaleza la capacidad de producir algo no-físico. Pero una afirmación esencial del epifenomenismo es que esto último es lo que ocurre. (Para el desarrollo de este punto, ver Green 2003, 149-51). En efecto, el epifenomenismo es más efectivo como forma de salvar la autonomía de lo físico (el mundo en cuanto 'cerrado bajo la física') que como una contribución para evitar la necesidad de que lo físico y lo no-físico tengan un intercambio causal.

Existen por lo menos tres problemas serios con el epifenomenismo. Primero, como indiqué en la *sección 1*, el epifenomenismo es profundamente anti-intuitivo. ¿Qué podría ser más evidente que el dolor que siento es lo que me hace llorar, o que la experiencia visual de la roca rodando hacia mí es lo que me hace correr lejos? Por lo menos uno podría decir que el epifenomenismo es un plan alternativo: tiende a ser adoptado porque las otras opciones se consideran inaceptables.

El segundo problema es que, si los estados mentales no hacen nada, no hay ninguna razón por la cual hayan evolucionado. Esta objeción está ligada a la primera: la intuición es que los estados conscientes claramente modifican nuestro comportamiento de determinadas formas, por ejemplo, para evitar el peligro, y es evidente que son muy útiles desde una perspectiva evolucionista.

Frank Jackson (1982) responde a esta objeción diciendo que es el estado del cerebro asociado con el dolor el que evoluciona por esta razón: la sensación es un sub-producto. La evolución está llena de sub-productos inútiles o incluso nocivos. Por ejemplo, los osos polares han desarrollado un pelaje grueso para mantenerse calientes, aunque esto tenga el efecto secundario perjudicial de que es pesado de llevar. El punto de Jackson en general es verdadero, pero no parece aplicarse muy felizmente al caso de la mente. La pesadez del pelaje de los osos polares es consecuencia directa de las propiedades y leyes que lo hacen caliente: uno no podría, simplemente, tener lo uno sin lo otro. Pero con los estados mentales, concebidos dualísticamente, la situación es todo lo contrario. Las leyes de naturaleza física, las cuales, según los mecanicistas, hacen que los estados cerebrales causen el comportamiento, de ninguna forma explican por qué los estados cerebrales deberían dar lugar a los estados conscientes. Las leyes que vinculan la mente y el cerebro son lo que Feigl (1958) llama *colgantes nomológicos*, es decir, hechos brutos agregados a leyes físicas integradas. Por qué debería haber habido sub-productos de ese tipo, parece no tener explicación evolutiva alguna.

El tercer problema concierne a la racionalidad de creer en el epifenomenismo, *dado* su efecto en el problema de las otras mentes. Es natural decir que yo sé que tengo estados mentales porque los experimento directamente. ¿Pero cómo puedo justificar mi creencia de que otros los tienen? La versión simple del 'argumento por analogía' dice que

puedo extrapolar a partir de mi propio caso. Sé que algunos de mis estados mentales están correlacionados con ciertos comportamientos, y por lo tanto infiero que un comportamiento similar en otros también está acompañado por estados mentales similares. Muchos sostienen que este argumento es débil ya que es una inducción desde un solo caso, a saber, el mío propio. El argumento es más fuerte si no es una simple inducción sino más bien un 'argumento a la mejor explicación'. A partir de mi propio caso, parece que sé que los eventos mentales pueden ser la explicación del comportamiento, y no conozco ninguna otra explicación posible para el típico comportamiento humano, por lo que postulo la misma explicación para el comportamiento de los otros. Pero si el epifenomenismo es verdadero, mis estados mentales no explican mi comportamiento y hay una explicación física para el comportamiento de los otros. Es explicativamente redundante postular dichos estados en otros. Sé, por introspección, que los tengo, ¿pero no es tan probable que yo solo sea sujeto de esta peculiaridad de la naturaleza como que todos lo sean?

Para un tratamiento más detallado de este tema y para lecturas adicionales sobre el mismo, ver la entrada "[Epiphenomenalism](#)" [en la SEP].

3.3 El paralelismo [↑](#)

El epifenomenista desea preservar la integridad de la ciencia física y del mundo físico, y anexa aquellas características mentales que no puede reducir. El paralelista preserva ambas realidades intactas, pero niega toda interacción causal entre ellas. Se desarrollan en armonía una con la otra, pero no porque su influencia mutua las mantenga alineadas. Que se comporten *como si* estuvieran interactuando debería parecer una coincidencia extraña. Por eso es que el paralelismo generalmente ha sido adoptado sólo por aquellos –como Leibniz– que creen en una armonía pre-establecida, establecida por Dios. El camino a este pensamiento ha sido el siguiente. Descartes creía en una forma de interacción más o menos natural entre la mente inmaterial y el cuerpo material. Malebranche pensaba que esto era naturalmente imposible, y por lo tanto necesitaba que Dios interviniera específicamente en cada ocasión en la que se requería una interacción. Leibniz sostuvo que Dios también debía haber diseñado las cosas para que siempre se comportaran *como si* estuvieran interactuando, sin la necesidad de una intervención particular. Fuera de este marco teísta, la teoría no es creíble. Inclusive dentro de dicho marco, uno podría simpatizar con el instinto de Berkeley de que, una vez que se descarta la interacción genuina, uno está mejor preparado para aceptar que Dios crea el mundo físico directamente, dentro de la propia esfera de la mente, como una construcción surgida de la experiencia.

4 Argumentos a favor del dualismo [↑](#)

4.1 El argumento del conocimiento en contra del fisicalismo [↑](#)

Una categoría de argumentos a favor del dualismo está constituida por las objeciones más comunes en contra del fisicalismo. Los principales ejemplos son aquellos basados en la existencia de los *qualia*, el más importante de los cuales es el denominado 'argumento del conocimiento'. Dado que este argumento tiene su entrada propia (ver la entrada de la SEP "Qualia: the knowledge argument"), lo trataré brevemente aquí. Hay que tener en cuenta, sin embargo, que todos los argumentos en contra del fisicalismo son también argumentos a favor de la irreductibilidad, y por lo tanto, de la naturaleza inmaterial de la mente, y dada la existencia del mundo material, resultan ser también argumentos a favor del dualismo.

El argumento del conocimiento nos pide que imaginemos a un científico futuro que ha carecido de una cierta modalidad sensorial desde el nacimiento, pero que ha adquirido un entendimiento científico perfecto de cómo opera esta modalidad en otros. El científico –llamémoslo Harpo– puede haber nacido completamente sordo, pero se ha convertido en el mayor experto del mundo en la maquinaria del oído: sabe todo lo que se puede saber de la audición a partir de las ciencias de la física y del comportamiento. Supongamos que Harpo, gracias a desarrollos en neurocirugía, se somete a una cirugía que finalmente le permite oír. El argumento sugiere que entonces va a aprender algo que no sabía antes, que se puede expresar como *lo que se siente al poder oír*, o lo *cualitativo*, o la *naturaleza fenoménica del sonido*. Estos elementos cualitativos de la experiencia son comúnmente llamados *qualia*. Si Harpo aprende algo nuevo, antes no sabía todo. Antes conocía todos los hechos físicos. Por lo tanto lo que aprende al comenzar a oír –los hechos acerca de la naturaleza de la experiencia o la naturaleza de los *qualia*– es de naturaleza no-física. Esto establece, al menos, un dualismo de estados o de propiedades. (Ver Jackson 1982; Robinson 1982).

Existen al menos dos líneas de respuesta a este popular pero controvertido argumento. Primero está la respuesta de la 'habilidad'. De acuerdo a esta primera línea de respuesta, Harpo no adquiere ningún conocimiento fáctico nuevo, sólo un 'saber cómo', una habilidad para responder directamente a los sonidos, lo que no podía hacer antes. Esta postura esencialmente conductista es exactamente lo que se propone derrocar la intuición detrás del argumento del conocimiento. Si nos ponemos en el lugar de Harpo, es evidente que lo que adquiere es conocimiento acerca de cómo es algo, no simplemente *cómo hacer* algo. Tales apelaciones a la intuición siempre están, desde ya, abiertas al rechazo por parte de aquellos que sostienen no compartir la intuición. Algunos teóricos de la habilidad parecen desdibujar la distinción entre saber cómo algo es y saber cómo hacer algo, diciendo que la habilidad que Harpo adquiere es la de *imaginar* o *recordar* la naturaleza del sonido. En este caso, lo que adquiere es la habilidad de representarse a sí mismo cómo la cosa es. Pero esta concepción de representarse a sí mismo, sobre todo en la forma de imaginación, parece lo suficientemente cerca de producir en uno mismo algo muy parecido a una experiencia sensible que sólo posterga el problema: hasta que uno no posea una explicación fisicalista sobre lo que constituyen dichas representaciones, como las que están involucradas en la memoria consciente y en la imaginación, no se logrará ningún progreso.

La otra línea de respuesta consiste en argumentar que, aunque el nuevo conocimiento de Harpo es fáctico, no es un conocimiento de un hecho nuevo. Es, más bien, una nueva forma de comprender algo que ya sabía. Él no se da cuenta de esto, ya que los conceptos utilizados para capturar la experiencia (tal como 'parece rojo' o 'suena a Do sostenido') son similares a los demostrativos, y los conceptos demostrativos carecen del tipo de contenido descriptivo que le permite a uno inferir lo que expresan a partir de otras piezas de información que uno pueda poseer con anterioridad. Un conocimiento científico completo del mundo no permitiría decir qué tiempo es 'ahora' ni qué lugar es 'aquí'. Los conceptos demostrativos recogen algo sin decir nada extra sobre ello. Del mismo modo, el conocimiento científico que Harpo originalmente poseía, no le permitió anticipar cómo sería re-expresar algunas partes de tal conocimiento utilizando los conceptos demostrativos que sólo la experiencia nos puede dar. El conocimiento, por lo tanto, parece ser genuinamente nuevo, mientras que sólo el modo de concebirlo es nuevo.

Los defensores del argumento epistémico responden que es problemático tanto sostener que la naturaleza cualitativa de la experiencia pueda ser genuinamente nueva, como que la cualidad en sí misma es la misma que la propiedad ya comprendida científicamente: ¿acaso la naturaleza fenoménica de la experiencia, que es capturada por los conceptos demostrativos, no constituye una propiedad por sí misma? Otra forma de sostener esto es afirmando que los conceptos fenoménicos no son puramente demostrativos, como 'aquí' y 'ahora', o 'esto' y 'aquello', ya que captan un contenido genuinamente cualitativo. Además, no parece que experimentar consista simplemente en ejercitar un tipo particular de concepto, demostrativo o no. Cuando Harpo tiene su nueva forma de experiencia, no ejercita simplemente un nuevo concepto; también comprende algo nuevo –la cualidad fenoménica– con dicho concepto. Cuán decisivas sean estas consideraciones, sigue siendo objeto de debate.

4.2 El argumento desde el dualismo de predicados hacia el dualismo de propiedades [↑](#)

He mencionado con anterioridad que el dualismo de predicados parecería no tener consecuencias ontológicas, ya que sólo se refiere a las distintas formas en las cuales las cosas pueden ser descritas dentro del contexto de las diferentes ciencias, y no a alguna diferencia real en las cosas mismas. Esto, sin embargo, puede ser discutido.

El argumento desde el dualismo de predicados hacia el de propiedades se manifiesta en dos pasos, ambos discutibles. El primero sostiene que las ciencias especiales irreducibles, que son la fuente de los predicados irreducibles, no son plenamente objetivas en la forma en la que lo es la física, sino que dependen para su objeto de estudio de perspectivas del mundo relativas a intereses. Esto significa que las ciencias, y los predicados especiales que les corresponden, dependen de la existencia de mentes y estados mentales, ya que sólo las mentes poseen perspectivas relativas a intereses. La segunda afirmación es que la psicología –la ciencia de lo mental– es una ciencia especial irreducible en sí misma, y que, por lo tanto, también presupone la existencia de lo mental. Los predicados mentales, por consiguiente, presuponen la mentalidad que los crea: la mentalidad no puede consistir simplemente en la aplicabilidad de los predicados en sí mismos.

En primer lugar, consideremos la afirmación de que las ciencias especiales no son plenamente objetivas, si no que son relativas en lo referente al interés.

Nadie puede negar, por supuesto, que el mismo objeto de estudio o 'porción de realidad' puede ser descrito de diferentes formas irreducibles y aún así ser exactamente ese objeto de estudio o pieza de realidad. Una masa de materia podría ser caracterizada como un huracán, o como una colección de elementos químicos, o como una masa de partículas sub-atómicas, y sólo se trataría de la misma masa de partículas. Pero tales marcos explicativos distintos parecen presuponer diferentes perspectivas del mismo objeto de estudio.

Aquí es cuando la física básica, y quizás aquellas ciencias reducibles a la física básica, difieren de las ciencias especiales irreducibles. En una conceptualización realista, la física completa corta la realidad física por sus articulaciones: cualquier ciencia especial que sea nomológica y estrictamente reducible a la física también, en virtud de esta reducción, podría argumentarse, corta la realidad por sus articulaciones, pero no hasta las más profundas. Si el realismo científico es verdadero, una física completa nos dirá cómo es el mundo, independientemente de cualquier interés o preocupación especial: simplemente se trata de *cómo el mundo es*. Parecería que, por el contrario, una ciencia que no es reducible nomológicamente a la física, no queda legitimada de forma directa a partir de la realidad subyacente. En cambio, dicha ciencia estará formada a partir de la colaboración entre, por un lado, similitudes objetivas en el mundo y, por el otro, perspectivas e intereses de aquellos que formulan la ciencia. El concepto de huracán ha sido utilizado desde la perspectiva de creaturas que se preocupan por el clima. Creaturas completamente indiferentes al clima no tendrían ninguna razón para tener en cuenta los patrones reales que fenómenos como los huracanes comparten como constitutivos de una única clase de cosa. Con las ciencias especiales irreducibles existe un tema de *prominencia*, que comprende un componente subjetivo: se requiere una *selección* de fenómenos con una cierta *teleología* en mente antes de que sus estructuras o patrones sean cosificados. Las entidades de la meteorología o la biología son, en este aspecto, consideradas más bien como fenómenos *gestálticos*.

Aun aceptando esto, ¿por qué debería pensarse que la perspectiva propia de las ciencias especiales lleva a un dualismo de propiedades genuino en la filosofía de la mente? Parecería que se debe a la siguiente razón. Tener una perspectiva del mundo, perceptiva o intelectual, es un estado psicológico. Por lo tanto, las ciencias especiales irreducibles presuponen la existencia de la mente. Si se quiere evitar un dualismo ontológico, la mente que posee esta perspectiva debe ser parte de la realidad física sobre la cual tiene esta perspectiva. Pero la psicología, parece ser casi universalmente aceptado, es una de aquellas ciencias especiales que no es reducible a la física, por lo que si su objeto de estudio ha de ser físico, él mismo presupone una perspectiva y, por lo tanto, la existencia de una mente para *ver la materia como* psicológica. Si esta mente es física e irreducible, presupone a la mente para verla como tal. Parece que estamos en un círculo vicioso o en una regresión.

Ahora podemos entender la motivación para una reducción a gran escala. Una verdadera física básica representa al mundo como es en sí mismo, y si las ciencias especiales fueran reducibles, luego la existencia de sus ontologías tendría sentido en cuanto expresiones de lo físico, no sólo como formas de verlo o interpretarlo. Podrían ser entendidas 'desde abajo hacia arriba (*bottom-up*)', no desde arriba hacia abajo (*top down*). La irreducibilidad de las ciencias especiales no crea ningún problema para el dualista, quien ve el esfuerzo explicativo de las ciencias físicas como algo llevado a cabo desde una perspectiva conceptualmente por fuera del mundo físico. Esto tampoco debería preocupar a un fiscalista, si puede reducir la psicología, ya que luego podría entender los actos (con sus contenidos internos e intencionales) que crearon las ontologías irreducibles de las otras ciencias 'desde abajo hacia arriba'. Pero la psicología es una de las ciencias con menos probabilidad de ser reducida. Si la psicología no puede ser reducida, esta línea de razonamiento lleva a una emergencia real de los actos mentales y por lo tanto a un dualismo real de las propiedades que estos actos instancian (Robinson 2003).

4.3 El argumento modal [↑](#)

Existe un argumento, que tiene sus raíces en Descartes (Meditación VI), que es un argumento modal a favor del dualismo. Se podría expresar de la siguiente manera:

1. Es imaginable que la mente pueda existir sin el cuerpo. Por lo tanto
2. Es concebible que la mente pueda existir sin el cuerpo. Por lo tanto
3. Es posible que la mente pueda existir sin el cuerpo. Por lo tanto
4. La mente es una entidad diferente del cuerpo.

La lógica del argumento consiste en un movimiento desde la imaginabilidad hacia la posibilidad real. He incluido el

punto (2) puesto que la noción de concebibilidad tiene un pie en el campo psicológico, como la imaginabilidad, y otro en el campo de la pura posibilidad lógica y, por lo tanto, ayuda en la transición de un campo al otro.

Este argumento debe diferenciarse de un argumento de 'concebibilidad' similar, comúnmente conocido como la 'hipótesis zombie', que defiende la imaginabilidad y la posibilidad de que mi cuerpo (o, en algunas formas, un cuerpo físicamente igual a él) exista sin tener estados conscientes asociados a él. (Ver, por ejemplo, Chalmers, 1996, 94-9). Este último argumento, si fuese un argumento válido, mostraría que los estados conscientes son algo por encima de los estados físicos. Es un argumento *diferente* ya que la hipótesis de que el cuerpo inalterado puede existir sin la mente *no* es igual a la sugerencia de que la mente puede continuar existiendo sin el cuerpo, ni siquiera son ligeramente equivalentes. El argumento zombie establece sólo un dualismo de propiedades y un dualista de propiedades puede pensar que la existencia sin cuerpo es inconcebible –por ejemplo, si pensara que la identidad de la mente a través del tiempo dependiera de su relación con un cuerpo (Penelhum 1970).

Antes de Kripke (1972/80), el primer desafío para este argumento hubiera sido el paso del punto (3) al (4). Cuando los filósofos en general creían en la identidad contingente, dicho movimiento les parecía inválido. Pero ahora esta inferencia es generalmente aceptada y el problema consiste en la relación entre imaginabilidad y posibilidad. Nadie podría actualmente identificar las dos (con excepción de, quizá, algunos cuasi-realistas y anti-realistas), pero la postura de que la imaginabilidad es una sólida prueba de la existencia de posibilidad ha sido fuertemente defendida. W. D. Hart (1994, 266), por ejemplo, argumenta que no se ha producido ningún ejemplo claro de tal manera que “se pueda imaginar que p (y contarle a personas menos imaginativa una historia que le permita imaginar que p) además de un buen argumento que sostenga que p es imposible. Ningún contraejemplo de este tipo ha sido presentado...” Esta afirmación es, al menos, discutible. Parece haber buenos argumentos que sostienen que el viaje en el tiempo es incoherente, pero cada episodio de *Star-Trek* o *Doctor Who* muestra cómo uno puede imaginar cómo sería el viaje en el tiempo, de ser posible.

Vale la pena relacionar la apelación a la posibilidad en este argumento con aquella involucrada en el argumento zombie, más modesto y anti-fisicalista. La posibilidad de esta hipótesis también es desafiada, pero todo lo necesario para que un zombie sea posible es que todas y sólo las cosas que las ciencias físicas dicen acerca del cuerpo sean verdaderas acerca de esa creatura. Dado que los conceptos involucrados en dichas ciencias –por ejemplo, neurona, célula, músculo– parecen no hacer ninguna referencia, explícita o implícita, a su asociación con la consciencia, y son definidos en términos puramente físicos en los textos científicos relevantes, hay un caso *prima facie* muy poderoso para pensar que podría existir algo que fuera igual a ellos y careciera de cualquier conexión con la consciencia. No existe ninguna explicación clara, indiscutible y regimentada a la vez acerca de los conceptos mentales en su conjunto que no invoque, explícita o implícitamente, a los estados físicos (por ejemplo, de comportamiento).

Para un conductista analítico la apelación a la imaginabilidad que se hace en el argumento falla, no porque la imaginación no sea una guía confiable a la posibilidad, sino porque no podemos imaginar algo semejante, dado que es imposible *a priori*. La imposibilidad de la descorporeización es más bien como la del viaje en el tiempo, porque es demostrable *a priori*, aunque sólo a través de argumentos que son debatibles. El argumento sólo puede ponerse en marcha para aquellos filósofos que aceptan que el problema no puede resolverse *a priori*, por lo que la posibilidad de la descorporeización que podemos imaginar, a primera vista, aún está abierta.

Un razonamiento importante de aquellos que piensan que la imaginación no es una indicación segura de posibilidad, aún cuando dicha posibilidad no es descartable *a priori*, es que podemos *imaginar* qué necesidades *a posteriori* pueden ser falsas –por ejemplo, que Héspero puede no ser idéntico a Fósforo. Pero si Kripke está en lo cierto, esa no es una posibilidad real. Otra manera de sostener esta idea es diciendo que hay muchas posibilidades epistémicas que son imaginables porque son posibilidades epistémicas, pero que no son posibilidades reales. Richard Swinburne (1997, New Appendix C), a la vez que acepta este argumento en general, tiene razones interesantes para pensar que no se puede aplicar en el caso mente-cuerpo. Argumenta que los casos que envuelven necesidades *a posteriori*, como aquellas identidades que necesitan ser descubiertas, es porque identificamos aquellas identidades sólo por sus 'estereotipos' (esto es, por sus características superficiales observables por el lego) aunque podemos equivocarnos acerca de su esencia. Pero en el caso de nuestra experiencia de nosotros mismos esto no es verdadero.

Ahora bien, es verdad que la esencia de Héspero no puede ser descubierta por un mero experimento mental. Esto es así ya que lo que hace que Héspero sea Héspero no es el estereotipo, sino lo que le subyace. Pero de esto no se sigue

que nadie pueda jamás acceder a la esencia de una sustancia, sino que siempre se debe depender de un estereotipo falible para la identificación. Se podría pensar que para la persona misma, mientras que lo que hace que esa persona sea esa persona subyace a lo que es observable por otros, no subyace a lo que es experienciable por esa persona, sino que se le da directamente en su propia consciencia de sí mismo.

Esta es una intuición cartesiana muy atractiva: mi identidad como la cosa pensante que soy se me revela en la consciencia, no es algo más allá del velo de la consciencia. Ahora, se podría responder a esto que, aunque accedo a mí mismo en cuanto sujeto consciente, clasificarme a mí mismo como tal sería como considerarme a mí mismo *qua* ciclista. Así como yo podría nunca haber sido un ciclista, podría nunca haber sido consciente, si las cosas hubieran ido mal a una edad muy temprana. *Yo soy el organismo, el animal, que podría no haberse desarrollado al punto de la consciencia, y esa esencia como animal no se me revela sólo por introspección.*

Pero hay diferencias vitales entre estos casos. Un ciclista se presenta explícitamente como un *ser humano* (o creatura de alguna otra especie animal) que anda en bicicleta: no existe tentación de pensar en un ciclista como una clase básica en sí misma. La consciencia no se presenta como una propiedad de algo, sino como el sujeto mismo. La afirmación de Swinburne de que cuando nos referimos a nosotros mismos nos estamos refiriendo a algo de lo que pensamos que tenemos consciencia directa y no a 'algo de lo que no sabemos qué' que subyace a nuestra experiencia, al parecer, 'de nosotros' tiene una poderosa atracción intuitiva y sólo podría ser derrocada por argumentos muy contundentes. Sin embargo, aunque no nos estuviéramos refiriendo ante todo a un substrato, sino a lo que se revela en la consciencia, ¿no podría aún ser el caso de que haya una necesidad más fuerte que conectar causalmente esta consciencia a algo físico? Para considerar esto más a fondo debemos investigar cuáles son los límites de las posibles analogías entre los casos del tipo agua-H₂O, y la relación mente-cuerpo.

Comenzamos con la analogía entre el estereotipo del agua –cómo el agua se presenta a sí misma– y cómo la consciencia se da en primera persona al sujeto. Es plausible sostener que algo como el agua pueda existir sin ser H₂O, pero difícilmente que pueda existir sin *alguna* naturaleza subyacente. No existe, sin embargo, ninguna razón para negar que esta naturaleza subyacente *pueda* ser homogénea con su naturaleza manifiesta: esto es, parecería ser posible que exista un mundo en el que las cosas-como-el-agua sean un elemento, como pensaban los antiguos, y sea, en su totalidad como-el-agua. La pretensión de los defensores del argumento dualista es que este último tipo de situación puede ser conocida como verdadera *a priori* en el caso de la mente: esto es, uno puede decir por introspección que ésta no es más que causalmente dependiente de algo de una naturaleza radicalmente diferente, como un cerebro o un cuerpo. ¿Qué motivos debería uno tener para pensar que se podría decir tal cosa *a priori*?

El único argumento general que parece estar permitido para pensar esto sería el principio de que, para cualesquiera dos niveles de discurso, A y B, están más que causalmente conectados sólo si uno implica al otro *a priori*. Y el argumento para aceptar este principio sería que los casos relativamente incontrovertidos de conexiones necesarias *a posteriori* son de hecho casos en los cuales se puede argumentar *a priori* desde hechos microestructurales a hechos manifiestos. En el caso del agua, por ejemplo, se afirmaría que se sigue *a priori* que si hubiera algo con las propiedades que la química atribuye al H₂O en un micro nivel, luego esa cosa poseería propiedades acuosas en un nivel macro. Lo que se establece *a posteriori* es que de hecho es el H₂O lo que subyace y explica las propiedades acuosas, no otra cosa: la capacidad que posee la base –si se diera– para explicar los fenómenos, podría deducirse *a priori* de la supuesta naturaleza de la base. Este es, en efecto, el argumento que utiliza Chalmers para defender la hipótesis zombie. La sugerencia es que toda la categoría de conexiones *a posteriori* más-que-causalmente necesarias (usualmente identificadas como una categoría separada de *necesidad metafísica*) no es más que esto. Si aceptamos que esta es la postura correcta acerca de las necesidades *a posteriori*, y también negamos las teorías analíticamente reduccionistas que serían necesarias para las conexiones *a priori* entre la mente y el cuerpo, como las concebidas, por ejemplo, por los conductistas o los funcionalistas, ¿se sigue que podamos decir *a priori* que la consciencia no es más-que-causalmente dependiente del cuerpo?

Al considerar esta cuestión es útil emplear una distinción como la que utiliza Berkeley entre *ideas* y *nociones*. Las ideas son los objetos de nuestros actos mentales, y captan transparentemente –'a modo de imagen o semejanza' (*Principios*, secc. 27) – aquello de lo que son ideas. El yo y sus facultades no son *objetos* de nuestros actos mentales, sino que son capturados sólo de forma oblicua *en* el desempeño de sus actos, y de ellos dice Berkeley que tenemos *nociones*, entendiendo por esto que lo que captamos de la naturaleza del agente dinámico no parece tener la misma

transparencia que lo que captamos como objetos normales de los actos mentales del agente. No es necesario involucrarse en la metafísica de Berkeley en general para sentir la fuerza de la afirmación de que los contenidos y objetos internos de nuestros actos mentales son comprendidos con una lucidez que excede nuestra comprensión del agente y los actos *per se*. Por esto quizás, las nociones del yo posean una 'densidad' y sean permanentemente discutibles: siempre parece haber lugar para más disputas acerca de qué implica el concepto. (Aunque luego veremos en la sección 5.2.2, que existe una forma 'no-densa' de interpretar el concepto berkeleyano de *noción*.)

Dado que la 'densidad' siempre da lugar a disputas, éste es uno de esos casos en filosofía en el cual uno está a merced de los argumentos que se les puedan ocurrir a los filósofos. El argumento de la concebibilidad crea una presunción *prima facie* para pensar que la mente sólo posee una dependencia ontológica causal del cuerpo. Asumamos que uno rechaza las posturas analíticas (conductismo y funcionalismo) de los predicados mentales. Luego los argumentos presentados con anterioridad demuestran que cualquier dependencia necesaria de la mente con respecto al cuerpo no sigue el modelo aplicable en otros casos científicos. Esto no muestra que no existan otras razones para creer en dicha dependencia, ya que muchos de los conceptos en el área siguen siendo disputados. Por ejemplo, se podría argumentar que la identidad a lo largo del tiempo requiere el tipo de existencia espacial que sólo el cuerpo puede dar: o que la continuidad causal requerida por la corriente de la consciencia no puede ser una propiedad de un mero fenómeno. Todos estos argumentos deben ser presentados como formas de completar esos aspectos de nuestra comprensión del yo que son sólo oblicuamente, no transparentemente, presentados en la auto-consciencia. El dualista debe responder a cualquier demanda a medida que se presente: el argumento de la concebibilidad no las puede anticipar.

4.4 Argumentos desde la identidad personal [↑](#)

Existe una larga tradición, que data al menos desde Reid (1785/1969), que sostiene que la identidad de las personas a lo largo del tiempo no es un tema de convención o de grado de la forma en la que lo es la identidad de otras sustancias (complejas), y que esto muestra que el yo es un tipo de entidad distinto de cualquier cuerpo físico. Las críticas a estos argumentos y a las intuiciones sobre las que se apoyan, que van desde Hume a Parfit (1970: 1984), nos han dejado con un dudoso conflicto de intuiciones. El argumento bajo consideración y que, posiblemente, tiene su primera enunciación en Madell (1981), no se refiere a la identidad a través del tiempo, sino a las consecuencias para la identidad de ciertos contrafácticos en relación al origen. Puede, quizá, por lo tanto, romper el estancamiento que enfrenta el debate sobre la identidad diacrónica. La idea es que las formas ampliamente convencionalistas que se utilizan para tratar los casos problemáticos de identidad a través del tiempo, tanto para personas como para objetos materiales, y que también pueden utilizarse en casos de contrafácticos acerca del origen de los cuerpos, no pueden utilizarse para contrafácticos similares que se refieren a las personas o mentes.

Con respecto a los objetos físicos ordinarios, es fácil imaginar casos contrafácticos donde preguntas acerca de la identidad se vuelven problemáticas. Tomemos el ejemplo de una mesa particular. Podemos presentar una escala de posibles contrafácticos del siguiente modo:

1. Esta mesa puede haber sido hecha de hielo.
2. Esta mesa puede haber sido hecha con un tipo distinto de madera.
3. Esta mesa puede haber sido hecha en un 95% de la madera con la cual fue hecha y un 5% con otro tipo de madera.

Normalmente la primera sugerencia sería rechazada como claramente falsa, pero llegaría un punto a lo largo del espectro ilustrado en los puntos (i) y (iii) y hacia punto (iii) donde la pregunta de si la mesa hipotética es igual a la que realmente existe no tiene ninguna respuesta obvia. Parece que la pregunta de si 'realmente' es la misma mesa no tiene ningún sentido claro: es, digamos, un 75% de la misma materia y un 25% de una materia diferente; estos son los únicos hechos genuinos en el caso; la pregunta por la identidad numérica puede ser decidida por cualquier moda conveniente, o quedar sin resolver. Por lo tanto habrá una penumbra de casos contrafácticos donde la pregunta de si dos cosas son la misma no es una cuestión de hecho.

Apliquemos ahora este razonamiento a los sujetos conscientes. Supongamos que un determinado individuo humano hubiera tenido un origen diferente de aquel que de hecho tuvo, tal que no fuera obvio a la intuición si dicha diferencia afectó a *quién es él*. Qué contaría como un caso semejante podría ser materia de disputa, pero debe haber alguno.

Quizá es incierto si, si hubiera habido un homólogo del cuerpo de Jones del mismo óvulo pero un espermatozoide diferente aunque genéticamente idéntico del mismo padre, la persona allí corporalizada habría sido Jones. Algunos filósofos podrían considerar obvio que el hecho de que sea el mismo espermatozoide es esencial a la identidad de un cuerpo humano y a la identidad personal. En ese caso, imagine un espermatozoide homólogo en el cual algunas de las moléculas son diferentes; ¿sería el mismo espermatozoide? Si se ahonda más en este tema indefectiblemente se caería en la indeterminación que infectaría la del cuerpo resultante. Por lo tanto debe haber alguna diferencia tal que ni el lenguaje natural ni la intuición nos digan si la diferencia altera la identidad del cuerpo humano; es decir, un punto donde la pregunta de si tenemos el mismo cuerpo no sea una cuestión de hecho.

Cómo se describen estos casos es, en cierta forma, un motivo de disputa. Algunos filósofos piensan que se puede hablar de *identidad vaga*, o de *identidad parcial*. Otros piensan que dichas expresiones son sinsentidos. No hay lugar para discutir este tema aquí. Es suficiente asumir, sin embargo, que las cuestiones de cómo se le permite a uno usar el concepto de identidad se refieren sólo al cuidado con el que uno debe caracterizar estos casos, y no a cualquier cuestión de hecho importante. Existen casos de constitución de superposición sustancial en el cual ese hecho es el único hecho sólido del caso: no hay ningún otro hecho acerca de si son 'realmente' el mismo objeto. Si lo hubiese, debería haber una '*haecceitas*' o un '*ser-esta-cosa*' que pertenezca y que individualice cada objeto físico complejo, y asumo que esto es no plausible, si no ininteligible. (Más información acerca de las condiciones bajo las cuales se puede entender la '*haecceitas*' será presentado más adelante).

Se podría afirmar plausiblemente que no se puede aplicar una constitución por superposición similar a la identidad contrafáctica de las mentes. En las palabras de Geoffrey Madell (1981):

Pero mientras mi cuerpo actual puede así tener su homólogo parcial en algún mundo posible, mi consciencia actual no puede. Cualquier estado de consciencia actual que puedo imaginar es o no es mío. No hay ninguna cuestión de grado aquí. (91)

¿Por qué es esto así? Imaginemos el caso donde no estamos seguros de si habría sido el cuerpo de Jones –y, por lo tanto, Jones– quien hubiera sido creado por los espermatozoides ligeramente modificados y por el mismo óvulo. ¿Podríamos decir, como diríamos para un objeto sin consciencia, que la historia *en parte igual, en parte distinta*, es toda la historia: que la constitución por superposición es todo lo que hay? Para el cuerpo de Jones como tal, este enfoque bastaría, así como para cualquier otro objeto físico. Pero supongamos que Jones, en un modo reflexivo, se preguntara 'si eso hubiera pasado, ¿habría yo existido?' Se podrían dar por lo menos tres respuestas. (i) Yo podría haber existido o no, no se puede saber. (ii) No existe ninguna prueba decisiva acerca de si hubiera o no existido: la cuestión está simplemente mal planteada. (iii) En cierto modo, o hasta cierto grado, yo habría a existido, y en cierto modo, o hasta cierto punto, no. La creatura que hubiera existido habría tenido un tipo de superposición en su constitución psíquica con la mía.

La tercera respuesta es paralela a la respuesta que daríamos en el caso de los cuerpos. Pero en cuanto solución para la situación subjetiva, se puede argumentar que no tiene sentido. Llamemos 'Jones2' a la creatura que hubiera emergido del esperma ligeramente modificado. ¿Sugiere la teoría de la superposición que, así como, por ejemplo, el 85% del cuerpo original de Jones2 hubiera sido idéntico al cuerpo de Jones, alrededor del 85% de su vida psíquica hubiera sido la de Jones? Que hubiera sido *como* Jones –en efecto que Jones2 podría haber tenido una vida psíquica 100 % como la de Jones– tiene mucho sentido, pero que él hubiera sido, en ese grado, la misma psiquis –que Jones 'existió un 85%'– podría decirse que no tiene sentido. Tomemos el caso en el cual Jones y Jones2 tienen vidas *exactamente* iguales en todo: ¿Qué 85% del 100% de eventos mentales similares comparten? Tampoco tiene sentido sugerir que Jones podría haber participado en la totalidad de la vida psíquica de Jones2, *en un 85% presente*. Claramente, la noción de superposición de partes psíquicas numéricamente idénticas no se puede aplicar de la forma en la que se puede aplicar, casi sin problemas, a la superposición de la constitución efectiva de las partes corporales.

Esto podría llevarnos a probar la segunda respuesta. Podemos aplicar la respuesta de la 'superposición' al cuerpo de Jones, pero la cuestión de si la mente o el sujeto hubiera sido el mismo, no tiene un sentido claro. Es difícil ver por qué no lo tiene. Supongamos que Jones descubriera que originalmente tuvo un mellizo, en el sentido de que el cigoto del cual se desarrolló se dividió, pero que la otra mitad se murió poco después. Puede también pensar que si hubiera sido su mitad la que murió, él jamás hubiera existido como un ser consciente, aunque sí habría existido alguien cuya vida, tanto interna como externa, podría haber sido muy similar a la suya. Se podría sentir culpablemente agradecido de

que fuera la otra mitad la que murió. Sería extraño pensar que Jones se equivoca al pensar que hay una cuestión de hecho sobre esto. ¿Y cómo se puede llevar adelante la transición desde el caso en el cual hay una cuestión de hecho al caso donde no la hay?

Si el razonamiento anterior es correcto, sólo nos queda la primera opción. Si es así, debe haber una cuestión de hecho absoluta desde el punto de vista subjetivo. Pero los ejemplos físicos que hemos considerado muestran que cuando algo es esencialmente complejo, este no puede ser el caso. Cuando hay constitución, la constitución por grados y por superposición es inevitablemente posible. Por lo que la mente debe ser simple, y esto es posible sólo si es algo como la sustancia cartesiana.

4.5 El argumento aristotélico en una forma moderna [↑](#)

Si expresamos su argumento anti-materialista ya explicado en la sección 1, en términos muy generales, la preocupación de Aristóteles era que un órgano material no podía tener el rango de flexibilidad requerido por el pensamiento humano. Sus preocupaciones se referían al efecto obstaculizador que la materia tendría sobre la variedad de objetos que el intelecto pudiera alojar. Las preocupaciones modernas semejantes se centran en la restricción que la materia le impondría a la variedad de procesos racionales que podemos exhibir. Godel, por ejemplo, creía que su famoso teorema mostraba que existen formas racionales de pensamiento matemático demostrables de las cuales los seres humanos son capaces, que no podrían ser exhibidas por un sistema mecánico o formal del tipo que tendría que ser una mente física. Penrose (1990) argumentó que el problema de la parada de Turing tiene consecuencias similares. En general, el miedo es que el monista materialista tiene que tratar al órgano del pensamiento como, lo que Dennett (1987:61) denomina, una *máquina sintáctica*: esto es, como algo que opera sin ninguna referencia fundamental al *contenido proposicional* de lo que piensa. Trabaja como una máquina que sólo ensombrece el patrón de significado. Pero es difícil convencerse de que cuando uno, por ejemplo, reflexivamente discute filosofía y se esfuerza por seguir lo que se dice, que no es el contenido semántico el que está guiando nuestras respuestas. Pero si realmente somos máquinas semánticas, es difícil ver cómo podemos evitar por lo menos un dualismo de propiedades. Estos temas están, por supuesto, conectados a los problemas planteados por Brentano, relativos a la irreductibilidad de la intencionalidad. A pesar del interés de los argumentos a favor del dualismo, basados en la flexibilidad irreductible del intelecto, la mayor parte del debate moderno se vuelca a argumentos que poseen un origen cartesiano.

5 Problemas del dualismo [↑](#)

Ya hemos discutido el problema de la interacción. En esta sección consideraremos otras dos facetas del dualismo que preocupan a los críticos. En primer lugar, está lo que uno podría llamar la *rareza* de lo mental si la mente es concebida como no física. En segundo lugar está la dificultad de dar cuenta de la unidad de la mente. Consideraremos esto último como lo enfrentan tanto el teórico del haz de sensaciones como el dualista de sustancias.

5.1 La rareza de lo mental [↑](#)

Los estados mentales se caracterizan por dos propiedades principales, la subjetividad, también conocida como acceso privilegiado, y la intencionalidad. Los objetos físicos y sus propiedades son algunas veces observables y otras no, pero cualquier objeto físico es igualmente accesible, en principio, por cualquiera. Desde la ubicación adecuada, todos podríamos ver el árbol en el patio, y, aunque ninguno de nosotros puede observar un electrón directamente, cualquiera es igualmente capaz de detectarlo de la misma manera utilizando instrumentos. Pero el poseedor de estados mentales tiene un acceso privilegiado a ellos que ningún otro puede compartir. Es por eso que existe un 'problema de las otras mentes' escéptico, pero ningún 'problema de mi propia mente' correspondiente. Esto sugiere a algunos filósofos que las mentes no ocupan el espacio físico en forma convencional.

Los objetos físicos son espacio-temporales, y ejercen relaciones espacio-temporales y causales entre ellos. Los estados mentales parecen tener poderes causales, pero también poseen la misteriosa propiedad de la intencionalidad –al ser *acerca* de otras cosas– que incluye cosas como Zeus y la raíz cuadrada de menos uno, que no existen. De ninguna cosa meramente física se podría decir, en un sentido literal, que es 'acerca' de otra cosa. La naturaleza de lo mental es a la vez rara y elusiva. Como dice la frase deliberadamente abusiva de Ryle, la mente, como la concibe un

dualista, es un 'fantasma en una máquina'. Los fantasmas son misteriosos e ininteligibles: las máquinas están compuestas de partes identificables y obran a partir de principios inteligibles. Pero este contraste se sostiene sólo si nos apegamos a una mirada newtoniana y de sentido común de lo material. Pensemos en cambio en la energía y en los campos de fuerza en un espacio-tiempo que no posee ninguna de las propiedades que nuestros sentidos nos parecen revelar: bajo esta concepción, parece que no somos capaces de atribuir a la materia nada más allá de una estructura matemática abstrusa. Mientras que el mundo material, debido a su matematización, forma un sistema abstracto más estrecho que la mente, las propiedades sensibles que figuran como los objetos de los estados mentales constituyen el único contenido inteligible para cualquier imagen concreta del mundo que podemos idear. Quizás el mundo en la mente experiencial es, una vez que se lo considera propiamente, no más –o incluso menos– raro que el mundo que está fuera de ella.

5.2 La unidad de la mente [↑](#)

Ya sea que uno crea que la mente es una sustancia o simplemente una colección de propiedades, surge el mismo desafío, explicar la naturaleza de la unidad de la mente inmaterial. Para el cartesiano, esto significa explicar cómo entiende la noción de sustancia inmaterial. Para el humeano, el problema es explicar la naturaleza de la relación entre los distintos elementos en la colección, que los une en una sola cosa. Ninguna tradición ha sido notablemente exitosa en esta tarea: en efecto, Hume, en el apéndice al *Tratado*, se declaró completamente desconcertado por el problema, rechazando su solución inicial (aunque en el texto no queda claro precisamente por qué).

5.2.1 La unidad y el dualismo del haz o colección [↑](#)

Si la mente es sólo un haz de propiedades, sin una sustancia mental que las unifique, se necesita una explicación acerca de qué constituye su unidad. La única vía parece ser postular una relación primitiva de co-consciencia, en la cual los diferentes elementos permanecen uno junto al otro.

Se pueden utilizar dos estrategias para atacar la teoría del haz. Una es afirmar que nuestras intuiciones favorecen la creencia en un sujeto y que los argumentos presentados a favor de la alternativa de la colección no son exitosos, por lo que la intuición queda en pie. La otra consiste en intentar refutar la teoría misma. Foster (1991, 212-9) toma el primer camino. Este no es efectivo contra alguien que piensa que la economía metafísica le da una prioridad *prima facie* a las teorías del haz, porque evitan sustancias misteriosas.

La objeción central a las teorías del haz o colección (ver por ejemplo Armstrong (1968), 21-3), es que, dado que toma contenidos mentales individuales como sus elementos, dichos contenidos deberían ser capaces de existir por sí solos, como podrían hacerlo los ladrillos individuales de una casa. Hume aceptó esta consecuencia, pero muchos filósofos consideran que es absurda. No podría haber una mente que estuviera constituida por un único dolor o por una única post-imagen roja, y mucho menos por un único estado mental que se hubiera desprendido de la mente a la cual previamente pertenecía. Por lo tanto tiene más sentido pensar los contenidos mentales como *modos de un sujeto*.

Los teóricos del haz tienden a tomar los contenidos fenoménicos como los elementos primarios en sus colecciones. Por lo tanto el problema es cómo relacionar, digamos, el campo visual con el campo auditivo, produciendo una 'unidad de apercepción', esto es, una experiencia completa que parece que se presenta a un sujeto único. Ver el problema de esta forma tiene raíces claramente humeanas. Esta concepción atomista del problema se vuelve menos natural si uno trata de acomodar otros tipos de actividades mentales y contenidos. ¿Cómo han de ser concebidos los contenidos perceptuales como los actos de conceptualización, de atención, de desear algo? Estos tipos de actos mentales parecen ser naturalmente menos tratables como elementos atómicos en una colección, ligados por una unidad pasiva de apercepción. William James (1890, vol. 1, 336-41) intenta responder a estos problemas. Afirma descubrir reflexivamente en sí mismo un 'pulso de pensamiento' para cada momento presente, al que llama 'el Pensamiento' y que es el 'vehículo del juicio de identidad' y el 'vehículo de elección así como de cognición'. Estos 'pulsos' se unifican a lo largo del tiempo ya que cada uno 'se apropia' del Pensamiento pasado y 'nos hace decir "tan cierto como que yo existo, esos hechos pasados eran parte de mí mismo"'. James le atribuye a esos Pensamientos, actos de juicio, de atención, de deseo, entre otros, y esto parecería ser incoherente en ausencia de un sujeto genuino. Pero también existe una tendencia a tratar muchos, si no todos, los aspectos del obrar como mera consciencia de acciones corporales o tendencias, que lo llevan a uno a una posición humeana más común. Si la posición de James realmente

mejora la de Hume o simplemente la torna confusa, es todavía un punto discutible. (Ver Sprigge, 1993, 84-97 para una excelente y sensible discusión del tema.)

5.2.2 Unidad y dualismo de sustancias [↑](#)

El problema es explicar qué tipo de cosa es una sustancia inmaterial, tal que su presencia explique la unidad de la mente. Las respuestas dadas se pueden dividir en tres tipos.

(a) La explicación del 'ectoplasma': la postura que sostiene que la sustancia inmaterial es un tipo de estofa inmaterial. Existen dos problemas con este abordaje. Primero, en la medida en la que este 'ectoplasma' tiene cualquier caracterización en cuanto 'estofa' –esto es, una estructura propia por encima de las propiedades explícitamente mentales que sustenta– deja como un gran misterio por qué este tipo de estofa debería sostener a la consciencia así como por qué debería hacerlo la materia ordinaria. Segundo, y en conexión con esto, no es claro en qué sentido dicha estofa es inmaterial, excepto en el sentido en el que no se puede integrar a la explicación normal científica del mundo físico. ¿Por qué no es simplemente un tipo de estofa física aberrante?

(b) La explicación de la 'consciencia': la postura de que la consciencia es la sustancia. La explicación (a) permitía a la sustancia inmaterial poseer una naturaleza más allá de los tipos de estado que consideraríamos mentales. La explicación de la consciencia no permite tal cosa. Esta es la visión de Descartes. La objeción más obvia a esta teoría es que no le permite al sujeto existir cuando está inconsciente. Esto fuerza a tomar una de cuatro teorías posibles. Uno podría afirmar (i) que somos conscientes cuando no parecemos serlo (que era la postura de Descartes); (ii) que existimos intermitentemente, aunque igualmente somos la misma cosa (que es la teoría de Swinburne, 1977, 179); (iii) que cada uno de nosotros consiste en una serie de sustancias que cambian en cualquier interrupción de la consciencia, lo que nos lleva a una postura constructivista de la identidad a través del tiempo y por lo tanto hacia el espíritu de la teoría del haz; o (iv) aún más especulativamente, que el yo permanece en tal relación con la serie de tiempo normal, que su propia existencia continua no se cuestiona por su fracaso a estar presente en tiempo, en esos momentos donde no es consciente dentro de dichas series (Robinson, en elaboración).

(c) La explicación del no-análisis: Es la postura de que es un error proponer cualquier análisis. Esta es la visión de Foster, aunque creo que Vendler (1984) y Madell (1981) adoptan posturas similares. Foster argumenta que aún la explicación de la 'consciencia' es un intento de explicar de qué 'está hecho' el yo inmaterial, lo que lo asimila demasiado a un tipo de sustancia física. En otras palabras, Descartes sólo ha escapado a medias del modelo 'ectoplasmático'. (Ha escapado a medias, ya que no le atribuye propiedades no-mentales al yo, aunque aún sigue atrapado tratando de explicar de qué está hecho.)

Foster (1991) lo expresa del siguiente modo:

... me parece que cuando me concentro en mí mismo introspectivamente, no sólo soy consciente de estar en un cierto estado mental; también soy consciente, con el mismo tipo de inmediatez, de ser un cierto tipo de cosa...

Se preguntará ahora: 'Bueno, ¿qué es esta naturaleza, esta clase de cosa? ¡Vamos a especificarlo!' Pero tal demanda se malinterpreta. Por supuesto, le puedo dar una etiqueta verbal: por ejemplo, la puedo llamar 'subjetividad' (*subjectness*) o 'mismidad' (*selfhood*). Pero, a menos que sean interpretados 'ostensivamente', por referencia a lo que se revela por la consciencia introspectiva, dichas etiquetas no transmitirán nada por encima de la esencia nominal del término 'sujeto básico'. A este respecto, sin embargo, no existe ninguna diferencia entre este atributo, que constituye la naturaleza esencial del sujeto, y los atributos psicológicos específicos de su vida consciente...

Es cierto que la sensación de que tiene que haber algo más que decir desde el punto de vista de Dios, es difícil de superar. La razón es que, aún cuando hemos reconocido que los sujetos básicos son completamente no físicos, seguimos tentados a enfocar el tema de sus naturalezas esenciales bajo la sombra del paradigma físico. (243-5)

El concepto de *noción* de Berkley vuelve a ser de ayuda aquí. Se puede interpretar a Berkeley como dando a entender que hay más en el yo que lo que la introspección puede capturar, o se lo puede interpretar como explicando que las nociones, aunque parecen entidades más *extrañas* que las ideas, lo capturan completamente. Esta última interpretación es la postura de 'ninguna explicación es necesaria'.

6 Bibliografía [↑](#)

- Almog, J. 2001. *What am I? Descartes and the Mind-Body Problem*. Oxford: Oxford University Press.
- Aquino, Santo Tomás. 1912. *Summa Theologica*. Londres: Washbourne.
- Aristóteles. 1968/1993. *De Anima*. Bk III. Traducido por D. W. Hamlyn. Oxford: Clarendon Press.
- Armstrong, D. M. 1968. *A Materialist Theory of the Mind*, Routledge and Kegan Paul, cap. 2.
- Averill, E. W. y B. Keating. 1981. "Does interactionism violate a law of classical physics?". *Mind* 90: 102-7.
- Ayer, A. J. 1963. "The concept of a person". En *The Concept of a Person and other Essays*, 82-128. Londres: Macmillan.
- Baker, M. C. y S. Goetz, eds. 2011. *The Soul Hypothesis*. Londres: Continuum.
- Berkeley, G. 1949 (1710). "Principles of Human Knowledge". En *The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne*, editado por A. A. Luce y T. E. Jessop (eds.), Vol. 2, 41-113. Londres: Thomas Nelson and Sons.
- Bricke, J. 1975. "Interaction and physiology". *Mind* 84: 255-9.
- Broad, C. D. 1925. *The Mind and its Place in Nature*. Londres: Routledge and Kegan Paul.
- Chalmers, D. 1996. *The Conscious Mind*. Nueva York: Oxford University Press.
- Collins, C. 1997. "Searle on consciousness and dualism". *International Journal of Philosophical Studies* 5: 15-33.
- Collins, R. 2011. "Energy of the soul". En *The Soul Hypothesis*, editado por M. C. Baker y S. Goetz. Londres: Continuum.
- Crane, T. 2003. "Mental substances". En *Minds and Persons*, editado pro A. O'Hear. Cambridge: Cambridge University Press.
- Davidson, D. 1971. "Mental events". En *Experience and Theory*, editado por L. Foster y J. W. Swanson. Londres: Duckworth.
- Dennett, D. 1987. "Three kinds of intentional psychology". En *The Intentional Stance*, 43-68. Cambridge MA: MIT Press.
- Descartes, R. 1996 (1641). "Meditation VI". En *Meditations on the First Philosophy*, traducido por J. Cottingham. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ducasse, C. 1961. "In defence of dualism". En *Dimensions of Mind*, editado por S. Hook, 85-89. Nueva York: Collier.
- Eccles, J. 1980. *The Human Psyche*. Nueva York: Springer.
- Eccles, J. 1987. "Brain and mind: two or one?". En *Mindwaves*, editado pro C. Blakemore y S Green fields. Oxford: Blackwell.
- Efron, A. 1992. "Residual asymmetric dualism: a theory of mind-body relations". *Journal of Mind and Behaviour* 13: 113-36.
- Feigl, H. 1958. "The 'mental' and the 'physical'". En *Concepts, Theories and the Mind-Body Problem: Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, editado pro H. Feigl, M. Scriven y G. Maxwell, vol. 2, 370-497. Minneapolis: Minnesota University Press.
- Fodor, J. 1974. "Special sciences and the disunity of science as a working hypothesis". *Synthese* 28: 77-115.

- Foster, J. 1968. "Psycho-physical causal relations". *American Philosophical Quarterly* 5.
- Foster, J. 1989. "A defence of dualism". En *The Case for Dualism*, editado por J. Smythies y J. Beloff. University of Virginia Press.
- Foster, J. 1991. *The Immaterial Self*. Routledge.
- Green, C. 2003. *The Lost Cause*. Oxford: Oxford Forum.
- Hamlyn, D. W. 1978. "Aristotle's Cartesianism". *Paedia: Special Aristotle Issue*: 8-15.
- Hart, W. D. 1988. *Engines of the Soul*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hart, W. D. 1994. "Dualism". En *A Companion to the Philosophy of Mind*, editado por S. Guttenplan, 265-267. Oxford: Blackwell.
- Hawthorne, J. 2007. "Cartesian dualism". En *Persons Human and Divine*, editado por P. van Inwagen y D. Zimmerman. Oxford: Oxford University Press.
- Heil, J. 1998. "Descartes's legacy". Capítulo 2 en *Philosophy of Mind*. Londres - Nueva York: Routledge.
- Herbert, R. T. 1998. "Dualism/materialism". *Philosophical Quarterly* 48: 159-75.
- Himma, K. E. 2005. "When a problem for all is a problem for none: substance dualism, physicalism and the mind-body problem". *Australian Journal of Philosophy*
- Hodgson, D. 1988. *The Mind Matters: Consciousness and Choice in a Quantum World*. Oxford: Oxford University Press.
- Honderich, T. 1981. "Psychophysical law-like connections and their problems". *Inquiry* 24: 277-303.
- Hume, D. 2000 (1739). *A Treatise of Human Nature*, Libro I, Parte IV, secc. VI y Apéndice, editado por D. F. Norton y M. J. Norton. Oxford: Oxford University Press.
- Huxley, T. H. 1893. "On the hypothesis that animals are automata". En *Collected Essays*, vol. 1, 199-250. Nueva York.
- Jackson, F. 1982. "Epiphenomenal qualia". *Philosophical Quarterly*, 127-136.
- James, W. 1890. *Principles of Psychology*. Londres: Macmillan.
- Kenny, Anthony. 1989. *The Metaphysics of Mind*. Oxford: Clarendon Press.
- Kim, J. 2003. "Lonely souls: causality and substance dualism". En *Philosophy of Mind: contemporary readings*, editado por T. O'Connor y D. Robb. Londres: Routledge.
- Kripke, S. 1980. *Naming and Necessity*. Oxford: Blackwell.
- Lahav, R. y N. Shanks. 1982. "How to be a scientifically respectable 'property dualist'". *Journal of Mind and Behaviour* 13: 211-32.
- Larmer, R. 1986. "Mind-body interactionism and the conservation of energy". *International Philosophical Quarterly* 26: 277-285.
- Latham, N. 2000. "Chalmers on the addition of consciousness to the physical world". *Philosophical Studies* 98: 67-93.
- Lowe, E. J. 1992. "The problem of psychophysical causation". *Australasian Journal of Philosophy* 70, 263-76.
- Lowe, E. J. 1993. "The causal autonomy of the mental". *Mind* 102: 629-44.

- Lowe, E. J. 1996. *Subjects of Experience*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lowe, E. J. 2006. "Non-Cartesian substance dualism and the problem of mental causation". *Erkenntnis* 65 (1): 5-23.
- McGinn, C. 1993. "Consciousness and cosmology: hyperdualism ventilated". En *Consciousness: Psychological and Philosophical Essays*, editado por M. Davies y G. Humphreys. Oxford: Blackwell.
- Madell, G. 1981. *The Identity of the Self*. Edimburgo: Edinburgh University Press.
- Mills, E. 1996. "Interaction and overdetermination". *American Philosophical Quarterly* 33: 105-115.
- Mills, E. 1997. "Interactionism and physicality". *Ratio* 10: 169-183.
- Nussbaum, M. C. 1984. "Aristotelian dualism". *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 2: 197-207.
- Nussbaum, M. C. y A. O. Rorty. 1992. *Essays on Aristotle's De Anima*. Oxford: Clarendon Press.
- O'Leary-Hawthorne, J. y J. K. McDonough. 1998. "Numbers, minds and bodies: a fresh look at mind-body dualism". *Philosophical Perspectives* 12: 349-71.
- Oderberg, D. S. 2005. "Hylemorphic dualism". *Social Philosophy and Policy* 22: 70-99.
- Parfit, D. 1971. "Personal identity". *Philosophical Review* 80: 3-27.
- Parfit, D. 1984. *Reasons and Persons*. Oxford: Clarendon Press.
- Penelhum, T. 1970. *Survival and Disembodies Existence*. Londres: Routledge and Kegan Paul.
- Penfield, W. 1975. *The Mystery of the Mind*. Princeton NJ: Princeton University Press.
- Penrose, R. 1990. *The Emperor's New Mind*. Oxford: Oxford University Press.
- Pietroski, P. M. 1994. "Mental causation for dualists". *Mind and Language* 9: 336-66.
- Platón, *Phaedo* en J. Cooper (ed.) *Plato: Complete Works*, pp. 49-100, Indianapolis: Hackett.
- Popper, K. R. 1953. "Language and the mind-body problem: a restatement of interactionism". En *Proceedings of the 11th International Congress of Philosophy*. Re-impreso (1962) en *Conjectures and Refutations*, Basic Books.
- Popper, K. 1955. "A note on the mind-body problem". *Analysis* 15: 131-135.
- Popper, K. y J. Eccles. 1977. *The Self and its Brain*. Nueva York: Springer.
- Reid, T. 1969. "Concerning memory". En *Essays on the Intellectual Powers of Man*, M.I.T. Press, Cambridge, Mass.. Publicado por primera vez, 1785.
- Richardson, R. C. 1982. "The 'scandal' of Cartesian dualism". *Mind* 91: 20-37.
- Robinson, H. 1982. *Matter and Sense*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Robinson, H. 1983. "Aristotelian dualism". *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 1: 123-44.
- Robinson, H. 2003. "Dualism". En *The Blackwell Guide to Philosophy of Mind*, editado por S. Stich y T. Warfield, 85-101. Oxford: Blackwell.
- Robinson, H. (en elaboración). "Personal identity, self and time". En *Mind: its Place in the World. Non-reductionist Approaches to the Ontology of Consciousness*, editado por A. Batthany. Vienna.

- Rosenburg, J. F. 1988. "On not knowing who or what one is: reflections on the intelligibility of dualism". *Topoi* 7: 57-63.
- Rozemond, M. 2002. *Descartes's Dualism*. Cambridge MA: Harvard University Press.
- Ryle, G. 1949. *The Concept of Mind*, esp. cap. 1. Londres: Hutchinson.
- Sellars, W. 1954. "A note on Popper's argument for dualism". *Analysis* 15: 23-4.
- Sherrington, C. S. 1942. *Man on his Nature*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Shoemaker, S. 1984. *Identity, Cause, and Mind*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Smook, R. 1988. "Egoicity and Twins". *Dialogue* 27: 277-286.
- Smythies, J. R. y J. Beloff, eds. 1989. *The Case for Dualism*. University of Virginia Press.
- Sprigge, T. L. S. 1993. *James and Bradley: American Truth and British Reality*. Chicago: Open Court.
- Sprigge, T. L. S. 1994. "Consciousness". *Synthese* 98: 73-93.
- Stapp, H. P. 1993. *Mind, Matter, and Quantum Mechanics*. Berlín: Springer-Verlag.
- Strawson, P. F. 1959. *Individuals*. Londres: Methuen.
- Sussman, A. 1981. "Reflections on the chances for a scientific dualism". *Journal of Philosophy* 78: 95-118.
- Swinburne, R. 1986. *The Evolution of the Soul*. Oxford: Clarendon Press. Edición revisada (1997).
- Taliaferro, C. 1996. *Consciousness and the Mind of God*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Vendler, Z. 1972. *Res Cogitans*. Ithaca: Cornell University Press.
- Vendler, Z. 1984. *The Matter of Minds*. Oxford: Clarendon Press.
- von Rooijen, K. 1987. "Interactionism and evolution: a critique of Popper". *British Journal for the Philosophy of Science* 38: 87-92.
- von Wright, G. H. 1994. "On mind and matter". *Journal of Theoretical Biology* 171: 101-10.
- Watson, J. B. 1913. "Psychology as the behaviourist views it". *Psychological Review* 20: 158-77.
- Zimmerman, D. W. 2004. "Should a Christian be a mind-body dualist?". En *Contemporary Debates in Philosophy of Religion*. Malden MA: Blackwell.

7 Cómo Citar [↑](#)

Robinson, Howard. 2015. "Dualismo". En Diccionario Interdisciplinar Austral, editado por Claudia E. Vanney, Ignacio Silva y Juan F. Franck. URL=<http://dia.austral.edu.ar/Dualismo>

8 Derechos de autor [↑](#)

Voz "Dualismo", traducción autorizada de la entrada "[Dualism](#)" de la *Stanford Encyclopedia of Philosophy (SEP)* © 2015. La traducción corresponde a la entrada de los archivos de la SEP, la que puede diferir de la versión actual por haber sido actualizada desde el momento de la traducción. La versión actual está disponible en <http://plato.stanford.edu/entries/dualism/>

El DIA agradece a SEP la autorización para efectuar y publicar la presente traducción.

Traducción a cargo de Agustina Lombardi. DERECHOS RESERVADOS Diccionario Interdisciplinar Austral © Instituto de Filosofía - Universidad Austral - Claudia E.Vanney - 2015.

ISSN: 2524-941X

9 Herramientas académicas [↑](#)

- [Online Papers on Materialism and Dualism](#) Lista mantenida por David Chalmers
- [Mind and body, René Descartes to William James](#) por Robert H. Wozniak, Bryn Mawr

10 Agradecimientos [↑](#)

La traductora agradece especialmente a la profesora Diana Inés Pérez por sus contribuciones durante el proceso de traducción.