



Ideas y Valores

ISSN: 0120-0062

revideva_fchbog@unal.edu.co

Universidad Nacional de Colombia

Colombia

Pavesi, Pablo

Jaegwon, Kim. "El fisicalismo no reduccionista y su problema con la causalidad mental." Trad. Juan
Diego Morales. Ideas y Valores 63.155 (2014): 235-259.

Ideas y Valores, vol. LXIV, núm. 157, abril, 2015, pp. 292-296

Universidad Nacional de Colombia

Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=80938246019>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

<http://dx.doi.org/10.15446/ideasyvalores.v64n157.48600>

Jaegwon, Kim. “El fisicalismo no reduccionista y su problema con la causalidad mental.” Trad. Juan Diego Morales. *Ideas y Valores* 63.155 (2014): 235-259.

Hemos sido invitados a discutir el texto del profesor Jaegwon Kim, y esta invitación nos honra. Cabe una aclaración preliminar: una discusión, en su sentido estrictamente académico, puede practicarse de dos maneras. En la primera, aquel que discute comparte el marco teórico o conceptual del autor y, por lo tanto, conoce bien los textos que el autor cita, maneja su mismo vocabulario, está al tanto de la bibliografía específica y, en general, del estado de la cuestión sobre el problema o los problemas que el autor aborda. Sin otra alternativa, ensayamos aquí la segunda, más difícil y, a nuestro pesar, más radical. En esa discusión, el que discute no comparte el marco teórico del autor y, si los conoce, no maneja su léxico ni los matices del estado de la cuestión. Esa discusión pierde, desde el principio, la sutileza de la *disputatio*, pero al menos se arriesga plantear un problema de principio; esto es, concretamente, formular una pregunta que aspira a ser una objeción que merezca respuesta.

Descartes

Estamos compelidos a detenernos muy brevemente en la consabida referencia introductoria a Descartes –o mejor, a un cartesianismo que la filosofía de la mente ha erigido como una suerte de ídolo bobo, al cual, casi por tradición, todo *scholar* se ve obligado, antes de empezar, a menospreciar con cierta condescendencia–. Este ineludible epitafio se define todavía

en términos que tienen cuatro siglos: el “dualismo interaccionista”. Digamos, al menos de pasada, que ese dualismo se inserta de lleno en la historia del cartesianismo, pero desconoce la filosofía de Descartes. El punto es el siguiente: todas las objeciones y problemas erigidos por la exégesis, desde los primeros objetores hasta nuestro días, confunden dos términos que Descartes distingue con claridad; estos son: mi cuerpo (*meum corpus*) (AT VII 80, 28, 81, 24, 74, 20, 75, 30), que (se) siente en su evidente pasividad, y los cuerpos del mundo (*alia corpora*), modos de la extensión. La radical irreductibilidad de mi cuerpo a los cuerpos se olvida por dos errores principales: primero, las objeciones confunden siempre mi cuerpo y los cuerpos, porque entiende el primero como sustancia extensa, es decir, como cuerpo “físico”. Esto, segundo, lleva inevitablemente (desde las primeras cartas de Elizabeth y Regius) a plantear el llamado “problema de la unión” en términos de la cuestión de la “relación” entre dos sustancias (o entre dos hechos F y M), vínculo que, dado el primer error, solo puede ser concebido en los mismos términos que la relación entre los cuerpos del mundo, como nexo causal (eficiente u ocasional, poco importa). En este asunto particular, la filosofía en torno al *mind-body problem* es más cartesianas de lo que cree: o establece entre dos términos diferentes una relación (una forma de dependencia que siempre prioriza la causalidad), o si no puede, elimina el segundo término o, como el profesor Kim, lo reduce al primero. Pero Descartes se encarga de pensar lo que esta filosofía no puede pensar: mi cuerpo, que no es un cuerpo físico, porque es el único cuerpo que no solamente es mío, sino que también es un cuerpo

que yo soy –una “noción primitiva” que solo puede ser entendida por ella misma y no como una “relación” o “interacción” entre las otras dos, cuerpo y *mens*, f y m, y donde las categorías de las otras dos nociones quedan anuladas (entre ellas, la de sustancia y la de causa)–; en mi cuerpo el dolor se da en un lugar y hay lugares que duelen (cf. Marion 2013; Pavesi 2014).

No insistiremos sobre Descartes, a quien la filosofía de la mente ha decidido hace mucho no leer. El punto es que esta filosofía aniquila mi cuerpo, aquello que la filosofía contemporánea llama la *carne* (*Leib*), la cual, evidentemente, no es un pensamiento, un estado m, porque es *mi cuerpo*, y no es un cuerpo del mundo, porque es *mi cuerpo*, un cuerpo que sufro y gozo. Ante el fisicalismo (i) reduccionista, que oscila siempre entre una ontología monista y un dualismo de propiedades, quisiéramos recuperar esta experiencia originaria, altamente problemática, anterior a toda opinión y sobre la cual toda ciencia se basa: la de que nuestro cuerpo no es una cosa del mundo, sino aquello por lo cual habitamos en él y el mundo se nos da; de hecho, hay cuerpos materiales porque yo soy una carne –y no a la inversa– (cf. Marion 93; Merleau-Ponty 1963 48). Todas las ciencias provienen de esta experiencia: ellas no pueden, pues, explicarla. Nos detendremos en ella brevemente y sin ninguna pretensión de originalidad.

Mi cuerpo no es *un* cuerpo (un proceso neuronal, fisicoquímico f) porque, en primer lugar, él es el único cuerpo vídente y visible. Él se ve viendo, se toca tocando, es visible y sensible para sí mismo, “un sí mismo que está preso entre las cosas, con una cara y una espalda, un pasado y un porvenir...” (Merleau-Ponty 1963 16).

El cuerpo físico puede ser tocado; solo mi cuerpo puede tocar y sentirse tocando. Más aún: solo mi mano derecha toca la izquierda y se siente tocada, y la izquierda que es tocada a la vez toca (cf. Husserl 2005). Además, mi cuerpo se diferencia de las cosas exteriores porque no es accesible a una inspección ilimitada; aun si estuviese rodeado de espejos, el cuerpo fragmentado y sucesivo que allí vería no sería en absoluto mi cuerpo. Mi cuerpo se presenta siempre del mismo lado. No tengo la libertad de rodearlo (cf. Merleau-Ponty 1976 291 y ss.; 1977 16 y ss.). Pero, sobre todo, mi cuerpo no es un cuerpo físico, porque es el medio por el cual el espectáculo del mundo se me da (espectáculo en el cual estoy inmediatamente inserto, en el cual ya habito, una presentación y no una representación o un estado m). Aun cuando la búsqueda de determinantes fisiológicos permitiera establecer, entre ellos y un estado mental, cualquier relación de función a variable –lo que está y estará siempre lejos de establecerse–, esa explicación no nos daría más que las condiciones de existencia del espectáculo percibido, pero nunca el espectáculo en sí, tal como se me da en su sentido particular *hic et nunc* (el mundo de cosas, seres vivos, artefactos, de hombres o mujeres indiferentes o que me quieren o que me odian, de lenguas, de culturas, todos en su intrincada densidad histórica). Pobreza de esta filosofía: ella promete dar cuenta (pero nunca llegó a dar cuenta) de que percibo, pero nunca de que yo percibo, ni mucho menos de aquello que percibo en esta percepción. La filosofía de la mente que aquí discutimos, y muy especialmente el profesor Kim, quiere hacer de este cuerpo una cosa más en el mundo

y, por lo tanto, otro objeto más de una ciencia, la bio-fisio-endocrino-neuro-logía. Aun si admite la irreductibilidad de los estados mentales (la autonomía de una psicología), la filosofía fisicalista (o la psicología que ella admite) hace de ellos objetos sometidos, como las cosas del mundo, a la estricta causalidad que rige los sistemas físicos –ella hace de la relación entre estados psíquicos, mi amor y mi promesa, una relación causal y por lo tanto sujeta a leyes. En esto, todos los fisicalismos, reduccionistas o no, son más cartesianos que Descartes y llevan hasta las últimas consecuencias la ontología que Descartes inventó en las *Regulae*, por la cual todo ser es ser objetivo y conocer es objetivar –ontología que arrasa con la multiplicidad ontológica de las *ousías* y rebaja todas las cosas al rango de objetos, una ontología gris (Marion 1981)–. Descartes, con toda razón, nunca se hubiese animado a esa trasgresión: el *yo* que piensa (aun la *vis cognoscens* de las *Regulae*), condición de objetividad, mi cuerpo, el otro (otra causa libre, tal como aparece en *Las pasiones del alma*) y Dios nunca serán reducibles a objetos, o serán reducibles, sí, y desaparecerán.

Tres preguntas

1. A este “dualismo cartesiano” se le opone “un mundo estratificado”. El problema del modelo estratificado es claro y reside en su misma formulación: se trata de la flagrante contradicción entre la autonomía causal-nomológica de cada nivel y el estatus especial dado a la causalidad física (común a todos los *ismos* que aquí se despliegan), por el cual, a pesar de su autonomía, los niveles superiores dependen de o “supervienen” de los procesos causales que ocurren en los niveles inferiores, lo cual claro está, plantea el

problema del “cierre causal” físico, en el cual se centrará el autor. Este problema hace que Kim recupere el reduccionismo –no solo a nivel epistémico (en el nivel de la explicación), sino, tal como él mismo anuncia, metafísico–, único modo de salvar la contradicción entre el monismo metafísico del fisicalismo no reduccionista y su “dualismo ideológico”. Ahora bien, el verdadero problema que compromete a todo fisicalismo, reduccionista o no, y que planteamos con la sorpresa que todo naturalismo en general nos provoca, es el siguiente. Dada la proposición *P*: *todo lo que es, es físico*, la pregunta es: ¿Quién enuncia *P*? Nótese enseguida que *P* no es un mero “estado mental”, un *M* cualquiera; es un juicio que pretende enunciar una verdad sobre todo lo que es, el ser de todos los entes, o mejor, sobre el ser en general. Quién o qué ente podría formular un juicio semejante, tan radicalmente alejado de la experiencia (porque, por supuesto, no se puede tener experiencia de todos los entes y menos aún del ser que todos los entes son), es una pregunta que el naturalismo, en una especie de suicidio, no se plantea. Nuestra pregunta es una verdadera pregunta: no quisiéramos ni siquiera sugerir las respuestas históricas que esta filosofía tanto teme, espíritus o Espíritu, *cogito*, sujetos trascendentales y personas que acechan detrás de ella. Esta pregunta inquierte sobre la (im)posibilidad de un hecho –alguien, por cierto, afirma que todo es físico, luego que él no existe, porque nada físico (ni los animales, ni las computadoras) afirma nada, y menos un juicio ontológico–. Como corolario, resulta la objeción siguiente: toda la filosofía de la mente, en la rica tradición que el autor recoge, supone, como un hecho empírico dado, que existen estados mentales *M* (con independencia de la discusión sobre el estatuto ontológico de dichos estados). El punto es que un estado

mental M , en su impersonal neutralidad de epifenómeno o realidad *emergente superviniente*, no existe, porque, de hecho, M es siempre e ineludiblemente *mi M*, un M que ya no es *un M* porque es mío, incluso a mi pesar, como un sufrir, un *pathos* original que debo soportar sin remedio. El *mind-body problem* y su rica historia, de la cual el profesor Kim es parte ineludible, desconoce o suprime alegremente este “ser mío” –y, de nuevo, lo aniquila, convirtiéndolo en objeto “ser M ”–.

2. Este naturalismo se define por el esfuerzo de hacer de la conciencia el efecto de un movimiento corporal, sobre el cual ella “superviene” o “emerge” o se “realiza”, en un fenómeno delicado y enigmático, que mucho tiene que ver con el milagro, a saber: la “supervenencia de la realización”. No podemos detenernos aquí en las aporías que cada uno de esos términos inventa (hasta donde entendimos, un evento P dado en e hace que se realice F , porque e ya es F , definición ininteligible, que elimina de un golpe la noción de realización, porque nada, de hecho, se realiza). En todos los casos, el esfuerzo reside siempre en reducir (o hacer sobrevenir) ese estado mental al juego de los aminoácidos neuronales. La pregunta es: ¿cómo entender, sin recurrir a la ironía, la frase de Alexander que cita el autor, por la cual “debe ser aceptado como hecho empírico que un proceso neuronal de cierto nivel de desarrollo posee la cualidad de la conciencia...” (cit. en Kim 245) o, según la expresión de Sperry, “las propiedades conscientes de la actividad cerebral” (*id.* 247)? Sin apelar a otra lucidez que la del sentido común, cabe preguntar: ¿cómo podría una relación entre cadenas nitrogenadas (monofosfato de adenocina cíclica, monoaminoxidasa, acetilcolina, ácido gamma-amonobutírico, catecolaminas varias, péptidos, etc.) tener la “cualidad de la conciencia”? ¿Cómo podría Alexander

tener conciencia de una conciencia que no es la suya (la conciencia de los procesos neuronales) en un protocolo de investigación que la verifica como un hecho empírico? Para esto habría que aceptar que la neurología pudiese ver, como hecho empírico, “la cualidad conciencia” en un proceso neuronal. Pero, sobre todo, ¿cómo podría un proceso neuronal verse a sí, en su cualidad de conciencia, como objeto de sí mismo (y decir ¡yo soy!)? Esta filosofía, a fuerza de rechazar los sujetos, ha inventado otro, inconcebible, material, más táctil, más manipulable: el cerebro que se conoce a sí.

3. Brevemente, el naturalismo quiere hacer de la conciencia una cosa del mundo. La pregunta es: ¿cómo podría una conciencia ser una cosa del mundo (sometida a la causalidad paralela o ascendente, un objeto como cualquier otro) si, de hecho, ella es aquello por lo cual un mundo nos es dado? ¿Qué es mundo, el mundo de las cosas y de los otros, sino aquello que se da a la conciencia, o mejor, a mi conciencia, en una donación inicial que, como tal, ya está plena de sentidos? Incluso si la conciencia puede trazar su historia (mítica o evolutiva, dramática y personal, histórico-política), su historia es siempre una historia que ella, históricamente, se da. No se nos subestime: esta apelación a nuestra vivencia original no quiere, ni mucho menos, detenerse en esa ineludible ingenuidad inicial. Por el contrario, quisiéramos recuperar, de nuevo, esta vivencia como un problema a partir del cual ejercer, de nuevo, la filosofía.

El sinsentido

Citamos: “La afirmación de que M es una causa de F^* será debilitada especialmente si, como podríamos esperar de la investigación neurobiológica de la vida cotidiana, se encuentra una cadena causal continua, un mecanismo que conecte F

con f*” (255). El punto a señalar es este: si esa cadena causal se encuentra, si el profesor Kim, después de tanto esperar, pudiese afirmar al fin que la conciencia es un estado mental M epifenoménico (resultado de un mecanismo), entonces Fodor, citado por nuestro autor, tendría razón: sería el fin del mundo. Entiéndase bien: la aniquilación de todo sentido, la pluralidad de sentidos que se me dan en mi condición de libertad encarnada y sometida a la pluralidad de mundos que me acosan o me llaman. Así, mis afectos, mis decisiones y mis angustias dejarían de ser mías y pasarían a ser (epi)fenómenos biológicos (la vida y no *mi* vida). Esta filosofía puede admitir que hay actos intencionales, un espectáculo que se nos da a ver (una vida cotidiana, en fin), pero no le importa. Con sofisticada tenacidad hace por lo menos dos siglos que se empeña en reducir –como aquél que intenta reconstruir la composición química de los pigmentos y cree que esa fórmula es y explica un cuadro del Veronese o de Kandinsky–. Esta tenacidad es un problema histórico. ¿Cuál es su sentido? Evidentemente, la inquebrantable voluntad de operar sobre las operaciones neurológicas, luego, sobre los estados M del “yo neuroquímico” (*cf.* Rose 2007). Pero cabe pensar un sentido genealógico. Nietzsche notaba, en *La genealogía de la moral*, que, desde Copérnico, la ciencia se enorgullece del empequeñecimiento del hombre (o de su voluntad de autoempequeñecimiento), al echarlo del centro del universo (como si el centro fuese un lugar), al transformarlo en otro animal y, luego, agreguemos, al descentrarlo de su conciencia hacia un inconsciente

pulsional o cerebral. Quizás este naturalismo sea el último cumplimiento del empequeñecimiento, la aniquilación del sentido (el fin del mundo) por la reducción a la neurobiología, quizá la forma más acabada del nihilismo.

Bibliografía

- Descartes, R. *Œuvres* [AT]. Eds. Charles Adam et Paul Tannery. xi vols. Paris: Vrin-CNRS, 1996.
- Husserl, E. “Erróneas interpretaciones naturalistas.” *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*. Trad. Antonio Zirion Quijano. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2005. 46-63.
- Marion, J-L. *Sur l'ontologie grise de Descartes*. 2^a ed. Paris : Vrin, 1981.
- Marion, J-L. *Sur la pensée passive de Descartes*. Paris: PUF, 2013.
- Merleau-Ponty, M. *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard, 1963.
- Merleau-Ponty, M. *La estructura del comportamiento*. Trad. Enrique Alonso. Buenos Aires: Hachette, 1976.
- Merleau-Ponty, M. *El ojo y el espíritu*. Trad. Jorge Romero Brest. Buenos Aires: Paidós, 1977.
- Pavesi, P. “Cuerpo y carne en Descartes.” *Ideas y Valores* 63.155 (2014): 219-234.
- Rose, N. *The Politics of Life itself: Power and Subjectivity in the Twenty-First Century*. Princeton: Princeton University Press, 2007.

PABLO PAVESI

Universidad de Buenos Aires - Buenos Aires - Argentina
 zppavesi@yahoo.com.ar