

EL PROBLEMA MENTE-CUERPO EN POPPER UNA REVISIÓN CRÍTICA

Carlos Eduardo Maldonado Castañeda

Postgrado de Filosofía de la Ciencia

Universidad El Bosque

Introducción

El problema mente-cuerpo es, sin lugar a dudas, uno de los problemas clásicos de la filosofía occidental. Este problema encuentra una muy puntual y afortunada presentación y concepción en la obra del filósofo austriaco Karl Popper. Me concentraré por consiguiente, por razones metodológicas, en la obra de Popper como en la presentación de una muy buena expresión de aquello en lo cual consiste el problema mente-cuerpo para toda la historia de la filosofía occidental.

Me propongo aquí trabajar el problema mente-cuerpo en la filosofía de K. Popper. Entre la vasta obra de Popper, cuatro textos merecen destacarse de una manera puntual: me refiero, como es sabido, a la *Lógica de la investigación científica*, el *Conocimiento objetivo*, *Conjeturas y refutaciones*, y *La sociedad abierta y sus enemigos*. Sin embargo, con respecto al problema mente-cuerpo, igualmente de una manera puntual dos textos se destacan: *El yo y su cerebro*, escrito con John Eccles¹, y las conferencias dictadas en la Universidad de

¹ POPPER, K., ECCLES, J., *El yo y su cerebro*, Barcelona: Labor, 1980. *El yo y su cerebro*, se compone, temáticamente, de tres partes. En la primera, Popper presenta desde la filosofía su propia posición sobre el problema mente-cuerpo. El primer capítulo se concentra en el materialismo, como en el motivo más evidente para superar el monismo, pero también como el principal reto para la filosofía de la mente, y en él Popper expone el marco de toda su filosofía sobre el conocimiento, a saber: la epistemología, la ciencia o el conocimiento como procesos evolutivos; el segundo capítulo es el más importante del libro, y quizás de toda la obra de Popper, y en él se presenta la teoría de los mundos 1, 2 y 3; en el tercer capítulo, Popper vuelve a atacar al materialismo gracias a lo cual, en realidad, se decide a defender la tesis de la autonomía del mundo 3; en el capítulo 4 Popper se declara partidario de la existencia del yo (o de un yo) y ancla a este yo en el mundo 3; el capítulo 5 es un análisis crítico de la teoría expuesta relativamente a la historia de la

Emory reunidas con el título de *El cuerpo y la mente*², siendo estos dos últimos libros, prácticamente contemporáneos. Existe un perfecto paralelismo entre ambos textos, hasta el punto de que puede decirse sin dificultad alguna que el segundo es la anticipación o el bosquejo del primero. Para una construcción más temprana de las ideas de Popper sobre el problema mente-cuerpo, vale recordar "El lenguaje y el problema del cuerpo y la mente", artículo originalmente publicado en 1953, y recogido en *Conjeturas y Refutaciones*. Como quiera que sea, es sobre los libros mencionado sobre el yo, la mente y el cuerpo que me concentraré y todas las referencias a Popper serán sobre ellos. Cuando me refiera a otros textos, lo indicaré expresamente.

Ahora bien, por el *problema* mente-cuerpo es preciso entender aquí una expresión en sentido literal, y no simplemente denotativo. Es decir, no me ocuparé de una elaboración de los alcances, significado, temas y problemas de las relaciones entre el cuerpo y la mente en la obra de K. Popper, que es lo que usualmente se entiende cuando se dice: "el problema X en Y". Por el contrario, quiero mostrar expresamente que el tratamiento de las relaciones mente-cuerpo en la obra de Popper son por sí mismas problemáticas. Para ello, sin embargo, será preciso antes hacer una presentación de los temas, contenidos y significación del problema mente-cuerpo en Popper, a fin de entender, posteriormente, por qué razón, y en qué sentido ello es verdaderamente problemático. Esta será la primera parte de esta presentación. La segunda parte consistirá en mostrar desde la propia obra de Popper por qué razón lo que el filósofo austriaco plantea es incompatible con varias de las líneas de trabajo de su filosofía, líneas de trabajo que, a mi modo de ver, sí son bastante más relevantes. Seguidamente, la tercera parte constará de una doble estrategia consistente en mostrar por qué razón las relaciones mente-cuerpo son problemáticas, y en qué consiste lo problemático suyo. Será en esta tercera

filosofía. Al final de la primera parte, Popper resume sus tesis y argumentos, y concluye así la primera parte. La segunda parte la escribe J. Eccles, y por razones de delimitación temática me permito omitir su presentación. Finalmente, la tercera parte es el diálogo entre Popper y Eccles, y específicamente sobre los puntos de confluencia entre ambos.

² POPPER, K., *El cuerpo y la mente*, Barcelona: Paidós, 1997. El texto *El cuerpo y la mente* -cuyo título original en inglés es: "El conocimiento y el problema cuerpo-mente. En defensa de la interacción"-, es anterior al de *El yo y su cerebro*, pues son las conferencias dictadas en la Universidad de Emory en 1969, mientras que *El yo y su cerebro* aparece publicado por primera vez en 1977. Las "Conferencias Emory" son seis, pero están dedicadas, más que a la interacción entre el cuerpo y la mente, a la interacción entre el conocimiento objetivo y el problema mente-cuerpo. **La primera** conferencia se ocupa de la distinción entre el conocimiento objetivo y el conocimiento subjetivo, poniendo de manifiesto el verdadero interés de Popper: el conocimiento objetivo; **la segunda** conferencia se ocupa de la autonomía del mundo 3; **la tercera** presenta de qué manera el mundo 3 es un mundo emergente, resultado de la evolución; **la cuarta** conferencia aplica la estructura de la teoría de la evolución al ser humano; la conferencia siguiente presenta varias conjeturas relativas al estado de conciencia y al concepto de conciencia; finalmente, la sexta conferencia termina afirmando la existencia y la necesidad del yo, y las consecuencias prácticas de las ideas expuestas.

sección en la que presentaré la tesis que me propongo defender con este texto. Mi posición con respecto al problema mente-cuerpo es que ese es un pseudo-problema, y que la filosofía contemporánea, y a futuro, debe reconocer que ocuparnos de este problema en los términos de toda la tradición de la filosofía occidental constituye sencillamente un pasatiempo inútil y lastimero. En rigor, no existe algo así como el problema mente-cuerpo, a pesar de toda la historia de la filosofía occidental. Desde Popper mismo es posible, contra Popper mismo, mostrar por qué razón mi aseveración es verdadera. Esta tesis cumple un importante papel heurístico en la filosofía de la ciencia. Finalmente, en la cuarta sección planteo cómo puede abordarse, razonablemente y sin necesidades de recursos y conceptos *ad hoc* el tema de la mente y el cuerpo.

I. Las ideas de Popper sobre las relaciones mente-cuerpo

El problema mente-cuerpo ha venido a constituir un capítulo muy importante de la filosofía contemporánea y que puede ser rastreado en sus problemas clásicos y autores, hasta la antigüedad, pero que, recientemente, se condensa en el título de un capítulo fundamental de la filosofía contemporánea: la filosofía de la mente³. El contexto más amplio y reciente de la filosofía de la mente son las ciencias cognitivas, un campo del conocimiento que surge en las décadas de 1950 y 1960 en parte como reacción contra el conductismo. El objetivo o la pretensión de las ciencias cognitivas —un auténtico territorio de frontera— es el de entender cómo funciona cualquier mente, ya sea humana o artificial. Las ideas de Popper sobre el problema mente-cuerpo se enmarcan en términos generales en este estado de cosas en el que se abandona fuertemente el conductismo y se atiende a la necesidad del diálogo con otras teorías y problemas, y en el que confluyen por igual psicólogos, lingüistas, neurocientíficos, expertos en ciencias de la computación, antropólogos y filósofos, notablemente. Como es sabido, el rechazo del conductismo tuvo como

³ Los referentes más clásicos del problema mente-cuerpo son: Aristóteles, (Cfr. *Metafísica*, libro VII, y *De anima*, libro II), Hobbes, (Capítulo sobre los sentidos, en el *Leviatán*), Descartes (Cfr. *Meditaciones metafísicas II y VI*, y las *Respuestas a las segundas objeciones*), Berkeley (*Los principios del conocimiento humano*), J. Stuart Mill (*Sobre las leyes de la mente*), Ryle (*El mito de Descartes*), Place ("Es la conciencia un proceso del cerebro?"), Kripke (cf. "Identidad y necesidad"), Chomsky (*El lenguaje y los problemas del conocimiento*), Putnam ("La naturaleza de los estados mentales", y "La filosofía y nuestra vida mental"), P. Churchland ("Reduccionismo y antirreduccionismo en las teorías funcionalistas sobre la mente"), Block ("Los problemas del funcionalismo"), Chalmers ("La distinción entre el problema fácil y el problema difícil"), y varios otros más. Los problemas fundamentales de la filosofía de la mente son: la causación mental, las imágenes mentales, las relaciones entre asociacionismo y conexionismo, las ideas innatas, y su problema fundamental consiste en elaborar una teoría general de la conciencia, a partir de lo cual se deriva un subproblema, a saber: los tipos de relaciones que se pueden exponer entre la conciencia humana y otras formas de conciencia.

resultado un fortalecimiento y extensión enorme, a la vez que de divulgación, de la teoría de la evolución, y más específicamente, de las teorías conocidas como neodarwinianas.

Pues bien, en Popper, el tema de las relaciones mente-cuerpo comprende al mismo tiempo a la filosofía de la mente, a la filosofía práctica (filosofía social y política) y a la filosofía de la ciencia, a partir de lo que él denomina "las cuestiones importantes". Más específicamente, tal y como lo expresa él mismo puntualmente, el problema mente-cuerpo y el tema del conocimiento objetivo se implican fuertemente y constituyen una sola unidad.

Como es sabido, el problema mente-cuerpo consiste en el problema de la relación entre los estados físicos y los estados mentales. En términos popperianos, se trata de las relaciones entre los estados del mundo 1, y los estados del mundo 2. Pues bien, a los ojos de Popper el problema mente-cuerpo ha estado dominado por dos posiciones clásicas que son, en realidad, una sola: se trata de los defensores de la prioridad, preeminencia o fontanalidad (en el sentido de "fuente") de uno de los estados sobre el otro, o de uno de los estados a partir del otro. En un caso, hablamos del idealismo, y en el otro, del materialismo —o de cualquiera de las variaciones de uno de ellos. Para Popper, y creo que correctamente, ambas posiciones —el idealismo y el materialismo— son en verdad una sola, puesto que ambos coinciden en afirmar un monismo. Pues bien, la tesis de Popper es que el monismo hace imposible comprender y resolver el problema mente-cuerpo, razón por la cual introduce la metáfora de un mundo 3, gracias a lo cual Popper está en capacidad de defender su propia posición filosófica como un pluralista. Coincido por completo con el diagnóstico de Popper acerca de la insuficiencia del monismo y, con cada expresión del monismo con respecto a la otra, en la insuficiencia también del dualismo. Este constituye el motivo por el cual personalmente me aboco a este diálogo con Popper y, de pasada, mi problema de base de la filosofía: debe ser posible superar el dualismo. La propuesta de Popper radica en el pluralismo de por lo menos tres mundos. Más adelante quisiera detenerme un poco en una evaluación de esta solución.

El núcleo de toda la filosofía de Popper es, sin lugar a dudas, el de los mundos 1, 2 y 3, sus relaciones y significados. En numerosas ocasiones Popper afirma expresamente que tal o cual problema se funda en, o depende de, la comprensión adecuada de los tres mundos, o bien sostiene que en la base de tal o cual problema se halla el tema del conocimiento objetivo, un asunto que, a los ojos de Popper es absolutamente indisoluble con la teoría de los tres mundos. Popper sostiene que la lista de los filósofos que han argumentado alguna teoría similar

al mundo 3 es extensa, entre la cual destaca a Hesíodo, Jenófanes, Heráclito, Parménides, Platón, Aristóteles, los estoicos, Plotino, Leibniz, Bolzano, Frege y acaso Husserl. Por su parte, la lista de los enemigos de teorías del mundo 3 es aún más larga, y en ella Popper destaca nombres como todos los nominalistas a partir de Antístenes, Descartes, Hobbes, Locke, Berkeley, Hume, Mill, Hegel, Husserl, la filosofía del lenguaje, Dilthey y buena parte de los filósofos de las ciencias sociales⁴. Coincido igualmente con Popper en que la demostración de la verdad de esta lista es una tarea vasta y muy técnica, pero me separo de Popper en cuanto a que realizar un estudio semejante es un asunto banal pues, a mi modo de ver, es banal el estudio de la historia de la filosofía⁵.

Quisiera aquí dejar de lado cualquier *derivación* inmediata o implícita de la teoría de los tres mundos para concentrarme brevemente en ella, pues es desde aquí desde donde cabe entender exactamente en qué consiste el problema mente-cuerpo a la luz de la filosofía de Popper. Pero, por razones pedagógicas —y en realidad por razones estratégicas, de cara a mi propia intención con este texto— presentaré las tesis de Popper en un lenguaje más amplio, omitiendo la jerga acerca de los tres mundos. Espero, desde luego, no ejercer ninguna violencia sobre la obra del filósofo austriaco.

El problema mente-cuerpo consiste en las relaciones entre los estados físicos y los mentales, queda dicho. La novedad del enfoque popperiano, aunque él mismo no lo explicita así, consiste en avanzar en el problema mente-cuerpo, esto es, el abandono o superación del monismo —o del dualismo, da igual— restringiendo el problema a la esfera humana. Ese paso consiste en dos elementos, así:

- a) *negativamente*, se trata de la superación del enfoque tradicional sobre el conocimiento, en términos de lo que él denomina “las teorías cubo de la mente”. De acuerdo con estas teorías, la mente sería como un cubo en el que el conocimiento entra a partir de los sentidos a través de estímulos exteriores, y se transforma en datos sensoriales, sensaciones o percepciones, a partir de los cuales, después de un tiempo, repeticiones y acumulación de experiencias, descubrimos similitudes, realizamos algo así como síntesis y alcanzamos, finalmente, generalizaciones o reglas. Obtenemos entonces ideas,

⁴ Cfr. POPPER, K., *El cuerpo y la mente*. Op.Cit., pp.89-92.

⁵ Sin embargo, de rebote, por así decirlo, ello me lleva a coincidir con Popper en cuanto a que la filosofía se hace y se debe hacer con y a partir de problemas. “Una costumbre que detesto es la de filosofar sin un problema real (...). La discusión racional no puede practicarse como un mero juego para matar el tiempo”, sostiene Popper en *Realismo y el objetivo de la ciencia*, Madrid: Tecnos, 1985, pp. 125,197. En rigor, ello significa que la filosofía debe poder ocuparse de problemas reales, lo cual significa específicamente, problemas objetivos, o problemas relativos al conocimiento objetivo.

conceptos, teorías y problemas. Con todo acierto, Popper denomina a esta clase de teorías del conocimiento predarwinianas; de otra parte,

- b) *positivamente*, el conocimiento es el resultado de la selección natural. Desde este punto de vista, se trata del reconocimiento de que en el nivel humano, las relaciones entre los estados físicos y los estados mentales están determinadas puntualmente –aunque no exclusivamente–, por tres factores: el lenguaje humano, las teorías sobre las cosas, y los problemas no resueltos (aún). En rigor, el mundo de la mente, esto es, de los estados mentales, se convierte en el nivel humano cada vez más en el nexo entre el mundo de los estados físicos y las teorías, interpretaciones, concepciones y problematizaciones que tenemos acerca de dichos estados físicos. En una palabra, para el ser humano no existe algo así como un mundo físico bruto o natural –agreste acaso–, puesto que para el ser humano la naturaleza y la realidad en el sentido primero de la palabra ya están imbuidas de cultura, de concepciones, teorías, símbolos, lenguaje y problemas. De esta suerte, para el ser humano la relación entre los estados mentales y los estados físicos es la relación misma entre los estados físicos y las pre-comprensiones que tenemos de esos mismos estados. El mundo físico, más que un mundo del que el ser humano es consciente, interactúa con las creaciones objetivas del espíritu humano.

Pues bien, la consecuencia inmediata que extrae Popper es, con toda razón, que todas las acciones que los seres humanos llevan a cabo sobre el mundo físico ya están mediadas absolutamente por las comprensiones –personales y culturales–, que poseen los seres humanos, haciendo así que, para la especie humana, no existen simplemente estados mentales, por ejemplo en el sentido neurológico de la palabra, sino además y principalmente, que esos estados mentales ya están cargados, naturalmente, de interpretaciones, comprensiones, concepciones y puntos de vista. La mente humana y el yo humano son uno solo con el mundo del lenguaje y de la cultura, y no son nada por fuera suyo. Mejor aún, el mundo de la cultura y de las teorías y problemas es algo efectivamente autónomo y real, en el sentido de que podemos influir sobre él.

II. Popper versus Popper, o la defensa de lo indefendible

En una conferencia que se ubica en un tiempo intermedio entre las Conferencias Emory (1969) y el texto que escribe con J. Eccles (1977), con el título “Observaciones de un realista sobre el problema mente-cuerpo” de 1972, el

filósofo austriaco afirma que el problema de la interacción entre cuerpo y mente “contiene enigmas que quizá no se resuelvan nunca. Es precisamente el problema más difícil y profundo de la filosofía, el problema central de la metafísica de la modernidad”⁶. Al problema mente-cuerpo se han aportado históricamente cuatro soluciones. Ellas son: i) la interacción psicofísica, ii) el paralelismo psicofísico, iii) el fisicalismo, o la filosofía del comportamiento o el conductismo filosófico, y iv) el puro psiquismo o el espiritualismo.

Pues bien, mediante el recurso a un pluralismo, Popper es claro en afirmar que no pretende resolver el problema de las relaciones mente-cuerpo, esto es, cómo interactúan el cerebro y la conciencia. Lo que Popper desea, sencillamente, es plantear el problema de nuevo y de otra manera⁷, lo cual constituye, desde el punto de vista heurístico, manifiestamente un paso hacia una eventual solución del problema. En efecto, como es sabido, en ciencia y en filosofía una manera de resolver los problemas es desplazando el foco de atención, o acaso también, redefiniendo los problemas. Este procedimiento es válido particularmente cuando las soluciones aportadas y la historia de las soluciones no contribuyen significativamente a salir de un callejón sin salida. La filosofía de la ciencia es particularmente prolífica en enseñanzas de este tipo.

Pero, quizás el aspecto más destacado del enfoque popperiano sobre las relaciones mente-cuerpo estriba en dos aspectos que quisiera resaltar y a partir de los cuales, de un lado, es posible defender a Popper contra Popper, y con ello, a una parte de la filosofía con respecto a sí misma, y ello a pesar de sí misma; y de otra parte, sugerir la idea de que el problema mente-cuerpo no solamente es quizás insoluble, como sostiene, creo que acertadamente Popper, sino, mejor aún, fútil. Estos dos aspectos son los siguientes:

- 1) El tema de las relaciones entre el mundo de los estados mentales y el mundo de las creaciones teóricas humanas revela que, en su interacción, somos “productos de nuestros productos”, esto es, somos el resultado de la civilización que nosotros mismos creamos y contribuimos a afirmar y desarrollar; y,
- 2) el problema de las relaciones mente-cuerpo contiene el problema de la libertad de los seres humanos, lo cual es, a todas luces un asunto político. Quiero subrayar lo siguiente: para Popper hay aquí un asunto político y no meramente ético, algo que aprecio especialmente de la lucidez de Popper, pues sitúa en un lugar secundario a la ética con respecto a la política.

⁶ POPPER, K., *La responsabilidad de vivir. Escritos sobre política, historia y conocimiento*, Barcelona: Paidós, 1995, p.81.

⁷ *Ibid.*, p.95.

Si existe un texto en el que estos dos aspectos se encuentran entrelazados y en primer plano, sobre la mesa, a la luz del día, es *La sociedad abierta y sus enemigos*, publicado originalmente en 1945. Pues bien, la expresión filosófica y política de los dos aspectos mencionados es lo que, a mi modo de ver, constituye la invención y la creencia más grande y peligrosa de toda la humanidad occidental, a saber: la creencia en el yo, la creencia de que existe un yo. Algunas traducciones de esta creencia son la centralidad y la necesidad del estado, la creencia en el principio de causalidad, la creencia en la sustancia y lo que ella representa, y varias otras más, una serie de creencias que son fundamentales para Popper, y para toda la filosofía que él representa y expone. - Ya volveré, aunque sea rápidamente, sobre el libro de *La sociedad abierta y sus enemigos*.

III. El problema mente-cuerpo es un pseudo-problema

Popper tiene toda la razón en el punto de base de toda reflexión, a saber: no filosofar sin un problema real. Esta advertencia debe ser atendida al pie de la letra. Esto es, la advertencia o prohibición o llamado de atención –como se prefiera– es particularmente relevante para la filosofía, y no para la ciencia, y es a aquélla a la que se refiere expresamente Popper. La ciencia lleva un buen trecho por delante de ventaja en este sentido sobre la filosofía. Pues bien, el problema mente-cuerpo es un problema eminentemente filosófico, aunque ciertamente no, exclusivamente filosófico. Lo filosófico del problema radica, a la luz de lo que piensa Popper, en las cuestiones importantes que contiene dicho problema, a saber: la libertad humana, el control que los seres humanos pueden tener de su propia vida, el significado, alcances y potencialidades de la creatividad humana, y la relación que tenemos con nuestro trabajo y, a través suyo, también mediante el trabajo, la relación que tenemos o podemos tener con nuestros semejantes. Es exactamente en este contexto y relativamente a este conjunto de problemas que Popper se define a sí mismo como un realista, y que toda su epistemología y filosofía de la ciencia se encuentra, por así decirlo, al servicio del realismo que él afirma o desea o reconoce; como se prefiera.

Pues bien, quiero defender la idea según la cual no solamente el problema mente-cuerpo es muy difícil y no cabe esperar una pronta y satisfactoria solución al mismo en un futuro inmediato o a mediano plazo. Mejor aún, el problema mente-cuerpo es un pseudo-problema. Esta idea debe ser atendida en el sentido de que ella no significa, en un plano, el abandono de una parte de toda la tradición occidental. Y de otro lado, que el problema mente-cuerpo sea un falso problema esconde la capacidad de reflexión sin supuestos de lo que resulta de la desaparición de un problema. Me explico.

Tenemos aquí una situación análoga a la que desarrolla en toda la línea L. Wittgenstein. Como es sabido, para Wittgenstein la filosofía no consiste en una elaboración de teorías o en el estudio de teorías, sino, por el contrario, es una actividad esencialmente esclarecedora. En otras palabras, la filosofía es esencialmente crítica, es una incesante aclaración conceptual, y su objeto de trabajo es el lenguaje, pues el lenguaje disfraza el pensamiento. Precisamente por ello, el concepto de "juegos de lenguaje" se refiere a la identificación de, y el trabajo con, contextos específicos de significación y de aplicación conceptual. Como se recordará, toda la filosofía de Wittgenstein cumple esencialmente un papel aséptico, análogo, por ejemplo, al que en su momento cumplió la filosofía estoica en la Antigüedad en Grecia y Roma: revelar que hay problemas que no existen, esto es, revelar suficientemente que hay problemas que porque son pseudo-problemas sencillamente no deberíamos ocuparnos más de ellos. (Una observación puntual a propósito de mi introducción aquí de algunas ideas de Wittgenstein: la forma en que siempre se refiere Popper con respecto a Wittgenstein es virulenta, muy agresiva)⁸.

Valga aquí una precisión puntual. Recordemos cómo desde Platón, el no-ser, la nada, o cosas semejantes no existen en absoluto. Platón designa siempre a la apariencia, al error, a la falsedad, al engaño o a la mentira, por ejemplo, como **to pseudos y ta pseudá**, con lo cual quiere significar que en buena filosofía las cosas no son falsas, sino que aparecen como verdaderas, parecen sinceras, se asemejan a realidades, pero que luego de un examen reflexivo riguroso, examen que debe ser objeto de un debate público, esto es, la obra misma de la dialéctica, lo que parecía ser se manifiesta como error y engaño. No existe el no-ser o la nada o algo semejante; existen tan sólo apariencias, ilusiones. En otras palabras, más recientemente, así lo expresa por ejemplo E. Morin: lo propio del engaño y el error es que no se manifiestan como tales, sino siempre aparecen como verdad y realidad. Dicho, por ejemplo en un lenguaje fenomenológico, esto significa que lo que en un comienzo se aparece como verdadero o significativo, se manifiesta, al cabo, como ilusión y falsedad. Pues bien: algo así sucede notablemente con respecto al problema mente-cuerpo en la historia de la filosofía occidental. La dificultad estriba en que nos cuesta trabajo pensar en temas clásicos por tradicionales, y en que preferimos en verdad el engaño, la ilusión o la apariencia al vacío⁹.

⁸ Quizás la referencia más fuerte contra la filosofía de Wittgenstein por parte de Popper se encuentra en la *nota* No. 51 de *La sociedad abierta y sus enemigos*, Barcelona: Paidós: 1957, pp.585-58.

⁹ La historia de la filosofía contiene varios ejemplos ilustrativos de esta situación. Quisiera aquí retomar tan sólo uno de esos ejemplos. En la *Ética*, Spinoza muestra perfectamente bien cómo, en el tránsito entre el libro cuarto -de la Esclavitud- al libro quinto -De la libertad-, existe siempre, natural, espontáneamente, una tendencia a retroceder y permanecer en los confines de la esclavitud, ante el vacío que representa el salto a la libertad, y a la espera de algo que no se conoce y no se sabe exactamente cómo será. Los seres humanos, concluye Spinoza, prefieren siempre la certeza de la esclavitud a la posibilidad de la libertad, dada la ignorancia y la sorpresa que ella depara y promete. Dicho en un lenguaje psicologista: los seres humanos parecen preferir siempre lo malo conocido a lo bueno por conocer. En esa dialéctica nos va la vida misma.

Popper tiene un destello de brillantez al señalar que el más importante de los problemas filosóficos desde Platón y que en apariencia no tendría otra significación mayor a la de una epistemología o teoría de la conciencia, contenga a su vez otros problemas acaso más importantes todavía, y que son, esencialmente, todos aquellos referidos a la política. Esto es, en una palabra, el problema mente-cuerpo esconde o contiene un problema eminentemente político, a saber: qué sea la realidad, es decir, qué sea la realidad objetiva para los seres humanos, y qué sea, a su vez, la realidad de los demás seres humanos, de sus creencias, acciones, intenciones, creaciones, y demás.

Pues bien, hay un sociólogo, y más exactamente un sociólogo de la ciencia o sociólogo del conocimiento, B. Latour, que recientemente se ha detenido, por un camino perfectamente distinto al de Popper, en la consideración del problema de que aquí nos ocupamos. *La epistemología, la moral, la política y la psicología están unidas y se proponen llegar al mismo acuerdo*¹⁰. El título genérico en el que se sitúa el entrecruzamiento de estas disciplinas es lo que Latour propone como "estudios sobre la ciencia". Pues bien, la tesis general de Latour puede resumirse en los siguientes términos: la ciencia es una empresa política que tiene como finalidad mantener a raya las masas y hacerles creer cosas tales como (2001: 351):

- i) que existe una realidad objetiva,
- ii) que esa realidad es de tal o cual tipo,
- iii) que la mente puede o que en ocasiones no puede conocer el mundo exterior,
- iv) que el público puede o no participar del conocimiento experto que implica la técnica,
- v) que debemos poder levantar barreras éticas que detengan el poder de la ciencia,
- vi) que podemos proteger a la naturaleza de la codicia humana,
- vii) que podemos construir un orden político para una buena convivencia,
- viii) y varias otras semejantes. La lista podría hacerse tan extensa como sea nuestro interés en los principales temas y problemas de la investigación en ciencia y en filosofía.

Coincido con Latour en que no tiene mucho sentido plantearse esta serie de cuestiones. Son, en verdad, falsos problemas. Un sano ejercicio de escepticismo, como el que vemos en Wittgenstein, por ejemplo, bien puede servirnos para avanzar en el conocimiento y para hacer más grata la vida.

¹⁰ LATOUR, B., *La esperanza de Pandora. Ensayos sobre la realidad de los estudios de la ciencia*. Barcelona: Paidós, 2001, p.26.

En Popper, la mejor imbricación de la política de la ciencia, o también de la política de la psicología, se encuentra sin lugar a dudas en *La sociedad abierta y sus enemigos*, teniendo en cuenta, naturalmente, los **addenda** a este libro. Sería interesante traslapar los análisis y tesis de Latour con los desarrollos de Popper en este texto, por ejemplo, pero, por razones de tiempo y espacio aquí, ello debe quedar tan sólo como una indicación y una tarea para desarrollar en otro momento. Como quiera que sea, me muevo aquí en la dirección de cómo hay ciertos problemas que existen y se han formulado en función de otras finalidades e intereses¹¹. La mejor expresión y traducción de esos intereses y finalidades es la política en el sentido de una sujeción de amplias mayorías bajo un conjunto de creencias y argumentos que son, al cabo, sólo juegos lingüísticos. De rebote, la filosofía de Wittgenstein sí podría cumplir una función liberadora, algo que puede decirse de muy pocas filosofías y filósofos en la historia de la humanidad occidental, dado que la mayoría parece tener afanes más bien ordenadores, clasificadores, delimitadores, demarcadores, y otros.

En una palabra, creo que el problema mente-cuerpo no será resuelto, sino que desaparecerá, análogamente a como varios otros problemas, particularmente en la historia de la ciencia, aunque también en algunos –pocos– casos de la filosofía, han desaparecido¹². ¿La razón? Se trataba, siempre, de problemas que, al cabo, se descubrió que no eran tales. Eran justamente eso: falsos problemas. (Una extraña capacidad de la razón humana radica en fenómenos tales como contarse mentiras y creérselas, producir monstruos y fantasmas y creer que son reales, inventarse problemas que no existen. Estos son algunos ejemplos de la irracionalidad de la razón humana. A la razón humana le va también producir sus propias enfermedades).

Resumiendo, sugiero que un falso problema:

¹¹ De una manera muy general he anticipado una comprensión de la ciencia en esta dirección en: MALDONADO, C.E., "¿Qué es la filosofía de la ciencia? El caso de la física cuántica". En: *Momento. Revista de física*, No. 21, 2000, Depto. de Física, Universidad Nacional de Colombia, págs. 27-43.

¹² Existe una vía más moderada para sostener esto. Es el camino que, por ejemplo, puede seguirse de la lectura de la obra de R. Penrose sobre la mente humana, la mente artificial, y la elaboración de una teoría general de la conciencia. De acuerdo con Penrose, no podemos aún explicar la conciencia humana dado que aún no sabemos exactamente en qué consiste la materia, y necesitamos todavía de una teoría que unifique a la física cuántica y a la teoría de la relatividad. Penrose sugiere que esa teoría se llame "OR" (realidad objetiva). Mientras no poseamos una teoría que nos explique integralmente lo que sea la materia, no podremos comprender esa clase de materia que es el cerebro a partir de la cual emerge la conciencia y los estados mentales. Así, Penrose propone un auténtico programa de investigación. Véase de Penrose, *Shadows of the Mind. A Search for the Missing Science of Consciousness*. Oxford: University Press, 1994; me he ocupado de este tema En: MALDONADO, C.E., "El programa contra el dualismo de R. Penrose", en *Universitas Philosophica*, 1998, No. 31, pp. 31-54.

- a) Es el resultado de un juego de lenguaje no explicitado y que ha terminado por convertirse en un lugar común vehiculado por la cultura y respaldado por el peso de la tradición y de sus instituciones y fuerzas; como sabemos, la cultura humana es esencialmente conservadora, y en consecuencia, temerosa a los cuestionamientos y novedades;
- b) Es un artificio político de dominación que evita cuestionamientos radicales, y cuya función es generar y mantener creencias que permitan controlar y predecir los comportamientos de grandes conjuntos de seres humanos;
- c) Es un problema que esconde tras de sí varios otros problemas mucho más reales y sensibles y que no pueden ser sacados a la luz del día y debatidos públicamente, por diversas justificaciones o situaciones, pues el pseudo-problema ocupa y exige nuestras mejores energías para intentar comprenderlo y resolverlo.

De suerte que sí coincido con Popper en la imperiosa necesidad de reflexionar a partir de problemas, pero también es preciso agregar que muchos de los problemas de la corriente principal (**mainstream**) de la ciencia y la filosofía no son tales. Hay varias maneras de ilustrar este argumento: por ejemplo, mediante la distinción entre ciencia normal y revolución científica de Kuhn, o a través del distanciamiento del lenguaje común y corriente y de los usos que hacemos de él, como hace Wittgenstein¹³, o acaso también gracias a la participación social activa en la producción y divulgación del conocimiento, y que son los estudios CTS (sobre "ciencia, tecnología y sociedad").

IV. Una comprensión sana de un problema inexistente

Quisiera sugerir dos líneas de análisis paralelas, y sin embargo perfectamente diferentes entre sí, para una comprensión saludable de lo que es un problema inexistente. Por razones de espacio, sin embargo, no puedo más que sugerirlos, y no puedo entrar en una presentación y análisis pormenorizados de ellos.

Una primera línea de análisis proviene de las ciencias de la complejidad, y lo que estas ciencias pueden contribuir en la elucidación de un tema que no tiene ya, en manera alguna, posibilidades de retorno, a partir de dos hechos singulares pero conectados entre sí: de un lado, el descubrimiento de redes en todos los niveles de la naturaleza, de la sociedad, de la realidad y de la vida, y que ponen de manifiesto una tendencia de complejidad creciente en los diversos órdenes

¹³ "La filosofía es una lucha contra el embrujo de nuestro entendimiento por medio de nuestro lenguaje", se lee en las *Investigaciones lógicas*, de Wittgenstein, México, UNAM, 1988, pág. 109.

de la realidad. Así, se trata del hecho de que el problema de las relaciones mente-cuerpo no es exclusivo al ser humano, y que compete también a toda otra forma de vida y de conciencia conocida y por conocer¹⁴. Contra Popper, las ciencias de la complejidad llaman la atención hacia una desantropologización de las relaciones mente-cuerpo, y acaso también entre cerebro y mente. El segundo hecho que cabe mencionar es el reconocimiento de que la conciencia es un fenómeno emergente –algo que el propio Popper está dispuesto a aceptar– pero en el que entonces no existen jerarquías –algo que Popper es incapaz de sostener puesto que la suya es una filosofía abiertamente antropocéntrica.

Pues bien, la otra línea de análisis se refiere a los trabajos de R. Llinás. Soy consciente del hecho de que Llinás se define a sí mismo como un monista podría alterar a Popper y desechar sus argumentos de entrada. De acuerdo con Llinás, la mente es una co-dimensión con el cerebro; la mente ocupa todos los rincones y recovecos del cerebro, pero, como en una tormenta eléctrica, la mente no representa en un tiempo cualquiera todas las tormentas posibles, sino sólo aquellas que son isomórficas con el estado del medio ambiente local tal y como lo observamos y como somos conscientes de él¹⁵. Para Llinás, la mente es un estado del cerebro que ha evolucionado como un artefacto orientado hacia fines, que implementa interacciones predictivas/intencionales entre un organismo vivo y su medio ambiente.

¿Qué es lo común a los dos enfoques sugeridos para una sana comprensión de un problema inexistente? La toma de distancia con respecto a, o la redimensionalización de la escala humana de los estados mentales y de la conciencia, y por tanto, de ellos con relación a (la creencia en) un mundo exterior. Simplemente porque lo encuentro muy hermoso por lo sencillo y claro, quisiera introducir en este punto un pasaje del libro mencionado de R. Llinás:

*Charles Sherrington, en sus Conferencias Gifford en Edimburgo en 1937 con el título **Man on his Nature** (1941, capítulo 112), dio a entender la posibilidad de que si los seres humanos llegaran alguna vez a enfrentarse con su verdadera naturaleza, ese conocimiento podría provocar la muerte de la civilización humana. Para él, evidentemente, los seres humanos prefieren considerarse a sí mismos el nivel inferior de los ángeles antes que el escalón más*

¹⁴ Un diálogo, aunque crítico, entre uno de los representantes más clásicos de las ciencias de la complejidad y las ideas sobre el problema mente-cuerpo de Popper, es que establece PAGELS, H. *Los sueños de la razón. El ordenador y los nuevos horizontes de las ciencias de la complejidad*, Barcelona: Paidós, 1991, p.202 y ss.

¹⁵ LLINÁS, R., *I of the vortex. From Neurons to self*, London: Cambridge, the MIT PRESS, 2001, p.2.

*elevado de las bestias. Soy de la opinión de que si comprendiéramos plenamente la extraña naturaleza de la mente, podríamos, en verdad, respetarnos y admirarnos unos a otros aún más*¹⁶.

A esto me refiero con una sana aproximación a un problema inexistente. Lo que aparece entonces ante la mirada reflexiva es cualquier cosa menos el famoso problema mente-cuerpo. Cualquier cosa como: el lugar del ser humano con una realidad que no controla ni conoce y no termina de descifrar; la imagen que de sí mismos se hacen los seres humanos y a cuya construcción dedican toda su vida, y ulteriormente el destino entero de generaciones; el problema de la vida, como una escala que ni comienza ni termina con el yo humano, y que abarca por igual a otras especies, formas de vida y sistemas vivos, sin los cuales, en absoluto, podríamos existir ni hacernos posibles. En fin, lo que queda por delante, luego de abandonar los terrenos anegados de las relaciones mente-cuerpo, es un horizonte abierto, generoso e inexplorado. Y en él nos va la vida, sólo que no ya simple, exclusiva ni principalmente la vida humana, sino, más significativamente la vida conocida y la vida por conocer. Es cierto: no somos la mejor especie; somos tan sólo, *selectivamente* la mejor especie, y ella inventó durante un tiempo demasiado largo un problema falso. Podemos liberarnos de él —que es liberarnos de una gran parte de Occidente. Queda dicho: una forma de avanzar con los problemas consiste en desplazar el foco de atención, o más radicalmente, en descubrir que no había tal problema.

¹⁶ Ibid.