

Un panorama de la situación actual de la filosofía de la mente

Yolanda Rodríguez Jiménez*

Resumo: El problema central de la filosofía de la mente es la interacción de un elemento material, cuerpo o cerebro y un elemento inmaterial, alma o mente. De aquí se derivan varias preguntas filosóficas relevantes: ¿en qué radica la identidad de la persona? ¿Es necesario defender la existencia del alma? ¿Cómo se entiende la continuidad de la persona a través del tiempo? El artículo busca mostrar un panorama de la situación actual de la filosofía de la mente y proponer algunos criterios que favorezcan una visión interdisciplinar de la persona. En primer lugar, el artículo muestra la urgencia del estudio de la filosofía de la mente en la cultura actual. En segundo lugar, hace un breve recorrido histórico del problema, apelando, sobre todo, a la filosofía aristotélica, tomista y platónica, y a la visión cartesiana y lockeana de la persona. En tercer lugar, introduce tres maneras distintas de responder a los problemas actuales de la filosofía de la mente: el *soft substance dualism*, el dualismo de las propiedades y la visión constitutiva de la persona. Aunque las tres visiones son significativamente distintas, coinciden en algunos elementos que podrían ser el marco de estudio de una visión antropológica que permita el diálogo entre las ciencias empíricas, la antropología filosófica y una visión escatológica de la persona.

Palabras clave: Identidad personal, mente-cerebro, dualismo, materialismo no reductivo

Resumo: O principal problema da filosofia da mente é a interação de um elemento material, corpo ou cérebro e um elemento imaterial, alma ou mente. Desde aqui surgem várias perguntas filosóficas relevantes: em que radica a identidade da pessoa? É necessário defender a existência da alma? Como se entende a continuidade da pessoa através do tempo? Este artigo procura mostrar um panorama da situação atual da filosofia da mente e propor alguns critérios que favoreçam uma visão interdisciplinar da pessoa. Em primeiro lugar, o artigo mostra a urgência do estudo da filosofia da mente na cultura atual. Em segundo lugar, faz um breve percurso histórico do problema, apelando, sobre tudo, à filosofia aristotélica, tomista e platônica, e à visão cartesiana e lockeana da pessoa. Em terceiro lugar, introduz três formas distintas de responder aos problemas atuais da filosofia da mente: o *soft substance dualism*, o dualismo das propriedades e a visão constitutiva da pessoa. Ainda que as três visões sejam significativamente distintas, coincidem em alguns elementos que podiam ser o campo de estudo de uma visão antropológica que permita o diálogo entre as ciências empíricas, a antropologia filosófica e uma visão escatológica da pessoa.

Palavras chave: Identidade pessoal, mente-cérebro, dualismo, materialismo não reductivo

El impacto social y cultural de los crecientes avances en el área de la biotecnología y la nanotecnología ha desarrollado una corriente de pensamiento llamada *transhumanismo*. Esta corriente se caracteriza por el deseo, cada vez más viable, de superar los límites físicos e intelectuales del ser humano, incluyendo el límite de la muerte. La corriente transhumanista está siendo ampliamente difundida a través de literatura, películas de fantacencia, videojuegos y otros

* Yolanda Rodríguez Jiménez es miembro de la Fraternidad Misionera Verbum Dei. Terminó el Bachillerato Teológico en el "Instituto Teológico Verbum Dei San Pablo Apóstol" en 2007. Obtuvo la licencia en Filosofía Sistemática en 2014 y defendió su tesis de doctorado: "La Identidad Diacrónica de la Persona: de una Visión Constitutiva a una Visión Relacional" en Octubre de 2018 en la Pontificia Universidad Gregoriana. La tesis será publicada próximamente en su totalidad. Actualmente se desempeña como profesor asistente en la Facultad de Filosofía de la PUG y como profesor invitado en el ITVD. Su tema de interés gira en torno a la filosofía de la mente, la visión de la persona en el campo de la filosofía analítica y a la relación entre la mentalidad científica, la escatología y la pregunta sobre Dios.

medios de gran alcance que están influenciando eficazmente el pensamiento de las generaciones actuales. La cuestión de fondo es: ¿cuál es el límite de la tecnología? ¿Dónde termina lo humano e inicia el *transhumano*? ¿Hasta qué punto podemos manipular el organismo humano? Ante este panorama, es necesario proponer una filosofía de frontera, capaz de reinterpretar y traducir en un lenguaje actual las cuestiones filosóficas de siempre y dar espacio a un diálogo eficaz entre la ciencia, la antropología filosófica y una visión escatológica de la persona. La filosofía de la mente pretende reinterpretar los datos de las ciencias experimentales tratando de reconstruir una antropología capaz de ofrecer una visión ontológica completa del mundo y de la persona.

El problema central de la filosofía de la mente es la interacción entre un elemento inmaterial como la mente o el alma y un elemento material como el cerebro. Podemos decir que esta cuestión nos muestra la punta del *iceberg* de una serie de preguntas filosóficas de gran relevancia, por ejemplo: ¿qué es la persona? ¿A qué cambios es capaz de sobrevivir? ¿Cuál es la diferencia entre una persona y un organismo humano? ¿Cuáles son las características que definen a la persona? ¿Cuáles son las condiciones de persistencia de la persona? Es decir, ¿cuáles son las condiciones bajo las cuales una persona continúa siendo la misma a través del tiempo y de los cambios? Si nuestros pensamientos, intenciones, deseos y acciones están determinadas por cierto funcionamiento neuronal, ¿cómo es posible el libre albedrío? La respuesta a estas cuestiones es de gran importancia para el diálogo entre las ciencias empíricas como la neurociencia y la nanociencia, y las ciencias humanas como la antropología, la sociología y la escatología. La práctica de esta interdisciplinaridad confluye en la bioética.

El acercamiento a la cuestión de la identidad de la persona en el contexto de la filosofía analítica es distinto al acercamiento de otros contextos filosóficos. Por ejemplo, para la fenomenología, en general, la identidad personal se constituye a partir del relato histórico de la vida de la persona. La continuidad de la identidad personal se define mediante la función narrativa¹. Alternativamente, en el contexto de la filosofía analítica, un criterio de continuidad no es solo aquel que nos permite *reconocer* que una persona es la misma a través del tiempo, sino la condición en virtud de la cual una persona *es*, de hecho, la misma persona a través del tiempo. En este contexto, el criterio de continuidad de la persona a través del tiempo no solo se entiende en sentido epistemológico sino metafísico.

¹ Ver por ejemplo, P. RICOEUR, "La Identidad Narrativa" in *Historia y Narratividad*, Barcelona 1999, 215-230.

Aunque la cuestión de la relación mente-cerebro se ha hecho más relevante en las últimas décadas, podemos identificar los orígenes del debate contemporáneo en el marco de dos principales líneas de pensamiento: la visión dualista y la visión materialista de la persona.

Por un lado, la visión *dualista* de la persona tiene su origen en la concepción platónica de la sustancialidad del alma. Agustín retoma la idea platónica de que el alma es el origen de la vida y todo ser viviente es un ser animado. A esta idea añade que los seres humanos, a diferencia de otros animales, cuentan con un tipo especial de alma provista de razón. Para Agustín, el alma es una sustancia en sí misma y está capacitada para regir el cuerpo (*De Immortalitate Animae*, 3.3). Algunos autores sostienen que en la idea platónica y agustiniana de la sustancialidad del alma, “encontramos, por primera vez, un argumento del dualismo esencialmente internalista. Esta es la razón por la cual cada mente puede saber sobre sí misma hasta concluir que las mentes son entidades no corpóreas” (MATTHEWS, 2000, p. 134, traducción mía)². Para Agustín podemos conocer lo que el alma es por el simple hecho de que *somos* un alma. Nada es más íntimamente conocido y consciente de su propia existencia que el alma misma. Nada es más presente para nosotros que nuestra propia alma (*Confessiones* VIII. 4.9) (GOETZ; TALIAFERRO, 2011, p. 32-47).

Por otro lado, Tomás de Aquino niega la sustancialidad del alma y sostiene que la persona es una única sustancia *compuesta* de un alma inmaterial y un cuerpo material. Con el fin de argumentar la doctrina cristiana de la resurrección de la carne y la posibilidad de la continuidad de la persona después de la muerte, Tomás de Aquino retoma la idea aristotélica de la sustancialidad de la persona. Sostiene que hay tipos diferentes de almas: el alma *nutritiva* es el fundamento y el principio de la vida. Las plantas viven, crecen y se reproducen porque tienen un alma nutritiva. El alma *sensitiva* es la de los seres vivientes. Los animales sienten y perciben las cosas y tienen cierto contacto con el mundo exterior porque tienen un alma sensitiva. Por último, los seres humanos además de vivir, crecer, reproducirse y percibir el mundo en torno, son capaces de razonar porque tienen un alma *racional*. Los seres humanos tienen una sola alma que es a la vez nutritiva, sensitiva e intelectual y racional (*Summa Theologiae*, Ia. q.75.1). Lo que garantiza la unidad y la individualidad del ser humano como una sustancia primaria es que tiene una sola alma racional con una multiplicidad de poderes. La multiplicidad de los poderes del alma racional justifica de manera bastante plausible la diferencia ontológica del ser

² We find, for the first time, an argument for dualism that is essentially internalist. This is the reasoning from what each mind can know about itself to the conclusion that minds are non-corporeal entities.

humano respecto a los animales, sin embargo, ¿cómo es que esta única alma racional con una multiplicidad de poderes está unida al cuerpo? ¿Cómo es posible la interacción entre el alma inmaterial y el cuerpo material? Desde el punto de vista de Tomás, el alma racional es de naturaleza inmaterial y no tiene una materia en común con el cuerpo. El ser humano no es ni alma sola, ni cuerpo solo, sino un compuesto de cuerpo y alma (*Summa Theologiae*, Ia. q.75.4). El cuerpo y el alma no son dos sustancias coexistentes sino que ambas constituyen una sola sustancia, un solo ser humano (*Summa Contra Gentiles*, II.69.2). El alma es parte de la naturaleza humana y puede subsistir separada del cuerpo por un periodo y reunirse al cuerpo otra vez (*Summa Theologiae*, Ia. q.29.1.ad 5). Algunos autores consideran que la posibilidad del alma de subsistir por un periodo separada del cuerpo, coloca la visión tomista de la persona en una postura dualista. Aunque Tomás no se ocupó directamente del tema de la interacción entre alma y cuerpo, al igual que Aristóteles, cree que la secuencia de los eventos mentales produce un efecto en el corazón del hombre que le lleva a realizar los movimientos voluntarios del cuerpo (*Summa Contra Gentiles*, II.72) (GOETZ; TALIAFERRO, 2011, p. 48-64). En general, hasta la época medieval, la visión de la persona se caracterizó por la distinción entre alma y cuerpo, considerando las propiedades racionales e intelectivas como una facultad del alma.

La época moderna fue un periodo de grandes descubrimientos en el área de las ciencias cognitivas. Una de las tareas principales de la filosofía moderna era explicar la manera en que la actividad mental podía traducirse en actividad física. En este periodo también podemos identificar diversas líneas de pensamiento: por un lado, Descartes consideraba que en la filosofía aristotélica el uso del término “alma” era confuso porque hacía referencia al alma presente en todos los seres *animados* sin tener en cuenta la diferencia entre el ser humano, los animales y las plantas. El filósofo y teólogo británico Anthony Kenny, señala que la novedad de Descartes no solo consistió en pasar del término “alma” al término “mente” sino en pasar de considerar a la persona como un compuesto de alma y cuerpo a identificar a la persona con la mente misma (KENNY, 1988, p. 8). Desde el punto de vista de Descartes, la mente es la cosa que piensa y la sustancia es aquello que puede existir sin la necesidad de otra sustancia. Como la mente puede existir por sí misma, la mente es una sustancia distinta del cuerpo. La mente es aquello que no es movable y no puede ocupar un lugar en el espacio (*Méditations* II, 26). Mientras el cuerpo es por naturaleza divisible, la mente es indivisible (*Méditations* VI, 85). Aunque la totalidad de la mente está unida a la totalidad del cuerpo, si separamos una parte del cuerpo, no se separa nada de la mente (*Méditations* VI, 86). Aunque para Descartes el alma está presente en todo el cuerpo, está

espacialmente conectada a la glándula pineal. Esta glándula hace posible la relación entre la percepción del mundo exterior y las acciones mentales. La mente no es inmediatamente afectada por todas las partes del cuerpo, sino solo por el cerebro, o mejor, solo por una pequeña parte del cerebro que contiene el sentido común (*Méditations* VI, 86) (GOETZ; TALIAFERRO, 2011, p. 66-86).

Por otro lado, para John Locke, un individuo es un individuo en virtud del lugar y tiempo en el que existe. Su posición espacio-temporal garantiza la individualidad de las cosas y la distinción entre ellas. Aunque para Locke el alma de la persona es una sustancia inmaterial que puede estar unida al cuerpo, “la identidad de la persona no consiste en otra cosa [...] sino en una participación de la misma vida que continúa, por el constante cambio de partículas de materia, en sucesión vitalmente unidas al mismo cuerpo organizado” (*Essay* II.XXVII.6). La persona no es ni un alma ni una sustancia inmaterial. La persona es aquella que tiene la conciencia de ser la misma persona a través del tiempo. Por lo tanto, la continuidad de la persona no requiere la continuidad de la existencia del alma o la mente u otra sustancia inmaterial. La continuidad de la persona requiere la continuidad de la conciencia (*Essay*, II.XXVII.9), y la persona percibe, piensa y tiene conciencia solo a través de su cuerpo. De aquí la importancia del cuerpo material en la noción de la identidad personal (*Essay*, II.XXVII.12). Para Locke, la identidad personal no consiste en la identidad de la sustancia, sino en la identidad de la conciencia, donde la conciencia es la percepción de lo que pasa en la misma mente del hombre (*Essay*, II.I.19). Locke define la identidad personal a través del tiempo en términos de memoria (*Essay*, II.XVII.11).

En resumen, a partir de la época moderna identificamos más claramente las dos líneas de pensamiento en torno al tema basilar de la filosofía de la mente: la relación mente-cerebro. Por un lado, el *dualismo sustancial* sostiene que la identidad de la persona depende de la presencia de un elemento inmaterial, alma o mente que de alguna manera interactúa con el cuerpo. Por otro lado, el *materialismo*, en general, niega la necesidad de un elemento inmaterial y sostiene que la identidad personal depende de la continuidad de las propiedades físicas y psíquicas de la persona; estas propiedades radican básicamente en el funcionamiento neuronal.

El filósofo británico Derek Parfit identificó dos posturas principales respecto a la idea de identidad personal y su relación con el problema mente-cerebro. Por un lado, el *fisicalismo reductivo* sostiene que “la identidad personal a través del tiempo [...] consiste en varios tipos de continuidad psicológica, memoria, carácter, intención y apariencia, los cuales se fundan en la

continuidad del cuerpo” (PARFIT, 1982, p. 227, traducción mía)³. Por otro lado, siguiendo el *dualismo sustancial* cartesiano, otros filósofos defienden que la continuidad de la identidad personal radica en la continuidad de un “yo” sustancial inmaterial alma o mente, y niegan que sea necesario defender la continuidad de las propiedades físicas y psicológicas de la persona. En este tipo de visiones, la identidad personal difiere de las funciones cerebrales y corpóreas, así como de las experiencias psicológicas de la persona, aunque las incluye (ZIMMERMAN, 2003, p. 207-211).

En mi punto de vista, por un lado, una postura radical de dualismo sustancial deja abierta una justificación empírica de la existencia de un “yo” inmaterial, mente o alma que sustente la identidad personal a través del tiempo y su interacción con el mundo material. Por otro lado, el fisicalismo reductivo nos remite a otras preguntas: ¿es posible defender una diferencia ontológica entre el ser humano y otros animales? Si la identidad de la persona depende de cierto tipo de propiedades superiores como estados mentales, memorias, carácter, etc., que emergen de las propiedades físicas como los estados cerebrales, procesos neuronales, etc., cuando las propiedades físicas dejan de funcionar, ¿qué es lo que sostiene la identidad personal? El fisicalismo reductivo no deja abierta la posibilidad de la existencia de la persona después de la muerte y no hay un posible punto de encuentro con una visión escatológica de la persona. En consecuencia, mientras el dualismo sustancial ha sido ampliamente aceptado por la teología, no es fácilmente aceptado por la comunidad científica. En cambio, mientras el fisicalismo reductivo se justifica fácilmente desde las ciencias empíricas, al no sostener una diferencia ontológica entre el ser humano y otros animales, y no dejar abierta la posibilidad de la continuidad de la persona después de la muerte, no puede entrar en diálogo con la antropología teológica.

Con el objetivo de hacer un análisis del estado actual de la cuestión, propongo presentar brevemente algunos filósofos que representan distintos modos de responder tanto a la cuestión del fisicalismo reductivo como a la del dualismo sustancial.

En primer lugar, Richard Swinburne, profesor emérito de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Oxford, defiende la existencia de un elemento inmaterial, alma o mente responsable de la continuidad de la persona a través del tiempo. Aunque su punto de interés se desarrolla básicamente en el área de la filosofía de la religión, Swinburne introduce un tipo de dualismo sustancial alternativo llamado “*soft substance dualism*”. Desde el punto de vista de

³ *Personal identity over time [...] consists in various kinds of psychological continuity, of memory, character, intention, and the like, which in turn rest upon bodily continuity.*

Swinburne, la persona está constituida tanto de materia corpórea normal como de un elemento inmaterial o alma; sin embargo, es en la continuidad del alma donde radica la continuidad de la persona a través del tiempo (SHOEMAKER; SWINBURNE, 1985, p. 27). La diferencia entre el dualismo sustancial cartesiano y la versión de dualismo de Swinburne es que el alma puede existir sin el cuerpo pero no puede funcionar sin él. Más aún, como una sustancia inmaterial no ocupa un espacio en el mundo, para decir que el alma interactúa con el mundo físico necesitamos decir que el alma ocupa un lugar en el mundo; para Swinburne, el alma de la persona se localiza en el cerebro (SWINBURNE, 2013, p. 173).

Para Swinburne, las personas son “sustancias con la capacidad [...] de tener creencias y acciones del grado de sofisticación propia de los habitantes presentes actualmente en la tierra” (SWINBURNE, 2013, p. 141, traducción mía)⁴. De ahí que “algo es una persona si y solo si tiene estados mentales, es decir, pensamientos, sensaciones, y percepciones de cierto grado de complejidad; y si es capaz de realizar acciones de cierto grado de complejidad” (SWINBURNE, 2013, p. 225, traducción mía)⁵. Por otro lado, los seres humanos son personas que tienen o han tenido un tipo de cuerpo similar al de las personas que llamamos hoy “seres humanos” (SWINBURNE, 2013, p. 141-142). Es decir, un ser humano es un miembro de nuestra misma especie biológica (SWINBURNE, 1976, p. 221). Esta distinción es importante porque posibilita la existencia de personas que no son necesariamente seres humanos, y abre la posibilidad a que las personas puedan existir sin un cuerpo material y a que no tengan necesariamente las propiedades de un cuerpo material. Para Swinburne, en las visiones animalistas o fisicalistas de la persona, “el criterio para la existencia y continuidad de los seres humanos sería el mismo criterio para la existencia y continuidad del cuerpo humano [...]. Una vida mental sería entonces un elemento no esencial de la humanidad” (SWINBURNE, 2013, p. 142, traducción mía)⁶. El problema es que no podemos tener una descripción completa del mundo si consideramos que todas las sustancias existentes en el mundo se limitan a las propiedades físicas. Desde el punto de vista de Swinburne, cualquier descripción del mundo, del ser humano o de la persona, que no tome en cuenta las propiedades mentales, es una visión reduccionista del mundo y de la persona humana (SWINBURNE, 2013, p. 143). Swinburne explica la continuidad de la persona a través

⁴ *Persons* are “substances with the capacity (at least after normal growth) for beliefs and actions of the degree of sophistication typical of those present-day earth-inhabitants.

⁵ *Something is a person if and only if it has mental events, that is, thoughts, sensations, and perceptions of a certain degree of complexity; and if it can perform actions of a certain degree of complexity.*

⁶ *The criteria for the existence and continuing of human beings would be the same as those for the existence and continuing of human bodies [...]. A mental life would then be an inessential feature of humanity.*

del tiempo en virtud de la continuidad del alma. Para Swinburne, una sustancia compuesta de ciertas partes y con ciertas propiedades en un tiempo, debe ser la misma sustancia que la compuesta por las mismas partes y las mismas propiedades en otro tiempo. Si nos refiriéramos a dos distintas sustancias, deberían tener distintas partes y propiedades. Sin embargo, es metafísicamente posible que una persona en un tiempo, tenga las mismas partes y propiedades que una persona en otro tiempo. La diferencia consiste en la presencia o ausencia de una parte inmaterial o alma (SWINBURNE, 2013, p. 170). Para defender la necesidad de la existencia del alma inmaterial, Swinburne apela a experimentos mentales en los que las personas se someten a cambios radicales de la vida mental y de distintas partes del cerebro (SWINBURNE, 2006, p. 105). El objetivo de estos experimentos mentales es defender la posibilidad lógica de que una persona en un tiempo sea la misma persona en otro tiempo, incluso si aparentemente no recuerda lo que hizo o las experiencias que tuvo, y tiene un carácter totalmente distinto y un cuerpo diferente (SWINBURNE, 2013, p. 151). Estos experimentos se basan en el hecho de que la neurociencia está desarrollando técnicas que permiten reconectar las partes individuales de nervios o del cerebro humano dañadas. Estas técnicas han sido exitosamente aplicadas en animales y no es poco probable que en el futuro, los científicos sean capaces de reemplazar las partes dañadas del cerebro de una persona por partes tomadas de una persona distinta. Sin embargo, dado que para Swinburne, el alma es una sustancia separada del cuerpo pero no puede funcionar sin él, su visión deja abierta una pregunta que atañe tanto a la neurociencia como a la filosofía: ¿cómo se da la interacción mente-cuerpo? ¿Cuáles y cuántas partes del cerebro es necesario conservar para que una persona continúe existiendo? (SWINBURNE, 2013, p. 151).

En segundo lugar, Nancey Murphy es una filósofa estadounidense dedicada sobre todo al estudio de la relación entre ciencia y teología y a la relación entre la filosofía de la mente y la neurociencia. Murphy argumenta a favor de las visiones fisicalistas de la identidad personal. Sin embargo, propone un tipo de fisicalismo *no reductivo* y sostiene que los seres humanos son organismos físicos complejos y cuerpos espiritualizados. A diferencia de Swinburne, Murphy no defiende un dualismo sustancial, sino un dualismo de las propiedades o "*property dualism*". Este tipo de dualismo, "sostiene que la diferencia entre los humanos y (otros) animales no se encuentra en una parte inmortal especial, sino en las capacidades especiales, que derivan de nuestros sistemas neuronales más complejos, lenguaje y cultura" (MURPHY, 2006, p. 116, traducción mía)⁷. Para

⁷ *The nonreductive physicalist says that the difference between humans and (other) animals is not found in a special immortal part, but rather in special capabilities, enabled by our more complex neural systems, language, and culture.*

Murphy, la continuidad de la persona a través del tiempo depende de algunas de sus características físicas y psicológicas. Esta visión es más aceptada por las ciencias empíricas y toma en consideración tanto el evolucionismo como la antropología cristiana y las visiones interesadas en defender la particularidad ontológica de la persona y la posibilidad de la persistencia de la persona después de la muerte. Desde el punto de vista de Murphy, “no es el cuerpo *qua* objeto material lo que constituye nuestra identidad, sino las capacidades superiores que este provee: conciencia y memoria, carácter moral, relaciones interpersonales, y, especialmente, la relación con Dios” (MURPHY, 2006, p. 132, traducción mía)⁸. Para explicar la diferencia entre el ser humano y el resto de los animales, Murphy apela a la lista de particularidades de los seres humanos según Juan Pablo II. Estas particularidades son: conocimiento metafísico, autoconciencia y autorreflexión, conciencia moral, libre albedrío, experiencia estética y experiencia religiosa. Aunque, para Murphy, solo la teología puede dar un completo sentido a las características propias del ser humano, reflexiona sobre ellas en un sentido estrictamente científico. Desde el punto de vista de Murphy, hay dos elementos importantes que distinguen al ser humano: (1) la capacidad moral, y (2) la experiencia religiosa y la capacidad de relacionarse con Dios. Estas capacidades normalmente se atribuyen a la existencia del alma. Sin embargo, Murphy nota que cuando una persona reporta una experiencia religiosa, normalmente la reporta como un conjunto de ideas que le vienen a la mente, o como una variedad de sentimientos que afectan sus emociones. Es decir, para tener una experiencia religiosa no es necesario tener un alma inmaterial o algo más allá de lo que ordinariamente experimentamos como un funcionamiento neuronal. Lo que hace que una experiencia ordinaria sea una experiencia religiosa, es que la atribuimos a Dios (MURPHY, 2006, p. 117-123, traducción mía).

En tercer lugar, una postura alternativa tanto al dualismo sustancial como al dualismo de las propiedades es la *visión constitutiva* representada principalmente por la filósofa estadounidense Lynne Rudder Baker. Baker propone una noción bastante plausible de la persona que responde tanto al problema del inmaterialismo como al problema del animalismo o fisicalismo reductivo. Por un lado, Baker basa la idea de la diferencia ontológica entre el ser humano y los otros animales en la presencia de la “perspectiva en primera persona”. La perspectiva en primera persona es la capacidad de pensar en sí mismo como sí mismo, sin utilizar un nombre, una descripción o un adjetivo demostrativo. La evidencia lingüística de la perspectiva en primera persona viene del uso

⁸ *It is not the body qua material object that constitutes our identities, but rather the higher capacities that it enables: consciousness and memory, moral character, interpersonal relations, and, especially, relationship with God.*

de los pronombres en primera persona que son utilizados con los verbos psicológicos o lingüísticos (p. ej. la expresión: “Deseo ir a Roma”). Tener una perspectiva en primera persona significa pensar en sí mismo como el sujeto y agente de los propios pensamientos. Los primates no humanos y otros animales superiores pueden tener estados psicológicos como el miedo, los deseos, etc., pero no piensan en sí mismos como autores de dichos pensamientos. La perspectiva en primera persona es la base de la conciencia de sí y es lo que hace posible la vida interior. Una persona humana viene a la existencia cuando un organismo biológico humano se desarrolla hasta el punto de tener un cerebro humano con la capacidad de sostener una perspectiva en primera persona. Por lo tanto, desde el punto de vista de Baker, lo que hace a la persona humana una especie ontológica distinta al resto de los animales, no es la existencia de una sustancia inmaterial o alma sino la presencia de la perspectiva en primera persona. Por otro lado, la *visión constitutiva* responde de manera bastante plausible a la relación de la persona con su cuerpo. Desde el punto de vista de Baker, todas las cosas materiales están constituidas por otras cosas materiales. Sin embargo, son las circunstancias las que hacen que las cosas sean lo que son y no otras. P. ej., una estatua de mármol está constituida por una pieza de mármol. Como la estatua se encuentra en ciertas circunstancias y tiene propiedades que la pieza de mármol en sí no tiene, la estatua de mármol no se reduce a la pieza de mármol que la constituye. En el caso de la persona, la persona está constituida por un cuerpo biológico; sin embargo, como la persona se encuentra bajo ciertas circunstancias y tiene propiedades que un cuerpo biológico en sí no tiene, como la propiedad de tener una perspectiva en primera persona, la persona no se reduce al cuerpo biológico que la constituye. Como desde el punto de vista de Baker, la relación de constitución es una relación de unidad pero no de identidad, la persona puede seguir existiendo aunque su cuerpo biológico cambie o deje de funcionar. Sin embargo, es necesario que en todo momento la persona esté constituida por algún tipo de cuerpo capaz de sostener su perspectiva en primera persona (BAKER, 2000, p. 39-45). La *visión constitutiva* de Baker (2007) es una *visión fisicalista* no reductiva de la persona que entra en diálogo con los datos de las ciencias experimentales y no contradice la noción cristiana de persona y la posibilidad de la continuidad de la persona después de la muerte. De hecho, basada en su *visión constitutiva*, Baker propone una metafísica de la resurrección. Como esta *visión* no sostiene ni un dualismo sustancial ni un dualismo de las propiedades, la cuestión de la interacción mente-cerebro no es particularmente relevante. Desde el punto de vista de Baker, la persona no tiene estados *mentales* y estados *cerebrales*, sino estados *globales*. Para Baker (1995), los pensamientos, deseos e intenciones de la persona son estados globales de la persona y no hay una necesidad ontológica de

separarlos. La separación de ambos tipos de estados está en función de su análisis pero no hay una separación real.

El objetivo de presentar brevemente estas tres visiones de la persona no ha sido exponer de manera detallada cada una de ellas, lo cual requeriría un estudio mucho más profundo. Mi intención ha sido abrir una especie de abanico de las distintas maneras de responder a las preguntas basilares de la filosofía de la mente: ¿qué es la persona? ¿En qué radica la singularidad ontológica del ser humano? ¿Cómo interactúan el cuerpo material y el alma inmaterial? ¿Es necesario sostener la existencia del alma para defender la continuidad de la persona a través del tiempo? Desde mi punto de vista, aunque las visiones aquí presentadas son significativamente distintas, comparten algunos elementos importantes; capaces de ofrecernos las líneas de trabajo para un estudio posterior del tema de la identidad personal y de la continuidad de la persona a través del tiempo en el contexto de la filosofía de la mente. Estos elementos son:

Primero, la diferencia ontológica entre la persona y el resto de los animales no humanos. Mientras Swinburne sostiene que esta diferencia ontológica radica en la existencia de un elemento no material o alma, para Murphy esta diferencia radica en la presencia de propiedades superiores que emergen de las propiedades corpóreas de la persona. Baker, en cambio, sostiene que la particularidad ontológica de la persona no radica ni en un elemento inmaterial ni en las propiedades superiores de la persona, sino en la presencia de la perspectiva en primera persona que es la base de toda autoconciencia y fundamento de la vida interior.

Segundo, la irreductibilidad de la persona a su cuerpo u organismo biológico. Para Swinburne el hecho de que la persona no sea reducible a su cuerpo biológico se debe a que la persona está compuesta de alma y cuerpo, siendo el alma la que sostiene la identidad personal. Para Murphy dicha irreductibilidad se debe a que el organismo biológico humano ha evolucionado hasta ser capaz de desarrollar propiedades superiores que un organismo biológico no humano no tiene. Alternativamente, Baker sostiene que la relación de constitución de la persona con su cuerpo es una relación de unidad pero no de identidad, es decir, que la persona tiene propiedades que el cuerpo en sí no tiene, como la propiedad de tener una perspectiva en primera persona.

Tercero, la continuidad de la identidad personal a través del tiempo y la posibilidad de la persistencia de la persona después de la muerte. Desde el punto de vista de Swinburne, la continuidad de la persona a través del tiempo depende de la continuidad de una sustancia

inmaterial o alma independiente del cuerpo. Para Murphy, dicha continuidad radica en la continuidad de las propiedades superiores de la persona; como estas propiedades son irreductibles a las propiedades físicas de la persona, la persona continúa existiendo mientras haya un cuerpo que sostenga dichas propiedades. De la misma manera, Baker sostiene que la continuidad de la persona depende de la continuidad de un elemento psicológico, es decir, de la continuidad de la perspectiva en primera persona. En consecuencia, mientras Swinburne habla de la posibilidad de la *sobrevivencia* de la persona después de la muerte, la visión antropológica de tanto de Murphy como de Baker deja abierta la posibilidad de la *resurrección* de la persona después de la muerte, es decir, de la posibilidad de resucitar con otro tipo de cuerpo no biológico que sostenga las propiedades superiores de la persona o su perspectiva en primera persona.

Por lo tanto, desde mi punto de vista, en el contexto de la filosofía de la mente, para que una visión antropológica ofrezca una visión completa de la persona no puede caer ni en el inmaterialismo que deje a un lado los datos de las ciencias empíricas y los avances tecnológicos que evidenciamos, ni en el tipo de fisicalismo que reduce a la persona a un organismo biológico sin sostener la particularidad ontológica de la misma, y la posibilidad de una visión antropológico-escolástica. Dentro de estas líneas de trabajo, la filosofía de la mente se convierte en un campo de estudio interdisciplinar que tiene como objetivo ofrecer a la comunidad científica una visión no reductiva de la persona y del mundo.

Referências Bibliográficas

BAKER, L. R., Need a Christian Be a Mind-Body Dualist. In: *Faith and Philosophy* 12/4 (1995) p. 489-504.

———, *Persons and Bodies. A Constitution View*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

———, Persons and the Metaphysics of Resurrection. In: *Religious Studies* 43 (2007), p. 333-348.

GOETZ, S. – TALIAFERRO, C. (Orgs), *A Brief History of the Soul*. Oxford: Oxford University Press, 2011.

KENNY, A., *The Self*. Milwaukee: Marquette University Press, 1988.

MATTHEWS, G. B., Internalist Reasoning in Augustine for Mind-Body Dualism. In: J.P. WRIGHT – P. POTTER (Orgs.). *Psyche and Soma: Physicians and Metaphysicians on the Mind-Body Problem from Antiquity to Enlightenment*. Oxford: Oxford University Press, 2000, p. 133-145.

MURPHY, N., *Bodies and Souls or Spirited Bodies?* Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

PARFIT, D., Personal Identity and Rationality. In: *Synthese*, 53 (1982) p. 227-241.

SWINBURNE, R., Persons and Personal Identity. In: H. D. LEWIS ed., *Contemporary British Philosophy*, IV. London: Allen & Unwin, 1976, p. 221-238.

———, How to Determine which is the True Theory of Personal Identity. In: G. GASSER – M. STEFAN (Org.). *Personal Identity. Complex or Simple?* Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 105-122.

———, *Mind, Brain, and Free Will*. Oxford: Oxford University Press, 2013.

SHOEMAKER, S., Personal Identity: A Materialist's Account. In: S. SHOEMAKER – R. SWINBURNE, ed., *Personal Identity*. Oxford: Blackwell, 1985, p. 67-132.

———, Materialism, Dualism, and "Simple" Theories of Personal Identity. In: T. O'CONNOR – D. ROBB, ed., *Philosophy of Mind. Contemporary Readings*, London 2003, p. 206-235.

ZIMMERMAN, D., Materialism, Dualism, and "Simple" Theories of Personal Identity. In: T. O'CONNOR – D. ROBB, ed., *Philosophy of Mind. Contemporary Readings*. London: Routledge, 2003, p. 206-235.