

EL PROBLEMA MENTE-CUERPO: FENOMENOLOGÍA VS. REDUCCIONISMO

Julián Marrades
(Universitat de València)

EN un libro reciente cuya repercusión ha trascendido más allá de los estrechos límites del mundo académico, el neurocientífico David Eagleman ha expuesto un amplio argumentario en apoyo de la tesis según la cual los hechos psicológicos no son más que estados y procesos cerebrales.¹ Esto le lleva a defender que conceptos como libertad, voluntad y responsabilidad sólo adquieren significado y validez científica en la medida en que puedan ser descritos y explicados en términos de procesos orgánicos susceptibles de observación externa. Formulado de una u otra manera, este punto de vista es compartido por diversas posiciones fisicistas en debates actuales de filosofía de la mente.

El presente ensayo responde a varios propósitos. En primer lugar, trataré de sacar a la luz ciertos supuestos ontológicos y epistemológicos de esta forma de reduccionismo que se inscriben en el esquema conceptual de la ciencia natural moderna. A continuación, expondré lo que me parece ser el núcleo de la posición de Eagleman y sugeriré algunas objeciones a la misma, contrastándola con el enfoque fenomenológico de Paul Ricœur, quien defiende la irreductibilidad de lo mental –que él entiende en términos de cuerpo vivido– a lo corporal entendido en el sentido científico de cuerpo-objeto. En la última sección situaré las respectivas posiciones de Eagleman y de Ricœur por referencia al cartesianismo, y argumentaré que, a pesar de su rechazo del dualismo ontológico, el reduccionismo de Eagleman es deudor del esquema conceptual sustancialista heredado del cartesianismo, mientras que el enfoque fenomenológico de Ricœur, a pesar

¹ David Eagleman, *Incógnito. The Secret Lives of the Brain*, Edinburgh, Canongate, 2011; tr. esp. Damián Alou, *Incógnito. Las vidas secretas del cerebro*, Barcelona, Anagrama, 2013. Citaremos este texto por la edición en castellano.

de su aparente afinidad con el dualismo cartesiano, se aleja de este elemento de la teoría de Descartes para recuperar otro aspecto de la misma, tan importante como el anterior pero mucho menos destacado en la hermenéutica cartesiana, a saber: la doctrina de la unión del espíritu y el cuerpo como una noción primitiva, de la cual tenemos conciencia, no en virtud de una percepción puramente intelectual del cuerpo humano como cuerpo-objeto, sino en el modo de una experiencia del cuerpo propio como cuerpo vivido.

LA IMAGEN CIENTÍFICA Y LA IMAGEN MANIFIESTA DEL MUNDO

En una conferencia impartida en 1937 por Arthur S. Eddington en la Universidad de Edimburgo, el astrofísico británico ilustraba la nueva imagen del mundo físico construida por la ciencia natural moderna mediante un ejemplo en que contrastaba la mesa “ordinaria”, con la que estamos familiarizados por la experiencia común, con la descripción que la física matemática nos ofrece de ese mismo objeto. La mesa ordinaria es un objeto de tamaño medio que forma parte de ese entorno que llamamos el mundo, una cosa compacta, permanente y sustancial.

Cuando digo sustancial –precisa Eddington– no sólo quiero significar que no se viene abajo cuando me apoyo en ella, sino que está constituida por “sustancia”, y en virtud de esa palabra intento transmitir cierto concepto de naturaleza intrínseca.¹

Por el contrario, la mesa “científica” está exenta de sustancia:

Casi toda ella es espacio, un espacio poblado por campos de fuerza... Todas las ideas científicas modernas tienden a eliminar las categorías estancas de “cosas”, “influencias”, “formas”, etc. Cuando entramos a considerar un objeto material, un campo magnético, una figura geométrica o una duración de tiempo, nuestra información científica se resuelve en *medidas*. Las mediciones mismas no permiten establecer una clasificación por categorías. Nos damos cuenta de que es necesario concederles un fondo de perspectiva común; algo así como un mundo exterior.²

Ese fondo de perspectiva común suministra un conocimiento abstracto del mundo, en términos de magnitudes, que es incompatible con las representaciones cualitativas de la experiencia ordinaria.

Las dos mesas de Eddington remiten a dos imágenes diferentes del mundo que Wilfrid Sellars ha denominado la *imagen científica* y la *imagen manifiesta*

¹ Arthur Stanley Eddington, *La naturaleza del mundo físico*, Buenos Aires, Sudamericana, 1952, pág. 11.

² *Ibid.*, pág. 13.

del hombre en el mundo.¹ Siguiendo a Sellars, podemos establecer algunas semejanzas y diferencias entre ambas.

Las dos imágenes se parecen en que cada una de ellas pretende ser una imagen completa del mundo. Ambas son igualmente públicas y no arbitrarias. Cada una tiene una historia: la imagen manifiesta se remonta a un pasado lejano e indeterminado, mientras que la imagen científica se ha originado en la revolución científica moderna. Y ambas encierran teorizaciones sobre la realidad, y constituyen marcos conceptuales diferentes, dentro de los cuales el hombre ha llegado a ser consciente de sí mismo como formando parte del mundo.

Por tanto, la diferencia entre la imagen manifiesta y la imagen científica no consiste, como podría suponerse, en que la primera sea acrítica e ingenua —“pre-científica”, “prerreflexiva”, de “sentido común”—, mientras que la segunda sería reflexiva y crítica, pues la imagen manifiesta no sólo es disciplinada y crítica, sino que además emplea elementos del método científico (por ejemplo, razonamientos inductivos) y dispone de un marco categorial propio. Sin embargo, hay diferencias importantes entre ellas. En primer lugar, la imagen manifiesta no incluye en sus razonamientos la postulación de entidades inobservables para explicar el comportamiento de los hechos de observación. Esta diferencia remite a otra más amplia, que afecta a los respectivos marcos categoriales que dan respuesta a las preguntas que una y otra plantean acerca de cuáles son las entidades básicas, y cuáles son las contraposiciones entre los objetos básicos y otros objetos o grupos de objetos.

El marco categorial de la imagen científica incluye entidades abstractas tales como moléculas, átomos, partículas subatómicas, ondas, campos de fuerza, etc. Por su parte, el marco categorial de la imagen manifiesta incluye personas, animales, vegetales y cosas inanimadas tales como ríos y piedras. Pero, en cierto sentido, los objetos básicos de la imagen manifiesta son las personas.² Ahora bien, el concepto de persona como entidad básica encierra dos formas radicalmente diferentes de relacionarse el ser humano con el mundo: por un lado, encierra la forma de relación que el hombre, por tener un cuerpo, comparte con cualesquiera otros objetos materiales (por ejemplo, un hombre que cae desde un puente lo hace con la misma aceleración que una piedra que cae junto a él); pero, de manera específica, encierra la forma *distintivamente* humana de relacionarse con el mundo que podemos llamar intencional, entendiendo por tal el carácter general de la conciencia dirigida hacia algo otro. Esa conciencia es la que poseen los pensamientos, sentimientos y deseos, en cuanto implican identidad personal:

¹ Wilfrid Sellars, cap. 1: “La filosofía y la imagen científica del hombre”, en *Ciencia, percepción y realidad*, Madrid, Tecnos, 1971.

² Según Sellars, una razón que puede aducirse a favor de ello es que, si consideramos la imagen manifiesta como un refinamiento de imágenes “originarias” o primitivas, podemos decir que en éstas todos los objetos eran “modos de ser personas”, mientras que la imagen manifiesta ha despersonalizado los objetos que no son seres humanos (véase *ibid.*, pág. 18).

es *alguien* quien siente frío, tiene miedo, quiere nadar, etc. Según la imagen manifiesta, los seres que no son personas no actúan (la luna, al desplazarse por el firmamento, no *hace* algo), o no sienten (las piedras no tienen sensaciones), o no piensan (un árbol no piensa), o no hablan (los animales no humanos no hablan).

La distinción que traza la imagen manifiesta entre la forma compartida con otras cosas y la forma distintivamente humana de hallarse el hombre en el mundo *puede* interpretarse como una distinción entre el cuerpo humano y el alma o la mente humana, concebidos como dos categorías diferentes: el cuerpo como realidad material sujeta a las mismas leyes que las otras cosas materiales, y el alma o la mente como una realidad espiritual o inmaterial. Pero también *puede* interpretarse como una forma de dualismo que se desentiende de la cuestión ontológica y distingue dos discursos diferentes: el discurso fenomenológico, que considera los pensamientos, sentimientos y acciones como realidades vividas e intencionales, y el discurso objetivo, que opera una reducción de lo humano a hechos susceptibles de observación externa, esto es, de un registro desvinculado de significados y motivaciones.

El marco categorial de la imagen científica incluye entidades teóricas para explicar fenómenos observables. Cada ciencia particular tiene su propio marco categorial, pero desde la revolución científica moderna se acepta que los objetos básicos de la imagen científica son los de la física como ciencia fundamental.

La imagen científica se concibe a sí misma como una imagen completa y rival de la imagen manifiesta.¹ En consecuencia, cuando compiten con ella descripciones y explicaciones formuladas en el sistema conceptual de la imagen manifiesta —como ocurre, en el caso que acabamos de mencionar, entre la perspectiva fenomenológica y la perspectiva objetiva acerca de la situación del hombre en el mundo—, la imagen científica da por sentado que sólo ella proporciona una visión correcta de la realidad. Para decirlo con palabras de Eddington: “Huelga decir que la física moderna, gracias a delicados experimentos y a una rigurosa lógica, asegura que mi mesa científica es la única que en realidad está ahí”.²

EL PROGRAMA REDUCCIONISTA DE LA IMAGEN CIENTÍFICA

La clasificación griega de las ciencias se basaba en la realidad intrínseca de las cosas. Siguiendo ese criterio, Aristóteles distinguió diferentes géneros del ser, cada uno de los cuales es objeto de un tipo de investigación diferente: la sus-

¹ Ello es así, aun cuando cabría argumentar que la imagen científica depende metodológicamente del mundo de la experiencia ordinaria. Pero ese problema queda fuera de nuestra consideración.

² Eddington, *op. cit.*, pág. 14.

tancia divina es objeto de estudio de la teología, los cuerpos celestes lo son de la astronomía, los seres humanos son estudiados por la psicología, los seres vivos por la biología, las sustancias materiales del mundo sublunar por la física, los accidentes cuantificables de las cosas materiales por la aritmética y la geometría, etc. Cada uno de estos géneros posee una naturaleza –un ser en sí permanente que se concibe como principio de actividad y reposo– que es distintiva de cada uno. La “gran cadena del ser” es un orden jerárquico de los distintos géneros según su grado de perfección ontológica, que se define mediante criterios cualitativos, de manera que, en la medida en que ascendemos en la escala, cada nuevo nivel es esencialmente distinto de los inferiores e irreductible a ellos.

La ciencia natural moderna arrumbó esta visión heterogénea y esencialista de la realidad. Las cosas son cognoscibles porque son homogéneas, lo cual supone el rechazo de las formas sustanciales que dividen cualitativa e irreductiblemente la realidad en especies y clases naturales. Y son homogéneas por cuanto se ajustan –para decirlo con palabras de Descartes– al orden y la medida. O, dicho de otro modo, el rasgo fundamental que atraviesa todo el campo epistémico y convierte el ente en objeto de investigación científica es la exactitud matemática, la magnitud.¹

Un rasgo característico de la ciencia natural moderna es promover un tipo de investigación en la cual habría idealmente de producirse convergencia entre todos los investigadores, justamente porque representa cómo es el mundo en sí mismo e independientemente de nuestra experiencia y, por tanto, independientemente de toda perspectiva particular más o menos local (cultural, lingüística, específica o “humana”, etc.). Sólo hay una descripción completa y verdadera de la realidad, que se considera la descripción de la realidad absoluta.² Dicho con otras palabras: sólo es real el mundo tal como es “de todos modos” o independientemente de nuestra experiencia; y sólo es objetivo el conocimiento que se ajusta a la realidad absoluta.

Conforme a esta concepción absoluta de la realidad, la ciencia moderna concibe el mundo material como un sistema causal-mecánico integrado por entidades mensurables (espacio, tiempo, movimiento, figura, masa, etc.) que se comportan según patrones regulares descriptibles en términos de formas matemáticas (leyes naturales). La física matemática se convierte en la ciencia fundamental. Eso quiere decir, por un lado, que la física pasa a considerarse el modelo al que toda ciencia tiende a ajustarse; y, por otro lado, que las entidades básicas de la física se consideran las entidades reales en términos absolutos (primer nivel), de manera que las explicaciones de otros niveles de realidad (los fenómenos bioló-

¹ Véase Martin Heidegger, “La época de la imagen del mundo”, en *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza, 1995, págs. 75-109.

² Véase Bernard Williams, cap. 8: “Conocimiento, ciencia, convergencia”, en *La ética y los límites de la filosofía*, Caracas, Monte Ávila, 1991.

gicos, psicológicos, etc.) tienden idealmente a reducirse a explicaciones del primer nivel.

De acuerdo con estos presupuestos ontológicos y epistemológicos, la imagen científica desarrolla un programa reduccionista, del cual forman parte diferentes proyectos: explicar los fenómenos biológicos en términos físico-químicos, los fenómenos psicológicos en términos neurofisiológicos, los hechos morales en términos psicológicos, etc.

EL REDUCCIONISMO DE LO MENTAL A LO BIOLÓGICO

Uno de los problemas heredados de la metafísica del pasado es el problema de las relaciones entre el alma y el cuerpo, entre lo biológico y lo psíquico. En la filosofía y en la ciencia modernas este problema se definió en términos ontológicos: ¿son el cuerpo y la mente dos sustancias –dos cosas que existen y se pueden entender cada una de ellas en sí misma e independientemente de la otra–, o constituyen una sola sustancia? Tanto el dualismo como el monismo ontológico se enfrentaban a problemas específicos (¿cómo subsisten e interactúan el cuerpo y la mente?) que dieron pie a diferentes intentos de solución (paralelismo, ocasionalismo, dualismo psicósomático, etc.).

El problema que aquí vamos a considerar es un tipo de reduccionismo de lo mental a lo biológico que, en última instancia, elimina la especificidad de lo mental. Su tesis básica es que los llamados fenómenos mentales o psicológicos no son en realidad más que hechos neuronales. Los estados y procesos intencionales (significados, motivaciones, vivencias, etc.) y, en general, la esfera de la conciencia pueden describirse y explicarse en términos puramente neurofisiológicos y genéticos (neuronas, sinapsis, neurotransmisores, genes, etc.). Las neurociencias proporcionan el tipo apropiado de conocimiento del pensamiento humano, pues la realidad de éste sólo se describe y se explica adecuadamente en términos de hechos cerebrales que, por principio, pueden ser objeto de observación, medición y experimentación.

Una consecuencia que se sigue de este enfoque reduccionista es que conceptos como conciencia, libertad, responsabilidad, etc., que emplean la psicología popular, la filosofía, la psiquiatría o el derecho penal, una de dos: o bien pueden ser redefinidos en términos puramente neuronales y, de este modo, constituirse en objeto de conocimiento científico (en cuyo caso pierden su contenido intencional), o bien han de ser desechados por carecer de toda relevancia científica (son meros residuos de una forma de pensar “metafísica” que ha quedado obsoleta y superada por la ciencia).

Pondré como ejemplo de esta posición la defendida por el neurocientífico David Eagleman en su libro *Incognito. The Secret Lives of the Brain*.

Como ocurre con los pacientes del síndrome de Tourette, con los que están sometidos a trastornos psicogénicos y los pacientes de cerebro dividido, el caso de Kenneth¹ ilustra que ese comportamiento de nivel superior puede ocurrir en ausencia del libre albedrío. Al igual que el latido de su corazón, la respiración, el parpadeo y el tragar, también su maquinaria mental puede ir en piloto automático.

El quid de la cuestión es si *todos* sus actos ocurren fundamentalmente en piloto automático o si existe alguna pequeña área en la que seamos “libres” de elegir, independientemente de las reglas de la biología. Éste ha sido siempre un problema insoluble tanto para los científicos como para los filósofos. Que nosotros sepamos, toda actividad cerebral viene impulsada por otra actividad cerebral, en una red enormemente compleja e interconectada. Para mejor o para peor, esto no parece dejar mucho sitio a nada *aparte de* la actividad nerviosa; es decir, no hay sitio para una mente separada del cuerpo. Para considerarlo desde la otra perspectiva, si el libre albedrío ha de tener alguna influencia en los actos del cuerpo, no le queda más remedio que influir en la actividad cerebral en curso. Y para ello necesita estar físicamente conectado con al menos algunas neuronas. Pero no encontramos ningún lugar del cerebro que no sea impulsado por otras partes de la red. Por el contrario, todas las partes del cerebro están densamente interconectadas con otras partes del cerebro e impulsadas por éstas, lo que sugiere que no existe ninguna parte independiente y por tanto “libre”.

Así pues, según nuestros conocimientos científicos actuales, no hay manera de encontrar el espacio físico en el que colocar el libre albedrío —la causa incausada—, porque no parece haber ninguna parte de la maquinaria que no siga una relación causal con las otras partes (...). El meollo del problema es que ya no tiene sentido preguntar: “¿Hasta qué punto fue la *biología* y hasta qué punto fue *él*?”. La cuestión ya no tiene sentido porque ahora comprendemos que es lo mismo.²

Eagleman comienza mencionando varios ejemplos de “comportamiento de nivel superior” que pueden ocurrir “en ausencia del libre albedrío”, entre ellos el síndrome de Tourette —hacer movimientos (tics motores) y vocalizaciones involuntarias (sacar la lengua, hacer una mueca, pronunciar el nombre de alguien...) que el sujeto no puede evitar hacer— y un caso peculiar de sonambulismo. Cuando Eagleman afirma que tales comportamientos pueden ocurrir “en ausencia del libre albedrío”, no quiere decir simplemente que tales comportamientos pueden ocurrir de manera involuntaria en un sentido usual. Quiere decir algo más. Ese algo más es que “su maquinaria mental puede ir en piloto automático”, como en el caso de la respiración o en el latir del corazón. Así pues, Eagleman asimila

¹ Kenneth Parks un buen día se levantó de la cama sonámbulo, condujo su coche veintitrés kilómetros hasta la casa de sus suegros, los apuñaló, cogió de nuevo su coche, se dirigió a la comisaría y declaró: “Creo que he matado a algunas personas”. Durante el juicio, las pruebas de electroencefalograma demostraron que “sufría un problema de sonambulismo, un problema lo bastante grave como para que sus actos fueran involuntarios” (Eagleman, *op. cit.*, pág. 200).

² *Ibid.*, págs. 200-201 y 213.

aquellos comportamientos de nivel superior a casos de conducta refleja que, una vez aprendida, se realiza habitualmente de manera poco consciente o inconsciente, salvo en situaciones nuevas, en que la controlamos consciente y voluntariamente.

El paso siguiente en el proceso de reducción consiste en asimilar al modelo de la conducta refleja la conducta consciente y voluntaria. Así, Eagleman se pregunta si no podría darse el caso de que “*todos sus actos [los de la maquinaria mental] ocurren fundamentalmente en piloto automático*”.¹ La pregunta es retórica, pues Eagleman sugiere abiertamente que los actos que consideramos conscientes y voluntarios podrían no estar dirigidos por eso que llamamos la conciencia, ni estar controlados por eso que llamamos la voluntad. Más concretamente, podrían no depender de eso que llamamos libre albedrío, pues afirmar que existe el libre albedrío implica, según Eagleman, afirmar que existe algo en la mente que actúa “independientemente de las reglas de la biología” y es capaz de causar —como “causa incausada”—² hechos mentales tales como decisiones libres y voluntarias.

Conviene señalar que Eagleman no defiende una posición dualista según la cual hechos cerebrales puedan causar hechos mentales. En su opinión, no hay más que un tipo de conexión causal: la conexión física o causal-mecánica (el cerebro es una “maquinaria”). Así pues, si el libre albedrío no puede insertarse en una cadena causal de acontecimientos cerebrales, entonces sencillamente no existe.

Sobre esta base, lanza un reto: si la neurociencia pudiera demostrar que “toda actividad cerebral viene impulsada por otra actividad cerebral” —es decir, que toda actividad cerebral se produce en el interior de un único sistema causalmente interconectado—, entonces no habría “sitio para una mente separada del cuerpo”. Con fingida modestia, Eagleman se limita a afirmar que “según nuestros conocimientos científicos actuales, no hay manera de encontrar el espacio físico en el que colocar el libre albedrío”.³ ¿Podría algún día la neurociencia encontrar el lugar buscado por Eagleman para el libre albedrío y demostrar su existencia, o, en su caso, demostrar que no existe? Eagleman no se pronuncia expresamente en ninguno de los dos sentidos, pero parece inclinarse por la segunda alternativa.

Las tesis defendidas por Eagleman suscitan algunas objeciones, que planteo a continuación. Dice Eagleman que la cuestión de la existencia del libre albedrío “ha sido siempre un problema insoluble tanto para los científicos como para los filósofos”.⁴ Él parece considerar que la neurociencia está en mejores condi-

¹ Eagleman, *op. cit.*, pág. 200. Cursiva mía (JM).

² *Ibid.*, pág. 201.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

ciones que la ciencia y la filosofía del pasado para resolverlo. Pero eso es discutible, por la razón de que Eagleman comparte con ellas –aunque él no parece darse cuenta– una idea del libre albedrío y de la mente como *cosas*. Él rechaza la existencia de la mente como una sustancia distinta del cuerpo, pero el fisicismo reduccionista que defiende está formulado dentro del esquema conceptual del dualismo ontológico mente/cuerpo como sustancias diferentes.

Así, cuando Eagleman se pregunta por la posibilidad de que haya algún “sitio para una mente separada del cuerpo”, o de “encontrar el espacio físico en el que colocar el libre albedrío”, está formulando el problema dentro del esquema conceptual de esa ciencia y de esa filosofía que él considera superadas: si el libre albedrío existe, ha de ocupar un *lugar* en el cerebro, ha de ser una *causa* que produzca efectos en el cerebro. Pero su argumento es absurdo, pues, para poder ocupar un lugar en una serie causal neuronal, el libre albedrío tendría que ser algo físico y observable; ahora bien, si la ciencia un día lo observase, ¿cómo sabría que ha descubierto precisamente el “libre albedrío”? Eagleman presenta sus argumentos como si fueran conclusiones fundadas en evidencias empíricas, cuando en realidad son supuestos metafísicos que, por principio, no pueden ser confirmados ni refutados por la observación y el experimento.

Una última observación. En el lenguaje común decimos frases como “yo pienso esto o aquello”. Según el neurocientífico Eagleman, pensar es un proceso meramente cerebral, algo que ocurre en nuestras neuronas a espaldas de nuestra conciencia. Lo mismo vale para nuestros sentimientos, emociones y deseos. Entonces, ¿quién piensa, mi cerebro o yo? La respuesta de Eagleman es que “la cuestión ya no tiene sentido porque ahora comprendemos que es lo mismo”.¹ Así pues, el yo de cada cual ha quedado reducido a su cerebro. ¿Qué queda, entonces, de la idea del yo como núcleo de la identidad personal, como sujeto de los propios pensamientos, sentimientos y acciones? ¿Cómo afecta esto a nuestra imagen de lo que es ser una persona humana (tener un carácter, una identidad personal, una dignidad, etc.) y a nuestra manera de relacionarnos con nosotros mismos y con los demás? ¿Qué actitud respecto a un ser humano tiene el neurocientífico que *concibe* el alma como una cosa alojada en el cerebro y *cre*e que tal cosa no existe? No se me ocurre mejor respuesta que ésta: tiene con respecto a él la actitud que se tiene hacia un mecanismo muy complicado que se puede observar y manejar.²

¹ *Ibid.*, pág. 213.

² Hay que hacer notar que Eagleman aspira también a reducir la esfera de lo moral (conceptos como libertad, responsabilidad y culpa) a eventos cerebrales (véase Eagleman, *op. cit.*, cap. 6).

EL ANTI-REDUCCIONISMO DE RICŒUR: UNA PERSPECTIVA FENOMENOLÓGICA

¿Cabe una respuesta alternativa a este reduccionismo que sea capaz de preservar el sentido intencional que intuitivamente atribuimos a los conceptos psicológicos, sin negar su dependencia de procesos cerebrales y sin postular para ellos el estatuto ontológico de entidades metafísicas (inobservables, inmateriales, etc.)? Ésa es justamente la posición que ha defendido con argumentos filosóficos Paul Ricœur en un debate mantenido con el neurocientífico Jean-Pierre Changeux y publicado en 1998 como libro bajo el título *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle*. De él extraigo estos fragmentos, que resumen un aspecto relevante de la crítica de Ricœur a la identificación que establece Changeux entre lo psíquico y lo neurológico.¹

En el plano fenomenológico, al que yo me atengo, el término mental no se iguala al término inmaterial, es decir, no corporal. Al contrario. Lo mental vivido implica lo corporal, pero en un sentido de la palabra cuerpo irreductible al cuerpo objetivo tal como lo conocen las ciencias de la naturaleza. Al cuerpo-objeto se opone semánticamente el cuerpo vivido, el cuerpo propio, mi cuerpo (desde donde hablo), tu cuerpo (a ti, a quien me dirijo), su cuerpo (a él o a ella, cuya historia cuento). Así, el cuerpo figura dos veces en el discurso, como cuerpo-objeto y como cuerpo-sujeto o, mejor dicho, como cuerpo propio. Prefiero la expresión cuerpo propio a cuerpo-sujeto, pues el cuerpo es también el de los demás y no solamente el mío. Por tanto: cuerpo como parte del mundo, y cuerpo *desde donde* yo (tú, él, ella) aprehendo el mundo para orientarme y vivir en él (...). Así pues, mi hipótesis de partida es que no veo el paso de un orden de discurso al otro: o bien hablo de neuronas, etc., y estoy en cierto lenguaje, o bien hablo de pensamientos, de acciones, de sentimientos, y los ligo a mi cuerpo con el cual estoy en una relación de posesión, de pertenencia. Así, puedo decir que mis manos, mis pies, etc. son mis órganos en el sentido de que camino con mis pies, tomo con mis manos; pero eso depende de lo vivido, y no tengo por qué encerrarme en una ontología del alma para hablar así. En cambio, cuando me dicen que tengo un cerebro, ninguna experiencia viva, nada vivido, corresponde a ello, lo aprendo en los libros (...). No hay paralelismo entre las dos frases: “cojo con mis manos” y “pienso con mi cerebro”.²

Lo primero que llama la atención es la advertencia de Ricœur de atenerse al plano fenomenológico. Con ello se desmarca del enfoque ontológico que la moderna filosofía de la mente de tradición cartesiana ha dado al problema de

¹ Jean-Pierre Changeux y Paul Ricœur, *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle*, París, Odile Jacob, 1998. Changeux y Ricœur figuran como coautores del libro. Como éste reproduce una serie de conversaciones entre ambos, en las referencias mencionaré, en cada caso, sólo al autor del texto citado.

² Ricœur, *op. cit.*, págs. 25-27.

la unión del alma y el cuerpo. Dicha tradición situó el cuerpo y la mente en el nivel de las entidades últimas e irreductibles que integran el mobiliario básico del mundo. Ese nivel es el de la ontología fundamental. Filósofos como Descartes, Malebranche, Spinoza y Leibniz coincidieron en pensar la realidad última en términos de “sustancia”, es decir, de una *cosa* que existe y se concibe en sí y por sí, y se preguntaron si el hombre estaba constituido por una o dos sustancias. Las diferentes y enfrentadas doctrinas que defendieron estos autores todavía colean en debates actuales más raquíticos entre posiciones llamadas, por ejemplo, emergentismo, interaccionismo, eliminacionismo, etc.

La tesis de Ricœur es que cuando se habla de neuronas, sinapsis y conexiones neuronales se habla de procesos y estados cerebrales formulados en un lenguaje diferente de cuando se habla de conocimiento, acción y sentimiento. Pero ello no le lleva a comprometerse ontológicamente con el cerebro y la mente como entidades o “sustancias” definidas por propiedades esenciales (por ejemplo, la materialidad y la inmaterialidad). Lo que Ricœur sostiene es la existencia de dos *discursos* diferentes que derivan de perspectivas heterogéneas, es decir, no reducibles la una a la otra y no derivables la una de la otra. En este sentido, él mismo califica inicialmente su posición de “dualismo lingüístico”,¹ cuya tesis básica es que hay dos discursos irreductibles sobre el cuerpo: el discurso fenomenológico y el discurso objetivo. Así pues, ni dualismo ontológico ni amalgama semántica.

Conviene, con todo, precisar que, al adoptar una perspectiva fenomenológica, Ricœur no rechaza todo compromiso ontológico, sino precisamente aquellas descripciones que, o bien correlacionan causalmente lo cerebral y lo mental (el cerebro produce el pensamiento), o bien reducen lo mental a lo cerebral (el pensamiento no es más que procesos cerebrales). En cambio, él no pone objeciones a una descripción como ésta: el cerebro es el sustrato material sin el cual no hay pensamiento —por tanto, una condición necesaria del mismo—, y el pensamiento es “una indicación de una estructura neuronal subyacente”,² donde por “indicación” hay que entender un “indicio” o “síntoma”.³ Una descripción así puede ser particularmente útil en casos de disfunciones,⁴ y resulta filosóficamente aceptable a condición de que se salvede la heterogeneidad y discontinuidad entre ambos planos.

Al situarse en un plano fenomenológico, Ricœur apunta a un tipo de experiencia del cuerpo (la experiencia vivida) que difiere del concepto científico de

¹ *Ibid.*, pág. 31.

² *Ibid.*, pág. 61.

³ *Ibid.*, pág. 116. Tal como lo entiende Ricœur, el indicio es un signo que perdería su carácter tan pronto como se suprimiera su objeto. En este sentido, el indicio se opone al símbolo.

⁴ Si un paciente pierde la vista y el médico le dice que se debe a que tiene una lesión en el lóbulo occipital de su cerebro, la relación de condición *sine qua non* es “inmediatamente descifrable” (*ibid.*, pág. 63). Pero no lo es en el caso de un funcionamiento normal del cerebro.

experiencia (la observación externa y el experimento). Ricœur no niega que ambas perspectivas –la científica y la fenomenológica– sean legítimas; lo que rechaza es la posición de las neurociencias que, bajo el pretexto de acusar de oscurantista el concepto de lo mental como categoría ontológica, *eliminan* la perspectiva fenomenológica y *reducen* lo mental al nivel ontológico de lo cerebral.

Desde un punto de vista fenomenológico, lo básico no es la *existencia* de lo mental como un hecho metafísico, sino la *experiencia* de lo mental como fenómeno: tenemos conciencia de nuestros pensamientos, sentimientos y emociones; tenemos vivencias de actos cualificados por intenciones, motivaciones y valores. Ahora bien, la perspectiva fenomenológica rechaza considerar esas experiencias como “contenidos mentales”, y, por lo tanto, rechaza la representación ontológica de la mente como una especie de lugar o “continente” inmaterial donde ocurrirían esos contenidos mentales. “En el plano fenomenológico, el término mental no se iguala al término inmaterial, es decir, no corporal”.¹ Ser vivido –o, en todo caso, poder serlo– es constitutivo de lo mental. En esa medida, lo mental implica lo corporal, y lo corporal vivido implica lo mental.

Bajo este punto de vista, cabría decir que *lo interior es lo exterior*, si esta fórmula se entiende en el sentido de un rechazo del doble prejuicio que hace de la conciencia algo puramente interior (una *res cogitans* inmaterial) y del cuerpo algo meramente exterior (una *res extensa* material). Los pensamientos, emociones y sentimientos –es decir, la conciencia– se encarnan en la conducta intencional. Ni son hechos mentales –en el sentido de observables sólo por el ojo interno de la mente–, ni son hechos cerebrales observables sólo por el ojo externo del científico, sino actos significativos en función de criterios públicos. La conducta significativa acontece en un medio que no es el mundo exterior tal como el científico lo conoce experimentalmente y lo controla técnicamente, sino el mundo “tal como el viviente lo construye orientándose en él”.²

Otra distinción importante concierne a las diferentes perspectivas que tienen sobre el cuerpo el filósofo Ricœur y neurocientíficos como Changeux y Eagleman: mientras que la neurociencia habla del cuerpo como *cuerpo-objeto* (“una compleja maquinaria”), Ricœur lo contempla como *cuerpo-vivido*, como cuerpo propio, “ora el mío, ora el de otro, de alguien encarnado”.³ Ambas perspectivas son *irreductibles* entre sí: “O bien hablo de neuronas, etc., y estoy en cierto lenguaje, o bien hablo de pensamientos, de acciones, de sentimientos, y los ligo a mi cuerpo con el cual estoy en una relación de posesión, de pertenencia. Así, puedo decir que mis manos, mis pies, etc., son mis órganos en el sentido de que camino con mis pies, cojo con mis manos; pero eso depende de lo vivido”.⁴ Desde

¹ *Ibid.*, pág. 25.

² *Ibid.*, pág. 140.

³ *Ibid.*, pág. 31.

⁴ *Ibid.*, pág. 26.

esta perspectiva fenomenológica, no son mis pies los que caminan, sino yo. Pero no tengo ninguna experiencia de mi yo que sea independiente de mi cuerpo vivido. Es importante señalar que el lenguaje sobre el cuerpo vivido es “un lenguaje conversacional, narrativo”,¹ no un lenguaje privado. Cuando Ricœur habla del cuerpo vivido o del cuerpo propio se refiere al cuerpo –sea mío o de otro– con el que me relaciono significativa e intencionalmente. La vivencia del cuerpo con esa carga de significado y valor es una experiencia común, no algún tipo de intuición interna y privada.

Aún hay otra diferencia relevante entre el cuerpo vivido y el cuerpo-objeto: de mis manos o mis pies tengo vivencias, pero de mi cerebro no. “Cuando me dicen que tengo un cerebro, ninguna experiencia viva, nada vivido corresponde a ello, lo aprendo en los libros”.² Mi conocimiento de que tengo un cerebro es del mismo tipo que el conocimiento que el neurólogo tiene de que yo tengo un cerebro. Esto no plantea al neurocientífico ningún problema. Al contrario, él considera que el conocimiento que él obtiene de mi cerebro mediante sus técnicas de exploración permiten el acceso a un “examen objetivo de lo vivido por otro”.³ Tal objetividad es lo que, en su opinión, hace de la perspectiva científica la perspectiva correcta, mientras que las otras perspectivas (la metafísica, la fenomenológica, etc.) son sencillamente incorrectas. En cambio, para Ricœur es un oxímoron decir “Pienso con mi cerebro”, pues “mi cerebro” remite al cuerpo-objeto, mientras que “pienso” es un fenómeno del cuerpo vivido (o mente). Y sostiene que “Cojo con mis manos” sí expresa o puede expresar un conocimiento que obtengo de la vivencia de mi cuerpo, por lo que no hay correspondencia entre las proposiciones “Pienso con mi cerebro” y “Cojo con mis manos”, a pesar de su semejanza lingüística. Podríamos decir que, en un caso así, la gramática superficial enmascara la gramática profunda.

Finalmente, lo que la neurociencia nos descubre sobre el cerebro no entraña cambios importantes en la experiencia común: no corrige ni mejora significativamente la comprensión que tenemos acerca de nuestros pensamientos y emociones (para ello es más pertinente la literatura). Tan sólo contribuye a cambiar nuestra comprensión de situaciones patológicas. Pero nada autoriza a generalizar desde lo patológico –donde falta la intencionalidad o la significatividad–, para hacerlo extensivo, como hace Eagleman, a “todos los actos”,⁴ es decir, al comportamiento que consideramos sano o normal (en el sentido de intencional o significativo).

¹ *Ibid.*, pág. 31.

² *Ibid.*, pág. 26.

³ Changeux, *op. cit.*, págs. 29-30.

⁴ Eagleman, *op. cit.*, pág. 200.

DESCARTES COMO TRASFONDO

La perspectiva fenomenológica de Ricœur sobre el dualismo mente/cuerpo plantea una alternativa frente a posiciones neurocientíficas, como la de Eagleman, que reducen lo mental a procesos cerebrales. Pero ambas parecen coincidir, al menos, en rechazar la doctrina cartesiana. Para concluir, quisiera comparar estas dos posiciones desde el punto de vista de la relación externa que guardan con el cartesianismo.

Ante todo, entiendo por “cartesianismo” una doctrina sobre la naturaleza de lo mental que se inició ya con los objetores de las *Meditaciones metafísicas* (Hobbes, Arnauld, Gassendi, Regius) y ha prevalecido como la interpretación oficial del pensamiento de Descartes en diversas tradiciones (empirismo, positivismo, filosofía analítica...) que han considerado incorrectos sus principios teóricos fundamentales. La metáfora predilecta de la relación entre la mente y el cuerpo, según dicha interpretación, es la del piloto en la nave. Gilbert Ryle ha descrito el núcleo de la misma —que él llama “el mito de Descartes”—¹ en los términos siguientes:

Toda persona vive dos historias paralelas: la una consiste en lo que le ocurre en y a su cuerpo; la otra, en lo que le ocurre en y a su mente. La primera es pública; la segunda, privada. Los eventos que forman la primera historia pertenecen al mundo físico; los de la segunda, al mundo mental.²

No cabe duda de que el reduccionismo materialista de Eagleman implica el rechazo de un elemento teórico central del cartesianismo, a saber, el dualismo ontológico de la mente y el cuerpo como dos sustancias diferentes. Sin embargo, al reducir lo mental a lo cerebral, Eagleman reconoce implícitamente que la mente no es una sustancia distinta del cerebro, sino idéntica a él, por lo que su reduccionismo se define dentro del marco conceptual de la ontología sustancialista y, en esa medida, es tributario del cartesianismo.

El cartesianismo se basa de manera especial en la segunda de las *Meditaciones metafísicas*. Pero ¿se encuentra ahí una exposición exhaustiva de la teoría cartesiana de la relación entre el espíritu y el cuerpo? Sin duda, no. Para caracterizar de manera más precisa y completa la posición de Descartes al respecto, hay que tomar también en consideración la Sexta Meditación, la correspondencia con Isabel y *Las pasiones del alma*. Así como en la Segunda Meditación el centro de interés era justificar racionalmente que la naturaleza del yo podía conce-

¹ Gilbert Ryle, *The concept of Mind* (cap. 1), Middlesex, Penguin, 1963. La ambigüedad de la expresión permite entenderla, ya sea en el sentido de “eso que dijo Descartes es un mito”, ya sea en el sentido de “que eso lo dijera Descartes, es un mito”. Me inclino a pensar que Ryle le atribuye el primero de los dos sentidos.

² *Ibid.*, pág. 13.

birse adecuadamente mediante la noción primitiva del pensamiento –esto es, como una sustancia pensante realmente distinta del cuerpo–, en la Sexta Meditación, una vez demostrada la existencia de un Dios veraz que garantiza que no podemos engañarnos acerca de las cosas que concebimos muy clara y distintamente, queda restablecida la creencia, antes puesta en entredicho, de que el yo pensante está unido a un cuerpo.

La idea de la unión del alma con el cuerpo –una noción tan primitiva como las de pensamiento y extensión– no desarbola la tesis de la distinción real entre ambos ni, por tanto, cuestiona la doctrina metafísica del dualismo ontológico; pero sí implica que, en el hombre, el pensamiento es en cierto sentido corporal, y el cuerpo es en cierto sentido pensante.¹ Puesto que es posible *concebir* el pensamiento sin ninguna determinación corporal y el cuerpo sin ninguna determinación espiritual, ambos son realmente distintos. Pero, como en el hombre el espíritu y el cuerpo “se hacen una sola cosa en esencia”,² sobre esa base cabe decir que el cuerpo humano, a diferencia de otros cuerpos, tiene “la facultad de pensar”,³ aun cuando dicha facultad sea realmente distinta del cuerpo.⁴

Cabe, con todo, hacer notar que entre la doctrina de la distinción real y la doctrina de la unión del alma y del cuerpo hay cierta asimetría, que atañe a la diferente fundamentación epistemológica de una y otra. Mientras que la doctrina de la distinción se justifica por razones metafísicas y se establece por el solo entendimiento, las cosas que pertenecen a la unión del alma y del cuerpo se basan en la experiencia o, para decirlo con palabras del propio Descartes, “se conocen muy claramente por los sentidos”.⁵

Lo que esa naturaleza me enseña es que tengo un cuerpo que se halla indisputado cuando siento dolor, y que necesita comer o beber cuando siento hambre o sed, etc. Y, mediante esas sensaciones de dolor, hambre, sed, etc., me enseña también la naturaleza que yo no sólo estoy en mi cuerpo como un piloto en su navío, sino que estoy tan íntimamente unido y como mezclado con él que es como si formásemos una sola cosa.⁶

¹ La interpretación moderna de Descartes –esto es, el cartesianismo– ha visto un antagonismo difícilmente conciliable entre la tesis de la distinción real entre pensamiento y extensión (el dualismo de las sustancias) y la tesis de la unión del alma y del cuerpo (la unión sustancial de ambos en el hombre). Jean-Luc Marion ha llevado a cabo una crítica radical de esta interpretación en su reciente libro *Sur la pensée passive de Descartes* (París, PUF, 2013), donde ofrece sólidos argumentos a favor de la articulación orgánica y la coherencia sistemática que existe en la obra de Descartes entre la distinción y la unión.

² AT, IX-1, pág. 242; trad. esp. V. Peña, *Meditaciones metafísicas con Objeciones y Respuestas*, Madrid. Alfaguara, 1977, pág. 339.

³ *Ibid.*

⁴ La tesis de la distinción real excluye la posibilidad de interpretar la unión sustancial del alma y del cuerpo en el hombre como un compuesto de pensamiento y extensión, en el sentido de la teoría aristotélica del hilemorfismo.

⁵ Carta a Isabel del 28 de junio de 1643, AT, III, pág. 692.

⁶ AT, IX-1, pág. 64; tr. esp. pág. 68.

Las enseñanzas de la naturaleza a las que aquí alude Descartes se contraponen al razonamiento intelectual: el entendimiento nos da a conocer claramente que nuestro espíritu es distinto de nuestro cuerpo, pero sólo nos proporciona un conocimiento confuso de la íntima unión que existe entre ambos. En cambio, hay en la naturaleza del hombre una disposición a *experimentar* ciertos pensamientos de tal modo encarnados en su cuerpo que le dan a conocer claramente estados del cuerpo que el alma sola no conocería. Así, por ejemplo, la sensación de dolor me enseña —o Dios ha dispuesto mi naturaleza de tal modo que la sensación de dolor me enseñe— que mi cuerpo está herido. Mi sensación de dolor no sólo da a conocer a mi alma un estado de mi cuerpo que por el solo entendimiento no conocería claramente, sino que proporciona un sentimiento de pertenencia de mi cuerpo a mi alma que no tengo respecto de otros cuerpos. Mis sensaciones son “razones” a favor de la corporalidad de mi alma y a favor de la irreductibilidad de mi cuerpo a los otros cuerpos. De este modo, Descartes apela a una razón vital, más allá del puro entendimiento, que hace “que cada uno experimente (*éprouve*) siempre en sí mismo, sin filosofar, que es una sola persona”.¹ Sé por mi sola razón que mi cuerpo es realmente distinto de mi alma, pero *vivo* mi cuerpo como estrechamente unido a ella. “Y es usando solamente de la vida y de las conversaciones ordinarias (...) como se aprende a concebir la unión del alma y del cuerpo”.²

Esto nos devuelve a Ricœur. Habíamos visto que su rechazo del reduccionismo de lo mental a lo cerebral se articulaba en términos de un dualismo lingüístico, según el cual hay dos discursos heterogéneos sobre el cuerpo que apuntan a dos tipos diferentes de experiencia: la experiencia del cuerpo vivido y la experiencia científica del cuerpo, basada en la observación externa y el experimento. Al situar la especificidad del discurso sobre el cuerpo en un plano fenomenológico, y no en el plano ontológico del dualismo de las sustancias, Ricœur se aleja del cartesianismo. Pero, al propio tiempo, él hace constar que la doctrina de la unión del espíritu y del cuerpo que Descartes defiende en la Sexta Meditación introduce un grado nuevo de complejidad en su teoría de la relación mente/cuerpo. Concretamente, introduce una *ambigüedad* en la noción de cuerpo que hará posible la idea de una dualidad de puntos de vista irreductibles sobre el cuerpo de un ser humano. “Un hombre herido podrá decir ‘mi pierna’, mientras que el piloto en su navío seguirá viendo el desgarrón de su casco como una cosa exterior a él”.³ Descartes ya no contempla el cuerpo de un hombre sólo desde la perspectiva externa de un objeto, sino que pasa a contemplarlo también como cuerpo propio, como cuerpo vivido por alguien, como cuerpo de una persona.

¹ Carta a Isabel del 28 de junio de 1643, AT, III, pág. 694.

² *Ibid.*, pág. 692.

³ Ricœur, *op. cit.*, pág. 53.

Así pues, más allá del dualismo de la Segunda Meditación, Ricœur destaca la relevancia del reconocimiento de la ambigüedad del cuerpo en la Sexta Meditación y en los escritos tardíos de Descartes. Y sugiere que tal reconocimiento plantea actualmente a filósofos y científicos, como hipótesis de trabajo, la tarea incierta y problemática de buscar un “discurso mixto”¹ tendente a articular el discurso de lo psíquico y el discurso del cuerpo en una dirección que se haga cargo de “las modalidades de correlación y de intersección resultantes de esta situación notable, que resumiré de la manera siguiente: mi cerebro no piensa, pero mientras yo pienso, ocurre siempre alguna cosa en mi cerebro”.²

El propio Ricœur reconoce que su invitación a buscar ese discurso mixto corrige su propósito de evitar amalgamas semánticas, pues de algún modo tendría que hacerse cargo de formas de correlación e interacción entre mente y cuerpo que no encuentran fácil descripción en los regimentados lenguajes de la filosofía y de la ciencia, pero que, en cambio, tienen fácil acomodo en el lenguaje ordinario cuando decimos frases tan corrientes como “Este rioja me ha levantado el ánimo” o “La política de desahucios del gobierno del PP me revuelve el estómago”.³

¹ *Ibid.*, pág. 47.

² Ricœur (1998), pág. 54.

³ Agradezco a Josep Corbí sus comentarios a una primera versión de este ensayo.

De la metafísica a la antropología

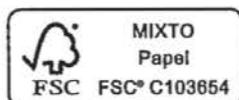
Reinterpretando el dualismo de Descartes

Edición al cuidado de
FRANÇOIS JARAN

DANIEL GARBER • JOAN LLUÍS LLINÀS •
CARMEN ORS Y VICENTE SANFÉLIX •
ELENA NÁJERA • JULIÁN MARRADES •
JEAN-LUC MARION • FRANÇOIS JARAN •
NATANAEL F. PACHECO CORNEJO •
ANDRÉS L. JAUME • LINO SAN JUAN



COLECCIÓN *f*ILOSOFÍAS



Impreso en papel FSC® proveniente de bosques bien gestionados y otras fuentes controladas

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra sólo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesita fotocopiar, escanear o hacer copias digitales de algún fragmento de esta obra.

Editor

FRANÇOIS JARAN

Colección dirigida por

NICOLÁS SÁNCHEZ DURÁ (1993-2011)

JULIÁN MARRADES MILLET (2012-)

Diseño gráfico: Pre-Textos (S.G.E.)

1ª edición: diciembre de 2014

© DANIEL GARBER, JOAN LLUÍS LLINÀS, CARMEN ORS Y VICENTE SANFÉLIX, ELENA NÁJERA, JULIÁN MARRADES, JEAN-LUC MARION, FRANÇOIS JARAN, NATANAEL F. PACHECO CORNEJO, ANDRÉS L. JAUME, LINO SAN JUAN

© de la presente edición:

PRE-TEXTOS (SERVICIOS DE GESTIÓN EDITORIAL)

Luis Santángel, 10

46005 Valencia

www.pre-textos.com

IMPRESO EN ESPAÑA

PRINTED IN SPAIN

ISBN: 978-84-15894-69-8

DEPÓSITO LEGAL: V-2701-2014

ADVANTIA, S.A. TEL. 91 471 71 00

ÍNDICE

Presentación	7
Nota bibliográfica	13

PRIMERA PARTE

Descartes contra los materialistas: cómo el enfrentamiento de Descartes con el materialismo conformó su metafísica <i>Daniel Garber</i>	17
La integración de la experiencia de la unión en la filosofía <i>Joan Lluís Llinàs</i>	39
<i>Esprit détaché</i> . El yo en las <i>Meditaciones</i> <i>Carmen Ors y Vicente Sanfélix</i>	53
Una aproximación al verdadero ser humano desde la moral definitiva <i>Elena Nájera</i>	69
El problema mente-cuerpo: fenomenología vs. reduccionismo <i>Julián Marrades</i>	89

SEGUNDA PARTE

Descartes no sujeto <i>Jean-Luc Marion</i>	109
El hombre como fundamento del conocimiento metafísico. El legado de Descartes en Heidegger <i>François Jaran</i>	123

En torno al concepto de “noción primitiva” en Descartes. Un ensayo de definición <i>Natanael F. Pacheco Cornejo</i>	133
La teoría de las distinciones en Descartes y Suárez. A propósito del concepto de distinción real del alma y el cuerpo <i>Andrés L. Jaume</i>	149
Meditaciones de prima persona philosophia <i>Lino San Juan</i>	161