

## La neurobiología y el alma

Aunque voy a hablar sobre algunos puntos de vista relacionados con la ciencia de la neurobiología y el concepto tradicional religioso del alma, me referiré a estas ideas como dos extremos dentro de un amplio espectro de enfoques alternativos para comprender la naturaleza de la mente. Además de estos extremos voy a ofrecer un tercer enfoque algo diferente y claramente filosófico opuesto al estrecho concepto científico o religioso. Esta idea, aunque no es una síntesis de las dos, encarna elementos contemporáneos psicológicos y religiosos acerca de la metafísica del pensamiento y de la ontología o fundamento de las categorías conceptuales de la mente.

Voy a empezar con la idea del alma. Por lo menos, nosotros ya estamos un poco familiarizados con este concepto, ya sea por las enseñanzas religiosas o por el maravilloso despertar de nuestra propia auto-conciencia; por nuestros encuentros personales y esfuerzos por entender, entre otras cosas, lo que nosotros consideramos la inteligencia de los demás, el surgimiento de la personalidad en los niños y el hecho de la muerte. Todas estas son cosas en las que típicamente empezamos a pensar mucho antes de que estemos intelectualmente preparados para estudiar neurobiología o filosofía.

¿Qué es eso por lo que tenemos tanta curiosidad de saber? Nosotros queremos en primer lugar entender la naturaleza de nuestro pensamiento, la psicología de la conciencia tal y como la experimentamos desde nuestras perspectivas personales y, en general, el concepto

de sí mismo, alma, sujeto, ego o mente. La búsqueda filosófica empieza sin libros de texto y sin salón de clases con el deseo natural e inextinguible de la mente por entenderse a sí misma, por entender su yo. ¿No es el pensamiento humano lo más notable que nosotros conocemos? Estoy seguro de que lo es, particularmente cuando reflexionamos en que nada de lo que posiblemente pudiéramos encontrar interesante podría ocurrir *más allá* del pensamiento humano.

Sin embargo, el alma en la concepción popular fuera de la religión, la psyche, es una cosa compleja, un campo de batalla de conflictivos impulsos Freudianos y frenos internos, como lo sugiere el psicoanálisis. Esto lo podemos ver marcadamente hasta en meditaciones poéticas, como por ejemplo cuando Emily Dickinson escribe en el poema XLI de *Los Poemas Completos*:

*El alma hacia sí misma  
es una amiga imperial —  
O la más agonizante Espía —  
Una Enemiga — podría enviar —*<sup>1</sup>

Tal es el alma, el teatro del pensamiento. Pero ¿Qué *es* el pensamiento? ¿Qué *es* la memoria, la esperanza, el miedo, la expectativa, el amor, el odio, la creencia, la duda, el asombro, la cólera, la alegría, el ocasional sentido de omnipotencia, el ocasional sentido de desamparo, la vergüenza, el orgullo, el deseo, el remordimiento y la pena, por mencionar algunas cuantas de las denominadas *pasiones del alma*? Estos episodios psicológicos conexos de nuestra experiencia, o *como se llame* lo que los posee es, presumiblemente, lo que ordinariamente nosotros llamamos alma. Pero de nuevo, en términos más informativos, ¿Qué *son* estas cosas?

1 Emily Dickinson, *The Complete Poems*, with an introduction by Martha Dickinson Bianchi (Boston: Little, Brown, 1924), p. 25:

The soul unto itself  
Is an imperial friend —  
Or the most agonizing Spy —  
An Enemy — could send —

La segunda pregunta que queremos responder acerca del alma es si ésta sobrevive a la muerte del cuerpo. Como individuos ¿dura-  
mos más que la muerte de los cuerpos? ¿Es el alma inmortal o es que  
la conciencia y toda nuestra vida mental llegan finalmente a un brus-  
co final? ¿Pasamos de esta vida a una existencia futura por lo menos  
con parte de nuestros recuerdos y expectativas intactas o como traga-  
dos por un completo olvido en el que ya no somos personas indivi-  
duales, pero que dejamos totalmente de existir de un modo y en un  
sentido real en el momento de la muerte con la destrucción del cere-  
bro y del sistema nervioso?

Por qué queremos saber tantas cosas es quizás bastante obvio.  
Las respuestas, si nos pueden satisfacer, tienen que ver con *quién* y  
*qué* somos más fundamentalmente y *qué* somos en ese momento cuan-  
do, como sabemos que sucederá, nuestros cuerpos nos fallen. Sin  
embargo, no es conveniente que nos explayemos excesivamente en el  
tema mórbido de la mortalidad. Sócrates habló de filosofía como una  
preparación para la muerte en 'Phaedo', uno de los 'Diálogos de Pla-  
tón', y Schopenhauer en *Die Welt als Wille und Vorstellung* (1844) sos-  
tuvo que ninguna filosofía podría ser completa a no ser que explica-  
ra la muerte y que de alguna manera llegara al hecho de la  
inevitabilidad de la misma<sup>2</sup>. Pero está claro que los teóricos que han  
enfaticado los descubrimientos de la neurobiología como algo defini-  
tivo de lo que puede saberse sobre lo que popularmente se llama el  
alma, consideran que el alma no es más que el funcionamiento de los  
*mecanismos neuronales* de un animal en particular.

Nosotros somos *primates* extraordinarios con una historia evolu-  
tiva que comprende el notable desarrollo de la cultura, especialmente  
la invención del lenguaje, el arte y artefactos y todo lo que estas cosas  
hacen posible, incluyendo la ciencia, la religión, la historia y la filoso-  
fía. Desde el punto de vista de la neurobiología, cuando un humano  
muere es como la muerte de cualquier otro animal. ¿Por qué vamos

2 Plato, *Phaedo* 61<sup>a</sup>2-5; 63<sup>d</sup>7-68<sup>b</sup>6. Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung* [1844] II, *Sämtliche Werke*, herausgegeben von Arthur Hübscher (Wiesba-  
den: Eberhard Brockhaus Verlag, 1946-1958), 7 Bände, III, K. XLI.

a imaginar que la *psyche* humana sobrevive a la descomposición de la máquina viviente, si no esperamos lo mismo de otros animales, de los mamíferos, reptiles, peces, aves, etc. con quienes compartimos esta frágil biósfera? (No estoy sugiriendo que no haya personas que esperen reunirse con sus *animales* junto con sus amigos y su familia después de la muerte; sabemos que ciertas religiones enseñan que hay una transmigración o reencarnación del alma en los cuerpos no humanos así como en los humanos. Sin embargo, esta no es la conclusión usual de la neurobiología científica.)

Es precisamente por esta razón por la que, si vamos a entender la dinámica de la interacción conceptual entre ciencia y religión sobre el problema del alma, debemos reconocer el hecho de que muchas personas pasan de la ciencia pura a los misterios de la religión en busca de especulaciones más consoladoras sobre el destino del alma como algo con una imagen distinta a lo que supone la biología del cuerpo animal. Esto es también debido a que al menos algunos científicos manifiestan que sólo llegan a explicaciones muy limitadas de la neurofisiología del animal humano y, bastante deliberada y responsablemente, no se aventuran en el oscuro mundo de la metafísica. Esto se ve en el mejor espíritu experimental de Sir Isaac Newton, quien adoptó el famoso lema que debidamente entendido debe ponerse en el dintel de toda la ciencia moderna: *Hypotheses non fingo*. En este contexto ('Scholium Generale' de los *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* (1726) de Newton), considero que esto significa que los científicos deben esforzarse para practicar su trabajo de investigación de fenómenos sin especulaciones sobre causas últimas o fines últimos<sup>3</sup>. La neurobiología, debido a este credo, intenta sólo explicar cómo la maquinaria de la vida biológica neuronal funciona asociada con la mente, y deja a los filósofos y teólogos que se pregunten e intenten responder en términos decididamente extra-científicos qué otra trascendencia, si es que hay

3 Isaac Newton, *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*, third edition (1726) (with variant readings), assembled and edited by Alexandre Koyré and I. Bernard Cohen with the assistance of Anne Whitman (Cambridge: Harvard University Press, 1972), II; Book III, «Scholium Generale», p. 764 [530, l. 14].

alguna, se puede atribuir a los hechos científicos de la neurobiología humana (y por supuesto de otros animales).

Voy a hacer un paréntesis para ofrecer un pequeño recuento de algunos de los descubrimientos más importantes de la neurobiología contemporánea. Voy a dar ejemplos para mostrar algunos puntos básicos de interés filosófico sobre los avances científicos en esta área. No pretendo tener experiencia especial en este campo puesto que no soy un neurobiólogo; sólo soy un consumidor de información y de teorías científicas. Lo que es obvio de acuerdo con estudios experimentales, es que cada neurona y sus complejas interrelaciones con sus 10 vecinos en la corteza del cerebro humano, son entendidas por los neurocientíficos de hoy como una estructura puramente mecánica y funcional y, en muchos casos, una estructura computacional que hace posible el pensamiento humano, si es que de hecho estas operaciones no son simplemente idénticas con las concepciones más románticas de la mente o del alma.

Sin embargo, si nos volvemos a la ciencia para obtener tales respuestas y aceptamos que sus métodos ofrecen la mejor y más fiable aproximación a la verdad en explicación y predicción sobre el mundo de la experiencia, ¿cómo podríamos entonces no considerar el *consuelo* de la fe religiosa sobre la persistencia del alma después de la muerte en una resurrección, reencarnación, transmigración, u otra existencia futura más etérea, como nada más que *buenos deseos* racionalmente injustificables? ¿Cuál es realmente la diferencia entre la fe y los buenos deseos, particularmente cuando atañe a la inmortalidad del alma?

Por otra parte, si limitamos nuestro estudio de la mente a los descubrimientos de la ciencia experimental incluyendo la neurobiología y las ciencias cognitivas y comportamentales, así como las ciencias de la información incluyendo la inteligencia artificial, a las que por sencillez me referiré simplemente como las *ciencias psicológicas puras* (no porque sean particularmente difíciles de aprender o practicar, sino porque dependen exclusivamente de datos observacionales y experimentales que pueden ser repetidos y verificados públicamente por una tercera persona, al contrario de la introspección personal o

fenomenología), entonces nos encontramos rechazando numerosos hechos obvios de nuestra propia experiencia del pensamiento. Aquí yo tengo en mente dos aspectos conexos de cada idea: el *qualia* o *contenido interno* del pensamiento como nosotros lo experimentamos, los *colores y sabores* de nuestras experiencias por así decirlo; y la *intencionalidad*, aquello a lo que se *refieren* los pensamientos o su orientación objetual. El *qualia* o contenido del pensamiento se describe a veces como *A qué se parece* ver rojo, sentir dolor, disfrutar de una obra de arte o esperar el regreso de un amante que ha estado lejos. La *intencionalidad* del pensamiento se refiere a lo que vemos o su *orientación objetual*. Los pensamientos versan acerca de algo. Si yo veo, veo algo; si siento, siento algo; si creo, creo algo; si temo, temo algo, incluso aunque yo no siempre pueda decir qué veo, siento, creo o temo.

Ahora propongo, y lo he argumentado largamente en otras partes, que las ciencias psicológicas puras, desde el punto de vista metodológico de la tercera persona, son inherentemente incapaces de reconocer o admitir el *qualia* y la intencionalidad en sus explicaciones<sup>4</sup>. No quiero decir que jamás ningún científico los ha reconocido, pero insisto en que si ellos lo hacen, entonces traspasan los propios límites de las ciencias psicológicas puras para aventurarse en la fenomenología. Esta es una limitación conceptual inevitable, y no tiene nada que ver con el estado actual de la ciencia, la instrumentación o la tecnología disponible. La neurobiología *nunca* podrá dar una explicación reductiva satisfactoria del *qualia* o intencionalidad del pensamiento. Cuando hayamos examinado y catalogado los trabajos de toda neurona en el cerebro y en el sistema nervioso, proyectado espacialmente su funcionamiento como una red compleja de nodos conexionistas y de lugares de excitación electro-química, aún así no sabremos *a qué se parece* estar en un estado psicológico determinado, *a menos que* hayamos experimentado ese estado nosotros mismos en la privacidad personal de nuestras vidas mentales; ningún estudio neurobiológico del cerebro y de la actividad del sistema nervioso será capaz de

4 Dale Jacquette, *Philosophy of Mind* (Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1994).

deducir *a qué* se refiere un pensamiento. El estado de referencia del pensamiento no es algo discernible en las estructuras y funcionamiento de la neurobiología, y es además irreducible para cualquier grandiosa teoría causal de significado, referencia o intención. Esto es cierto entre otras razones porque somos capaces de imaginar objetos tanto existentes como no existentes con los cuales nuestros pensamientos no pueden *necesariamente* interactuar causalmente.

Aquí se nos plantea el conflicto esencial entre ciencia y religión. La ciencia en la forma de la neurobiología y de otras ciencias psicológicas puras deja sin explicar lo que discutiblemente son las características más importantes del pensamiento y por lo tanto de la mente; es decir, su *qualia* o contenido interno y su intencionalidad, su referente u orientación objetual. La religión, por otra parte, mientras reconoce la dignidad de la mente, su distinción entre lo que es puramente material o mecánico y la posibilidad de una responsabilidad moral que ésta confiere a los seres humanos, no tiene una justificación científica de sus dogmas. La religión, al resaltar la inmortalidad del alma, en contraste con las conclusiones de la ciencia, parece que sólo tiene buenas intenciones, aún cuando dicha inmortalidad sea sostenida por la revelación en un texto sagrado. Esto, yo sugiero, es un auténtico callejón intelectual sin salida. La ciencia no va a admitir dentro de sus explicaciones el reconocimiento que hace la religión de la dignidad de la mente y su confianza en la inmortalidad del alma; mientras que la religión nunca se va a sentir satisfecha con que la verdad completa acerca del alma pueda ser descubierta exclusivamente por las ciencias psicológicas puras en su estudio del animal humano.

Como ya lo he indicado, voy a proponer un *tercer* enfoque bastante diferente y distintivamente filosófico sobre la naturaleza del alma y su mortalidad esencial o mortalidad potencial. Avanzaré hasta donde creo que está la solución más defendible del problema cuerpo-mente y la base para creer o dudar de la inmortalidad del alma. Las respuestas que voy a analizar son muy diferentes a aquellas ofrecidas por la ciencia o la religión, en el sentido de que van más allá de la

implicaciones pero son, sin embargo, lógicamente compatibles con cualquiera y con todos los descubrimientos científicos de la neurobiología y las otras ciencias psicológicas puras. Mi propósito no obstante, si es correcto, es contrario a las limitaciones de la ciencia, y va más allá para reforzar lo que yo seguiré llamando la dignidad metafísica y moral de la mente, como la defienden muchas religiones tradicionales. Le daré un punto a la religión sin quitárselo a la ciencia. Sin embargo, la explicación que quiero bosquejar, contradice de plano la probabilidad y con esto cualquier confianza justificada en la inmortalidad del alma. La idea que yo acepto es lógicamente incompatible con que el alma sobreviva a la muerte o a una malfunción neurobiológica severa del cerebro humano y del sistema nervioso. Un tanto para la ciencia contra la desapoyada fe o las buenas intenciones de la religión. Además, de nuevo *si* estoy en la senda adecuada, le anotaré dos puntos a la filosofía frente a las limitaciones explicativas tanto del método científico como de la doctrina religiosa. Mi visión en resumidas cuentas es que somos animales con mentes, que las mentes son metafísica y moralmente más complejas de lo que las ciencias psicológicas puras pueden comprender o explicar científicamente y, que cuando estamos muertos, hemos muerto. Esta posición tiene numerosas implicaciones de tal forma que no las discutiré en detalle. Pero ésta define para mí lo que yo considero que es mi orientación filosófica más básica, el punto desde el cual yo trato de entender los problemas filosóficos tradicionales de la naturaleza de la humanidad en relación con el mundo fenoménico, el libre albedrío y la responsabilidad de acción, el significado de la vida, los requisitos de la conducta moral y la gran cantidad de asuntos relacionados con el lugar de la mente en el mundo físico por el que tanto se preocupan los filósofos.

Para explicar mi filosofía de la mente, empezaré describiendo una teoría históricamente importante pero actualmente insatisfactoria. Esta es el dualismo cartesiano del filósofo del siglo XVII René Descartes. El dualismo cartesiano es la contrapartida filosófica de las enseñanzas religiosas tradicionales acerca del alma incluyendo su distinción esencial entre el cuerpo y su inmortalidad. Descartes en sus *Méditations touchant la première philosophie* (1641) ofrece dos pruebas diferentes para la distin-

ción entre la mente y el cuerpo. En ambos casos, él trata de identificar una propiedad que la mente tiene pero el cuerpo no. En la Meditación II Descartes argumenta que la mente es *mejor cognoscible* que el cuerpo, o que la mente tiene la propiedad de ser tal que su existencia no puede ser dudada, ya que si se duda entonces debe de existir (de ahí la famosa frase tomada de San Agustín, *Cogito ergo sum*). El cuerpo por el contrario, dice Descartes, conocido solamente a través de la sensación, es tal que se *puede* dudar de su existencia, ya que en todas nuestras experiencias de los sentidos podríamos ser engañados por la malicia epistémica de un demonio o de un espíritu maligno<sup>5</sup>.

Este es un *malísimo* argumento, ya que trata de establecer una distinción entre el cuerpo y la mente basándose en lo que a veces se llama la falacia intensional. Si la forma del argumento de Descartes en su Meditación II fuera correcta, del mismo modo sería posible probar que Mark Twain no es idéntico a Samuel Clemens, suponiendo que alguien crea que Mark Twain escribió 'La Vida en el Mississippi' pero duda de que Samuel Clemens escribió 'La Vida en el Mississippi'. La prueba de Descartes en la Meditación VI es bastante diferente al evitar este error y promete establecer la inmortalidad del alma. Aquí Descartes defiende que la mente, a diferencia del cuerpo, no es divisible en partes similares más pequeñas. Por lo tanto, como la mente no puede descomponerse en otras partes que también sean mentes en la forma en que el cuerpo como una cosa esencialmente extendida puede dividirse en diferentes partes, la mente no puede destruirse, pero debe de existir inmortalmente. Aunque este argumento es mejor, también sufre de serios defectos. Descartes expone un *dualismo* de mente-cuerpo por medio del cual el cuerpo es una sustancia física en espacio y tiempo, mientras que la mente es una sustancia espiritual no-física que existe en el tiempo pero sin extensión espacial. Aquí es precisamente donde radica

5 René Descartes, *Méditations touchant la première philosophie dans lesquelles l'existence de dieu et la distinction réelle entre l'ame et le corps de l'homme sont démontrées, Oeuvres philosophiques de Descartes* (Paris: Éditions Garnier Frères, 1973) Tome II (1638-1642), VI.

el problema del dualismo de la sustancia de Descartes. Descartes quiere explicar algunos fenómenos psicológicos en términos de una *interacción causal* entre *mente-cuerpo*. La mente experimenta una sensación cuando el cuerpo se ve afectado y cuando la mente decide actuar, controla el comportamiento corporal a través de conexiones nerviosas y musculares. Descartes plantea la hipótesis escandalosa de que es en la *glándula pineal* donde ocurre la interacción causal entre el cuerpo material y la mente inmaterial. Pero con ello no disipa las dudas metafísicas acerca de cómo puede ser inteligible que algo espacial interactúe causalmente con algo que no tiene localización espacial definida. ¿Cómo la mente, el espíritu o el alma que son inmateriales, pueden ejercer una fuerza en la glándula pineal? Para muchos, este problema de la interacción causal invalida el dualismo de la sustancia cartesiano<sup>6</sup>.

Por otra parte, ya hemos visto las diferencias culturales y limitaciones que conlleva el *reductivismo* en la filosofía de la mente. El *reductivismo* quiere dar una explicación convincente de las referencias a propiedades o estados mentales como distintos de los físicos. Adopta muchas formas incluyendo el conductismo, materialismo, funcionalismo, computacionalismo y la inteligencia artificial mentalista. Estos reductivismos son prolongaciones filosóficas de determinados enfoques científicos psicológicos puros en el estudio de la mente. Todos ellos comparten la misma falla básica de no tomar en consideración el *qualia* y la intencionalidad del pensamieto. El mostrar por qué esto es así es una larga historia y una batalla aún en curso; pero en general, podemos decir que cuando el reductivismo intenta dar cuenta del *qualia* o la intencionalidad del pensamiento, sus explicaciones o bien son incompletas o sólo logran su objetivo introduciendo el *qualia* y los conceptos intencionales disfrazadamente. Podemos convencernos de esto examinando las teorías reductivas más fuerte y más completamente desarrolladas dentro de cada tipo, y poniendo de relieve ya sea la debilidad de sus

<sup>6</sup> Descartes, *Les Passions de L'Ame, Oeuvres philosophiques de Descartes, Tome III* (1643-1650), I §§31-35.

explicaciones o la forma en que introducen por la puerta trasera el qualia y los conceptos intencionales para hacer que dichas explicaciones funcionen.

Si el dualismo de la sustancia cartesiano y el reduccionismo científico psicológico puro no dan cuenta adecuada del qualia y la intencionalidad del pensamiento y por ello no ofrecen una explicación satisfactoria del concepto de la mente, ¿qué otra alternativa puede existir? A continuación voy a bosquejar lo esencial de lo que considero la mejor teoría de la mente, completamente compatible con los hallazgos de las ciencias psicológicas puras, pero que rinde justicia a nuestra experiencia personal del qualia y la intencionalidad del pensamiento y con ello, a la dignidad moral y metafísica de la mente.

La postura que me parece más acorde con los datos de la fenomenología del pensamiento es una versión particular del *dualismo de la propiedad* (opuesta al dualismo de la sustancia cartesiano). El *dualismo de la propiedad* considera que sólo hay una categoría de sustancia física o material, pero que la materia subyacente — la biología del animal humano inteligente, el cerebro y el sistema nervioso en funcionamiento — tiene propiedades reducibles e irreducibles a lo comportamental-material-funcional. Las propiedades reducibles son las que estudian las ciencias psicológicas puras. Todos los descubrimientos importantes de estas ciencias rigurosas ayudan a dibujar un cuadro más completo del lado físico o material de la mente, pero no agotan las propiedades de ésta. Hay también propiedades que no se pueden reducir a lo comportamental-material-funcional y que son invisibles para las ciencias psicológicas puras como la neurobiología, ya que sólo pueden conocerse desde el punto de vista empírico, pero metodológicamente extra-científico, de la introspección personal o fenomenología. Estas propiedades se refieren a la intencionalidad del pensamiento, así que la versión particular de este dualismo de la propiedad que defiendo es un tipo de *dualismo de la propiedad intencionalista*. Por último, y más concretamente, me interesan las consecuencias de un *dualismo de la propiedad intencionalista y evolucionista* que considera la intencionalidad como una pro-

piEDAD primitiva irreducible de ciertas especies animales en el contexto de la evolución biológica.

El dualismo de la propiedad no es una filosofía de la mente enteramente nueva. Hay indicios de esta teoría en Aristóteles, Spinoza, Thomas Reid y en pensadores contemporáneos como Donald Davison y Joseph Margolis y también me añadiría yo mismo a la lista con mi reciente libro *Philosophy of Mind* (1994). La ventaja del dualismo de la propiedad con respecto al reduccionismo es que reconoce la existencia y la importancia del qualia irreducible y de la intencionalidad, mientras que a diferencia del dualismo de la sustancia cartesiano, evita por completo el problema de la interacción causal que obstaculiza la teoría de Descartes.

De acuerdo con esta versión del dualismo de la propiedad, la intencionalidad del pensamiento le confiere a la mente su dignidad metafísica y moral. La mente no es un mero sistema puramente material o mecánico, sino algo completamente diferente y único en la historia del mundo. Es una entidad con dos caras o aspectos; uno físico o mecánico y otro irreduciblemente intencional. El hecho de que las propiedades intencionales de la mente no se puedan explicar puramente en términos de comportamiento-materia-función implica que el pensamiento, aunque sometido a consideraciones causales, no está por completo determinado causalmente y por lo tanto, es causalmente libre en un sentido contra-causal fuerte. La dignidad metafísica de la mente que resulta de su distinción de lo que es meramente físico o mecánico implica su dignidad moral, ya que conlleva la libertad contra-causal que constituye el ingrediente principal necesario de la responsabilidad moral para la acción. La acción es intencional; el agente pretende en primer lugar que una situación inexistente sea un objeto de pensamiento libremente elegido, y luego trata de que ocurra. Somos moralmente responsables de lo que hacemos porque somos libres de hacerlo en forma diferente; somos libres de hacerlo de otro modo porque nuestros pensamientos al elegir actuar y pretender alcanzar ciertos fines no están causalmente determinados; y nuestros pensamientos al

escoger actuar y pretender alcanzar dichos fines no están causalmente determinados porque nuestros pensamientos tienen propiedades intencionales que no pueden explicarse causalmente por completo en términos puramente comportamentales-materiales-funcionales o físico-mecánicos. La irreducible intencionalidad del pensamiento en nuestras decisiones e intenciones de actuar garantiza que las propias decisiones y las acciones que basamos en ellas sean acontecimientos libres causalmente indeterminados de los cuales ordinariamente somos moralmente responsables.

Con este planteamiento hemos recuperado una gran parte del concepto religioso tradicional del alma. Las religiones sostienen que el alma tiene libre albedrío y que su contenido es privado. Sólo Dios puede ver en los corazones de mujeres y hombres. Estos elementos importantes de la dignidad metafísica y moral de la mente o alma se derivan de la tesis de la primacía o irreducibilidad de lo intencional a lo comportamental-material-funcional, como subyace en la teoría del dualismo de la propiedad intencionalista y evolucionista. Esta conclusión está de acuerdo con la religión en contra del reduccionismo de la ciencia psicológica pura y de las teorías filosóficas que tratan de extender los principios de esas ciencias a la metafísica. Pero si, como creo, el dualismo de la propiedad es cierto, implica claramente que sin el funcionamiento biológico correcto subyacente al sujeto psicológico o, en otras palabras, con la muerte del animal humano, la mente o alma también se destruye. Si la mente es esa entidad dual, el cerebro y el sistema nervioso pensantes e intrínsecamente intencionales, entonces la mente o alma dejan de existir cuando el cerebro y el sistema nervioso se destruyen o sufren una lesión que impida su correcto funcionamiento. Esta conclusión del dualismo intencionalista y evolucionista de la propiedad coincide con la concepción neurobiológica del animal humano opuesta a la fe religiosa no científica o los sueños acerca de la posibilidad de un alma inmortal. La filosofía de la mente en forma de un dualismo intencionalista y evolucionista de la propiedad resuelve el problema mente-cuerpo y restablece la dignidad metafísica y moral de la mente de que da fe la creencia religiosa tradicional, pero al precio

de cualquier esperanza filosóficamente justificada de la inmortalidad del alma. Si el dualismo de la propiedad es correcto, sea cual sea nuestra opinión acerca de ello, es cierto que, como dice Shakespeare, *A nuestra corta vida la rodea un sueño (La Tempestad, 1611; Acto 4, Escena I, 1.148)*<sup>7</sup>.

DALE JACQUETTE

Universidad Estatal de Pennsylvania

<sup>7</sup> Quiero agradecer a la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid por invitarme a presentar esta conferencia. Me gustaría dar las gracias a la Comisión J. William Fulbright para el Intercambio Cultural, Educativo y Científico entre España y los Estados Unidos de América por financiar mi visita. Finalmente, extiendo un agradecimiento especial a Tereza Cavazos por su experta ayuda para la traducción al Español de este manuscrito en la edición final de la misma.