

CONSIDERACIONES FILOSÓFICAS SOBRE LA ONTOLOGÍA DE LA CONSCIENCIA Y LOS CONCEPTOS MENTALES: *UN SIGLO DE DEBATES*^a

Philosophical considerations on the ontology of consciousness and mental concepts: a century of debates

Artículo de reflexión derivado de investigación

DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.4326>

Recibido: marzo 9 de 2022. Aceptado: agosto 3 de 2022. Publicado: enero 16 de 2023

*Anyerson Stiths Gómez-Tabares**

Resumen

La discusión en filosofía de la mente del último siglo giró en torno a los dualismos y monismos ontológicos para explicar la consciencia y los conceptos mentales. Uno de los rasgos distintivos de la discusión fue la pregunta por la existencia de una brecha explicativa entre las categorías mentales y físicas, y el reto de explicar la relación causal entre estas. De ahí que el objetivo de este trabajo sea

^a Este artículo se deriva de los trabajos de investigación doctoral del autor, en Psicología (Universidad de San Buenaventura, Medellín) y en Filosofía (Universidad de Antioquia, Medellín), los cuales se centraron en el difícil problema de la consciencia. El autor recibió apoyo de la Universidad Católica Luis Amigó para el desarrollo de esta investigación.

* Doctorando en Filosofía en la Universidad de Antioquia. Magíster en Filosofía por la Universidad de Caldas. Docente e investigador del programa de Psicología de la Universidad Católica Luis Amigó, Manizales, Colombia. Integrante de los grupos de investigación Neurociencias Básicas y Aplicadas y Estudios de fenómenos psicosociales de la Universidad Católica Luis Amigó, Medellín, Colombia. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7389-3178>. Correo electrónico: anyserspn.gomezta@amigo.edu.co

analizar los problemas que no permitieron el avance en la reflexión filosófica sobre la ontología de la consciencia y los conceptos mentales. Para ello, primero, se introduce el problema difícil de la consciencia y las diversas acepciones sobre lo que significa ser consciente; segundo, se analiza críticamente algunas de las tendencias ontológicas dualistas y monistas más emblemáticas de la filosofía; tercero, se presentan varias de las inconsistencias de las teorías ontológicas tradicionales respecto a la comprensión de la consciencia y el lenguaje psicológico, y cuarto, se brindan argumentos a favor de la idea de que muchos de los problemas filosóficos sobre la consciencia y la relación entre la mente y el cuerpo son el resultado de un mal entendimiento de la naturaleza de los conceptos mentales. El artículo concluye que la negación de la experiencia consciente, el lenguaje mental y los dilemas categoriales de la tradición dualista cartesiana deben quedar en el pasado.

Palabras clave

Consciencia; Dualismo; Experiencia; Materialismo; Mente; Ontología; Subjetividad.

Abstract

The discussion in philosophy of mind of the last century revolved around ontological dualisms and monisms to explain consciousness and mental concepts. One of the distinctive features of the discussion was the question of the existence of an explanatory gap between mental and physical categories and the challenge of explaining the causal relationship between them. The objective of this work is to analyze the problems that did not allow the advance in the philosophical reflection on the ontology of consciousness and mental concepts. It introduces the difficult problem of consciousness and the various meanings of what it means to be conscious, then critically analyzes some of the most emblematic dualistic and monistic ontological tendencies in philosophy. Several of the inconsistencies of traditional ontological theories regarding the understanding of consciousness and psychological language are presented. Arguments are given in favor of the idea that many philosophical problems about consciousness and the relationship between mind and body are the result of a misunderstanding of the nature of mental concepts. Thus, the denial of conscious experience, mental language and categorical dilemmas of the Cartesian dualistic tradition must remain in the past.

Keywords

Consciousness; Dualism; Experience; Materialism; Mind; Ontology; Subjectivity.

Introducción

En el campo de la filosofía de la mente se ha desarrollado un interés creciente por explicar la naturaleza de lo mental y el lenguaje psicológico, lo que ha permitido que se consoliden en el último siglo los problemas más difíciles en lo que respecta a la explicación científica y filosófica, entre ellos, el problema de la consciencia, la intencionalidad y la causalidad de lo mental, la psicología popular y la comprensión de las otras mentes (Antonelli, 2022; De Brigard & Sinnott-Armstrong, 2022; Gómez, 2022; León & Zahavi, 2022; Searle, 1983/1992). Estos problemas han tenido un amplio desarrollo filosófico con desacuerdos y controversias incesantes, lo que ha limitado la posibilidad de un avance real y consenso en la explicación filosófica (Dennett, 1996/2014).

Sin embargo, en la última mitad del siglo XX la neurociencia cognitiva se ha involucrado en dichos problemas, lo que ha llevado a la filosofía a explorar con mayor interés la evidencia empírica acerca de los correlatos neuronales y de conectividad funcional que se asocian a la consciencia (León & Zahavi, 2022; Zumalabe, 2015) y a adoptar una postura explicativa naturalista (Hacker, 2006) y materialista, lo que ha generado una discusión más nutrida de evidencia empírica en lo que se refiere a la comprensión materialista de lo mental. Este giro naturalista, respecto a la relevancia de los métodos de las neurociencias y la tendencia hacia una comprensión materialista del mundo, ha posicionado la idea general de que lo mental y los conceptos psicológicos, que se utilizan para entender el comportamiento humano, deben explicarse en asociación con el funcionamiento del cerebro, postura que revive el debate acerca de la reducibilidad de la experiencia consciente y los conceptos mentales a procesos o eventos materiales (cerebrales).

Según Strawson (2019), la difusión de un enfoque naturalista de la realidad generó confusiones sobre lo que significaba ser materialista, lo que condujo a algunos filósofos a lo absurdo, a saber, negar la experiencia consciente. Otros filósofos se tomaron en serio el reto de analizar la relación causal entre lo físico y lo mental desde un marco de comprensión cartesiano y llegaron a verdaderos callejones sin salida durante décadas. También se ha considerado que el

debate filosófico sobre la consciencia se ha desarrollado a partir de suposiciones materialistas que pueden ser incorrectas o incompletas (Wahbeh et al., 2022). Así, la consciencia se convirtió en un problema sobre el cual los filósofos de la mente se han ocupado desde hace decenios.

El nexa psicofísico ha generado gran perplejidad entre los filósofos, debido a la dificultad para establecer una explicación satisfactoria sobre cómo el cerebro causa la experiencia consciente o fenoménica. Esto remite a dos problemas esenciales: el de la naturaleza de lo mental y la experiencia consciente, y el del uso del lenguaje psicológico para explicar los hechos físicos. Diversos filósofos, entre ellos Searle (1984/1985, 1992/1996, 2004/2006), Dennett (1978, 1989/1998, 1992/1995, 2003, 2014), Quine (1960, 1975, 1998), Churchland (1981, 1988) y Tye (1995), cada uno con argumentos y teorías diferentes, han posicionado la tesis de que lo mental y los conceptos mentales deben explicarse en términos de su relación con la función cerebral, y el reto ha sido justamente establecer la relación causal entre lo físico y lo mental.

A pesar de que en la literatura se encuentran distintos tratamientos materialistas de lo mental: eliminativos, reductivos, instrumentales y no reductivos (Gómez et al., 2020), todos parten del supuesto de que es necesaria una comprensión general sobre el estatus ontológico que caracteriza los hechos mentales. Por consiguiente, en este trabajo me ocuparé de reconstruir algunos de los problemas que no permitieron el avance en la reflexión filosófica sobre la naturaleza de lo mental y el uso de los conceptos mentales. Para ello, se considerarán los debates filosóficos más fundamentales, los cuales se han cristalizado en distintos interrogantes: ¿Qué son los estados mentales y de qué depende su existencia? ¿Qué tipo de entidad (es) son los estados mentales? ¿Cuál es la naturaleza de los conceptos mentales? ¿Es la consciencia algo ontológicamente diferente al cerebro como consideran los dualistas? O acaso, ¿todo proceso mental es causado por un proceso cerebral? De ser así, ¿cómo es que se da esta relación causal entre lo que se puede considerar la experiencia consciente, subjetiva e individual y los procesos cerebrales a nivel funcional? ¿Cómo el cerebro puede causar experiencias conscientes? Estas

preguntas remiten al problema mente-cuerpo (cerebro) y a la manera como se entienden los conceptos mentales en relación con los hechos físicos, lo cual ha dado lugar a diversas propuestas filosóficas a lo largo de los años.

Los debates filosóficos que rodearon estas cuestiones se orientaron hacia el problema de la consciencia y la relación entre lo físico y lo mental, aspectos que implican el análisis sobre la naturaleza de la consciencia y los conceptos mentales que utilizamos para atribuir experiencias conscientes en sí mismos y los demás, cuestión muy controvertida que ha ocupado la reflexión filosófica por décadas. Ahora bien, en lugar de comprometerme a responder que existe algo tal que sea mental que posee una u otra propiedad para definir la experiencia consciente en mí y en otros agentes, me ocuparé de controvertir la manera sobre cómo se ha edificado el debate ontológico sobre la mente y el funcionamiento de los conceptos mentales.

El problema difícil de la consciencia

Para muchos filósofos, mencionar el problema de la consciencia implica diferenciar lo que Chalmers (1995, 1996) definió como los problemas fáciles y difíciles, pero ¿en qué consiste el problema difícil en contraposición a los problemas fáciles? Según el autor, los problemas fáciles son aquellos que tienen que ver con el análisis de los correlatos neurales asociados a procesos como la percepción, los sistemas sensoriales, la respuesta a estímulos externos, entre otros, siendo problemas que implican la exploración de los mecanismos funcionales del cerebro subyacentes a ciertas funciones psicológicas. Sin embargo, también menciona que hay un tipo de problema difícil, y que probablemente no tenga una solución definitiva en las próximas décadas de investigación. El problema difícil se puede expresar con la siguiente pregunta: ¿Cómo las actividades neurofisiológicas producen la experiencia consciente? (Chalmers, 1996). A este respecto, Searle (2010/2017) a modo de pregunta expresa algo similar para hablar del problema difícil: ¿Cómo los procesos neurobiológicos en el cerebro causan la consciencia?

Para Chalmers (1995), el problema difícil es explicar cómo la consciencia o la experiencia consciente surge o es causada por un sistema físico como lo es el cerebro:

The really hard problem of consciousness is the problem of experience ... It is undeniable that some organisms are subjects of experience. But the question of how it is that these systems are subjects of experience is perplexing. Why is it that when our cognitive systems engage in visual and auditory information-processing, we have visual or auditory experience: the quality of deep blue, the sensation of middle C? How can we explain why there is something it is like to entertain a mental image, or to experience an emotion? It is widely agreed that experience arises from a physical basis, but we have no good explanation of why and how it so arises. Why should physical processing give rise to a rich inner life at all? It seems objectively unreasonable that it should, and yet it does. (p. 201)

[El problema realmente difícil de la conciencia es el problema de la experiencia... Es innegable que algunos organismos son sujetos de experiencia. Pero la cuestión de cómo es que estos sistemas son sujetos de experiencia es desconcertante. ¿Por qué cuando nuestros sistemas cognitivos procesan información visual y auditiva tenemos experiencias visuales o auditivas: la calidad del azul profundo, la sensación del Do central? ¿Cómo podemos explicar por qué hay algo parecido a entretenernos con una imagen mental o experimentar una emoción? Está ampliamente aceptado que la experiencia surge de una base física, pero no tenemos una buena explicación de por qué y cómo surge así. ¿Por qué debería el procesamiento físico dar lugar a una vida interior tan rica? Parece objetivamente irrazonable que así sea y, sin embargo, es así.]¹

Para responder a estas preguntas difíciles, en la filosofía de la mente contemporánea se ha venido cultivando cada vez con mayor rigor una visión materialista del mundo y de todo lo que lo compone, lo cual ha generado un choque explicativo para dar cuenta del carácter subjetivo y fenoménico que caracteriza la consciencia (De Brigard, 2017; Lycan, 1996; McGinn, 2003; Searle, 2004/2006, 2010/2017; Wahbeh et al., 2022). El reto al cual se han expuesto filósofos y científicos es el de explicar cómo el cerebro, cuya naturaleza es física y objetiva, analizable por los métodos de las neurociencias, puede generar o causar experiencias subjetivas y privadas, cuyos rasgos fenoménicos son accesibles solo a partir de quien los experimenta (primera persona) o, en palabras de McGinn (2003), “¿cómo puede el agregado de millones de neuronas individualmente insensibles generar la experiencia subjetiva [consciencia]?” (p. 66).

¹ Esta y todas las traducciones que aparecen entre corchetes son proporcionadas por el autor de este artículo.

La brecha explicativa (en inglés: *explanatory gap*) entre las categorías mentales y físicas (Levine, 1983), y la dificultad para establecer un nexo psicofísico es evidente, lo cual ha llevado a ciertos filósofos a plantear teorías sobre la ontología de la consciencia, en busca de encuadrarla en un marco de comprensión materialista, científico, objetivo y de tercera persona². Sin embargo, explicar los rasgos fenoménicos de la consciencia, también llamados *qualia*, desde una perspectiva materialista, incluso de tipo no eliminativista, ha sido un reto difícil de llevar a cabo justamente porque las categorías mentales, en apariencia, poseen rasgos diferentes a los de las categorías físicas.

Los defensores del argumento de la subjetividad sostienen que no es posible reducir la experiencia consciente fenoménica al funcionamiento cerebral y neural (Jackson, 2003; Nagel, 2003). De este modo, las posiciones cercanas al anti-reduccionismo, como la teoría del doble aspecto y el dualismo de propiedades defienden la idea de que la consciencia fenoménica es ontológicamente irreductible a explicaciones neurológicas o neurofisiológicas (Chalmers, 1995, 2013; Nagel, 2003). Para Chalmers (2013), lo cerebral y lo mental tienen propiedades diferentes, por lo que los procesos neurales y de conectividad funcional son un correlato que ayuda a entender aspectos subjetivos de la experiencia, pero no son reductibles a estos ni tampoco los considera el sustrato causal de la experiencia consciente.

Lo que significa ser consciente y el problema de la consciencia

El problema de la consciencia en los términos planteados supone la necesidad de establecer ese nexo psicofísico entre el cerebro y la experiencia consciente, aceptando por lo menos para fines prácticos que la consciencia y la experiencia consciente son una y la misma cosa (De Brigard, 2017). En el campo de la filosofía de la mente, la consciencia es entendida como un proceso subjetivo accesible solo desde la perspectiva de la primera persona. Sin embargo, Kügler (2013) advierte que el término consciencia puede significar algo más

² Tercera persona en el sentido en que su estudio, análisis y explicación sea objeto del análisis científico y sus métodos, y no solo desde el punto de vista subjetivo, fenoménico e introspectivo de la primera persona. Aquí se rescata la idea de una heterofenomenología como método propicio para estudiar la consciencia y las otras mentes (Dennett, 1992/1995).

que una actitud fenoménica, por ejemplo, un conjunto de procesos como la atención, la introspección, los estados de alerta y vigilia, la intencionalidad, la representación mental, entre otros, los cuales se han considerado formas de consciencia. De allí que, dependiendo del área de conocimiento, la consciencia puede significar cualquiera de estos términos.

Al respecto, Lycan (1996, como se citó en De Brigard, 2017) da cuenta de ocho significados del término consciencia, excluyendo los usos metafóricos del lenguaje psicológico:

- 1) Un organismo es consciente, si y sólo si, tiene la capacidad de percibir, pensar y sentir.
- 2) Un organismo es consciente y ejerce un control consciente sobre su cuerpo, si y sólo si, está despierto, tiene estados mentales y gobierna sus acciones.
- 3) El estado mental *p*, expresado como “*a* es consciente de *x*” es un estado mental consciente, si y sólo si, *p* es un estado intencional (está dirigido hacia un objeto).
- 4) Un estado o evento mental es consciente, si y sólo si, el sujeto advierte dicho evento.
- 5) Un estado o evento es consciente, si y sólo si, es reportable (i. e. uno es consciente de las cosas que puede reportar).
- 6) Un organismo es consciente de un evento o suceso mental, si y sólo si, tiene de él una consciencia introspectiva, una percepción del sentido interno.
- 7) La consciencia es una experiencia subjetiva, es decir, accesible únicamente desde una perspectiva de primera persona.
- 8) Se es autoconsciente, si y sólo si, uno se advierte como siendo distinto de los demás. (p. 20)

Las dos primeras definiciones implican un sentido holístico de lo mental, en la medida que requieren integrar procesos psicológicos como las percepciones, las sensaciones, los pensamientos, el control motor, fisiológico o conductual para definir la consciencia, pero también reflejan un significado orientado a una visión introspeccionista del término; es decir, la consciencia es tal solo si soy consciente de mis propias percepciones, sensaciones, pensamientos, deseos, intenciones y estados corpóreos, sin tener en cuenta el marco relacional que implica tener consciencia o ser consciente del entorno

que me rodea, incluyendo a otros seres provistos de vida mental, pero ¿cómo sé que soy consciente? De acuerdo con las dos primeras definiciones, la respuesta es porque percibo, pienso, siento y gobierno mis acciones.

Por otra parte, la tercera definición indica que un estado mental consciente es tal si está dirigido a un objeto, lo que evidencia un rasgo general de la experiencia consciente: su carácter intencional. Los fenómenos mentales, a diferencia de los fenómenos físicos, exhiben intencionalidad, aspecto que ha sido advertido por Brentano (1973). En este sentido, la consciencia se dirige al mundo y a sus objetos, pero también se dirige hacia sí misma, a saber, a las experiencias subjetivas y a sus contenidos representacionales (Antonelli, 2022).

Las definiciones cuarta y quinta, por su parte, parecen tener algo de engañosas: su carácter circular. De acuerdo con De Brigard (2017), “advertir” es un sinónimo de ‘ser consciente de’ y ‘reportable’, un efecto del hecho de que uno puede hablar sobre lo que advierte” (p. 21). Otra manera de entender este carácter circular es aceptando que para que un evento o estado mental sea consciente requiere de un proceso metacognitivo, es decir, ser consciente de que se es consciente de algo, a saber, de mis propios estados o eventos mentales, lo cual sigue siendo circular.

Por último, las definiciones sexta, séptima y octava muestran que la consciencia se define en términos de las cualidades fenomenológicas de la experiencia, las cuales poseen ese rasgo de privacidad ontológica y epistémica en tanto solo es cognoscible para la primera persona, pero no reflejan una comprensión del carácter intersubjetivo del término. En otras palabras, se apela a la introspección, al sentido interno y a la autoconsciencia como criterios que definen la consciencia y la vida mental en relación consigo mismo. Así, se trataría de un estado fenoménico privado y de primera persona.

De Brigard (2017) sostiene que estas definiciones tienen algo de problemático y cuestionable que no permite ubicar correctamente la manera como se debe entender la consciencia. También considera que el problema de la consciencia se define en parte en la penúltima definición, la cual asocia al siguiente

interrogante: “¿cómo podemos dar cuenta de experiencias subjetivas, de primera persona, cuando nuestra ciencia es objetiva, de tercera persona?” (p. 21). Ahora bien, ¿de qué manera el cerebro causa estados mentales? Se podría considerar que este tratamiento del problema filosófico es similar a la brecha explicativa planteada por Levine (1983), en la cual muestra la dificultad, por no decir imposibilidad, de una demostración satisfactoria para explicar cómo las funciones cerebrales se vinculan con la experiencia consciente. Esta brecha en la explicación filosófica es útil para formular un problema más esencial: la manera como se entienden y utilizan los conceptos mentales para dar cuenta del problema de la interacción entre lo físico (cerebro) y lo mental.

Así, una de las tantas maneras de entender el problema de la consciencia es mediante el análisis de los supuestos dentro de la cosmovisión materialista para abordar la naturaleza lógica de los conceptos mentales, aspecto que puede ayudar a dilucidar un posible error conceptual en la manera como se han entendido en la filosofía de la mente los hechos mentales en contraposición a los hechos físicos. Se considera que un mal entendimiento de la naturaleza lógica, epistemológica e incluso semántica de los conceptos mentales en lo que respecta a la consciencia lleva a generar problemas ontológicos y brechas epistemológicas innecesarias.

Razón por la cual, habrá que considerar otra manera de entender la ontología de lo mental en relación con los procesos físicos, a fin de superar los dualismos y monismos ontológicos que buscan dominar la supremacía de una categoría sobre la otra, para así plantear una visión alternativa a las tesis ontológicas dominantes en filosofía de la mente. Para hacer esto es necesario presentar la tesis a través de la cual se va a entender el problema ontológico, y a partir de allí reflexionar sobre los principales problemas que presentan las diferentes teorías tradicionales sobre lo mental.

El dualismo y los supuestos tradicionales sobre la ontología de lo mental

Los debates sobre la ontología de lo mental parten del supuesto que considera que, por un lado, están los hechos, los eventos, los procesos, las propiedades o los fenómenos mentales y, por el otro, de manera casi antagónica, los hechos físicos o las propiedades de la materia, supuesto que ha llevado a los filósofos de la mente a defender o rechazar el dualismo ontológico (Howard, 2020; Livingston, 2017). Así, el dualismo —sea de sustancias o propiedades, o el epifenomenalismo— ha estado presente en la discusión filosófica sobre la naturaleza de lo mental (García Carpintero, 2007; García-Suarez, 2007; Liz, 2007; Martínez, 1995), no obstante, se ha considerado poco promisorio para superar la brecha explicativa en la manera de entender los conceptos mentales en relación con los hechos físicos. Entonces, ¿cómo superar el dualismo ontológico sin caer en el idealismo, el eliminativismo o en la teoría de la identidad en el momento de explicar los conceptos mentales? Por lo pronto, se examinará los motivos por los cuales las opciones filosóficas disponibles del materialismo eliminativo, la teoría de la identidad o el idealismo no son promisorias para el examen ontológico de los conceptos mentales y el lenguaje con contenido psicológico.

El rechazo del dualismo y la búsqueda de una teoría materialista

Retomando la cita de Chalmers (1995), cuando indica que el problema difícil de la consciencia requiere explicar de *qué* manera y *cómo* la consciencia surge de una base física, se podría decir que esta manera de plantear el problema ya sugiere un tipo de dualismo, a saber, entre la consciencia y su base física, cualquiera que esta sea (de ahí que muchos filósofos hayan optado por defender o rechazar un dualismo ontológico). Con todo, no sería justo atribuirle a Chalmers (1995) el trasfondo dualista del problema mente-cuerpo, pues él se remonta a la filosofía cartesiana con su dualismo sustancialista e interaccionista (Descartes, 1647/2005), y al problema de la intencionalidad y el análisis de los conceptos mentales que propuso Brentano (1973). Como

se verá más adelante, las explicaciones ontológicas de la consciencia están constantemente teorizando en movimientos pendulares; por un lado, luchando contra el dualismo; por el otro, defendiendo posturas monistas de todo tipo.

De otra parte, también se podría afirmar que esta inclinación dualista en la formulación del problema mente-cuerpo está asociado con el término de causalidad psicofísica (León & Zahavi, 2022; Kügler, 2013), es decir, va del sistema físico al mental. Sin embargo, para evitar esta postura filosófica dualista se ha planteado reemplazar el término de causalidad por el de *relación* o *correlato*, tanto en el análisis filosófico como en la investigación empírica (Chalmers, 2013; Kriegel, 2020; Kügler, 2013; Metzinger, 2000). Así, el péndulo se movería hacia el materialismo como una opción más parsimoniosa que la del dualismo, sea de sustancias o propiedades, justamente porque no implica robustecer la ontología del mundo, y mucho menos defender esencias o propiedades inmatrimateriales.

Aquí se podría objetar que la causalidad supone un tipo de relación entre lo físico y lo mental, pero, desde un sentido ontológico, lógico, epistemológico y hasta estadístico, la relación se podría entender como una asociación vertical de identidad entre dos o más categorías, y la fuerza que ejercen las unas sobre las otras. Esta manera de comprender la noción de *relación* no requiere una concepción robusta de causalidad que implique la existencia de dos tipos de cosas: lo físico y lo mental. Visto de otro modo, ¿los estados cerebrales causan la consciencia? Esta pregunta del tipo *A* es causa de *B*, o lo que bien sería equivalente, *B* es causado por *A*, implica reconocer que ontológicamente tanto *A* como *B* son dos estados de cosas diferentes, y que independiente del rol que tiene *A* para causar *B*, habría que aceptar a regañadientes algún tipo de dualismo.

De acuerdo con Kügler (2013), la noción de *relación* no tendría este inconveniente en la formulación del problema, pues basta con establecer una relación de identidad del tipo *A* es igual a *B*, es decir, defender que los estados mentales son idénticos a los cerebrales. Se supone que tanto en el ámbito teórico como en el empírico esta manera de entender el problema de la consciencia requiere del estudio riguroso de los correlatos neurales de la experiencia

consciente, con la presunción de que la consciencia no es otra cosa que un conjunto de procesos y mecanismos sincrónicos de actividad neuronal (Baars et al., 2021; Llinás, 2001; Tononi et al., 2016).

Aquel supuesto materialista para estudiar la consciencia en términos de sus correlatos neurales tiene en neurociencias una base filosófica que fue bastante influyente en la mitad del siglo XX, especialmente en lo que respecta al concepto de identidad. Filósofos como Place (2002) y Smart (1959) consideraron que una teoría de la identidad era la mejor manera de superar el dualismo ontológico y la ruta más idónea para entender la consciencia. Ambos sostenían que cada tipo o clase de estado mental era idéntico a un tipo o clase de estado neurofisiológico. Así, Place (2002) y Smart (1965) tenían por finalidad plantear de manera empírica y contingente que los estados mentales eran idénticos a los estados del cerebro y a los del sistema nervioso central.

Se suponía que la identidad entre la mente y el cerebro era una identidad empírica, como se suponía de la identidad entre el relampagueo y las descargas eléctricas (Smart, 1965), o entre el agua y las moléculas de H₂O (Feigl, 1958; Shaffer, 1961), eran identidades empíricas y contingentes. Sucedió que resultó ser un descubrimiento científico que los fogonazos no eran sino corrientes de electrones y que el agua, en sus distintas formas, no era sino conjuntos de moléculas de H₂O. (Searle, 1992/1996, p. 50)

Para los teóricos de la identidad de tipos, así como el agua y el H₂O son diferentes maneras de entender y referenciar una misma entidad, los estados mentales, entre ellos el de la consciencia, debían ser traducidos en lenguaje neurofisiológico. En otras palabras, los estados de consciencia fenoménica son idénticos a sus correlatos neurales. También se han considerado otros tipos de identidad. La teoría de identidad de casos, de manera más particular, defiende que un evento mental es idéntico a un estado cerebral particular, lo que significa una relación de identidad débil.

Dicha postura filosófica fue muy influyente en la década de los cincuenta, sin embargo, ante la falta de evidencia empírica que demostrara que toda experiencia mental es idéntica al mismo tipo de estados neurales, y las críticas conceptuales a la idea de identidad de tipos y de casos, llevó a que la teoría perdiera adeptos y el funcionalismo sea la opción que cuente con mayor cre-

dibilidad en la actualidad (Gómez et al., 2020). El funcionalismo supone que la consciencia se define en términos de su rol funcional en distintos niveles de la actividad cerebral, y no se compromete necesariamente con los supuestos teóricos de la identidad o el dualismo (Block, 1980). Diversos filósofos, entre ellos Fodor (1974) y Block (1980), consideraron que no es posible tratar los estados cerebrales y los mentales como una relación de identidad, pues considerarlo así sería defender una postura chauvinista de lo mental, por lo que adoptaron una posición materialista funcionalista.

Aun así, a pesar de las críticas recibidas en las últimas décadas, la teoría de la identidad todavía goza de seguidores. Al respecto, Polák y Marvan (2018) consideran que el estudio de los correlatos neurales de la consciencia debe converger con la teoría filosófica de la identidad, de modo que el concepto de identidad psicofísica es una base mucho más firme que el concepto de causalidad para la investigación empírica sobre la consciencia, pues posibilita una relación vertical entre mente-cuerpo:

In short, it seems to us that identity has the most advantages as a vertical mind-body relation. Some authors go even further. Orly Shenker (unpublished) takes the radical stance that the only two genuine ontological relations that obtain in nature are those of identity and causation. This picture of things is quite simple. Since vertical mind-body relations cannot be causal (as per the argument in Section “Against Causal Accounts of NCCs”), they have to be the relations of identity (p. 11)

[En resumen, nos parece que la identidad tiene más ventajas como relación vertical mente-cuerpo. Algunos autores van incluso más lejos. Orly Shenker (inédito) adopta la postura radical de que las dos únicas relaciones ontológicas genuinas que se dan en la naturaleza son las de identidad y causalidad. Esta visión de las cosas es bastante simple. Puesto que las relaciones verticales mente-cuerpo no pueden ser causales (según el argumento de la sección “Contra los relatos causales de las NCC”), tienen que ser las relaciones de identidad.]

De acuerdo con lo anterior, hay dos tipos de correlatos neurales de la consciencia: los horizontales que son de causalidad, y los verticales que son de identidad. Para los autores solo son posibles las relaciones verticales entre los correlatos neurales y sus correspondientes estados de consciencia. Un problema de los hallazgos de la investigación empírica sobre la consciencia en neurociencia cognitiva es que no parece que se diera una distinción teórica entre las relaciones horizontales y las verticales, lo cual genera confusiones

en la interpretación de los datos (Polák & Marvan, 2018). Se espera que con este tratamiento conceptual del problema se evite el dualismo y se acepte la identidad psicofísica.

Defender la causalidad o la identidad como dos maneras en que son posibles las relaciones ontológicas cerebro-mente no es realmente el problema de fondo, pues en ambos casos la consciencia fenoménica parece que se sigue escapando a la explicación científica y filosófica, o, por lo menos, para ser más condescendientes, se ha considerado en la literatura filosófica que el dualismo y la teoría de la identidad no resultan ser explicaciones satisfactorias. El problema realmente reside en que las teorías ontológicas disponibles consideran que los conceptos psicológicos y el lenguaje mental, por ejemplo, las creencias, los deseos, la intencionalidad, las representaciones de estados mentales, entre otros, deben ser referenciales a estados de cosas físicas, por tanto, todo el lenguaje mental debe tener en todos los casos una referencialidad a cosas físicas, a saber, al funcionamiento cerebral. De allí que los defensores del materialismo eliminativista consideraran que el lenguaje mental debía ser eliminado (Churchland, 1981, 1988, 2007), dado que son términos no referenciales a procesos neurofisiológicos, lo cual resulta inviable en términos epistemológicos y pragmáticos. Sobre este punto se volverá más adelante.

Una forma más pragmática de evitar el dualismo, sin que se tenga que aceptar la identidad psicofísica, es rechazar una de las dos categorías. Así, si se rechaza la existencia de la consciencia, se acepta el monismo materialista-eliminativo; y si se defiende que lo único que existe es consciencia, se acepta el monismo idealista o, incluso, algún tipo de pansiquismo. Ambos tipos de monismo ontológico —tanto el materialista como el idealista— tienen muchas versiones, pero en esencia lo que dicen es que solo existe una de las dos categorías. Las versiones de estos monismos son muy variadas. En el materialismo, por ejemplo, se puede encontrar las versiones eliminativistas fuertes de los Churchland, donde se afirma que los términos mentales se deben eliminar a favor del lenguaje científico de las neurociencias, cuya implicación es la reduc-

ción epistémica de las categorías mentales a explicaciones exclusivamente neurofisiológicas, lo que significaría la eliminación del lenguaje psicológico y de la psicología popular.

El péndulo de las ontologías: *dualismo, idealismo y materialismo*

¿Acaso hay algo en común entre estas teorías tan diferentes entre sí, a saber, el dualismo, el idealismo y el materialismo? ¿Por qué parece que ninguna de estas teorías logra resolver satisfactoriamente el problema difícil de la consciencia, por mucho que lo intenten, introduciendo términos y recursos conceptuales recursivos y novedosos? ¿Por qué pareciera que no hay progreso en sus explicaciones? Con estas referencias en torno a la manera como están dadas ciertas clasificaciones de las teorías ontológicas respecto de la consciencia en la literatura filosófica, se quiere mostrar, en coherencia con Dennett (1996/2014), que no ha habido un real avance en lo que respecta a una explicación satisfactoria al problema difícil de la consciencia.

Con ciertas excepciones en el funcionalismo³, el dualismo, el materialismo o el idealismo tienen algo en común a pesar de sus diferencias: caen en un movimiento pendular infructífero en el que solo hay dos posibilidades. En un extremo del péndulo están los hechos físicos, y al otro, los hechos mentales. Al considerar la interacción de estos dos movimientos oscilatorios del péndulo se encuentra el dualismo. Cada extremo del péndulo exige que se acepte el materialismo-reductivo o el idealismo, o que se acepte el dualismo interaccionista, paralelista o epifenomenalista. Y es que, de cierta manera, por la forma como está planteado el problema filosófico es difícil no moverse bajo estos movimientos pendulares de la ontología misma de las categorías físicas y mentales justamente porque el problema versa sobre la relación entre ambas.

³ Las teorías funcionalistas como la de Dennett (1992/1995), y los modelos de representaciones neurofuncionalistas de bajo orden (las neurales) y de alto nivel (higher order thought-HOT), gozan de aceptación en la actualidad entre algunos filósofos y científicos porque implican una redefinición del problema en la medida que lo mental no se entiende como sustancia, estado u evento, como lo es para el dualismo o el materialismo reductivo, sino como un proceso funcional de diferentes niveles de complejidad integrado a sistemas y redes de procesamiento neural, lo cual supone la superación de las visiones locacionistas del cerebro.

De acuerdo con Dennett (1996/2014),

quienes están persuadidos de la futilidad de la filosofía se complacen en señalar que en la historia de esta disciplina no puede discernirse ningún progreso. No hay otra parte de la filosofía en que no resulte más fácil sostener esta crítica que en la filosofía de la mente, cuya historia, si se le observa a través de un lente gran angular, parece ser un infecundo péndulo que oscila desde el dualismo de Descartes al materialismo de Hobbes y al idealismo de Berkeley, para volver luego al dualismo, al idealismo y al materialismo, con unos pocos ajustes y cambios de terminología, que resultan ingeniosos, pero poco atendibles. (p. 21)

Para Dennett (1996/2014), el problema sobre la relación entre la mente y el cuerpo (cerebro) deviene del problema de la interacción planteado por Descartes. Si se toma en serio habría que aceptar la existencia de dos categorías distintas; por un lado, las mentes y los hechos mentales y; por el otro, los cuerpos y los hechos físicos. De allí el teórico tendría el reto de explicar cómo ambas categorías interactúan y de qué manera lo hacen. Si se acepta esta implicación y se defiende una posición interaccionista entre la mente y el cuerpo (cerebro) se estaría cayendo en un dualismo, y en todo lo que ello representa en la explicación filosófica y científica.

Para evitar este desenlace indeseable, habría que poner en movimiento el péndulo, el cual tiene diversas oscilaciones. Se puede negar que existen cuerpos y hechos físicos y defender el idealismo, o bien negar que existen la mente y los hechos mentales y acoger el conductismo lógico o metodológico, la identidad de tipos, el fisicalismo o el materialismo eliminativista. De esta manera, el movimiento del péndulo oscilaría siempre en estas dos direcciones opuestas. Otro movimiento podría ser el dualismo no interaccionista, como el epifenomenalismo o el paralelismo. Cualquiera que sea el caso —dualismo, idealismo, materialismo—, los intentos de los filósofos de la mente por encontrar una teoría satisfactoria de la consciencia y de los conceptos mentales han sido poco fructíferos justamente porque no logran apartarse de estos movimientos pendulares.

Por otro lado, en las últimas décadas se ha gestado en los terrenos de la ciencia, especialmente en la psicología, la biología, la etología comparada y las neurociencias cognitivas acercamientos considerables a las preguntas filosó-

ficas sobre la consciencia con posibilidades de tratamiento empírico. Se podría decir que estos campos especializados de las ciencias han buscado superar las brechas antiquísimas de las cuestiones metafísicas que rodean el análisis filosófico de las categorías mentales, a partir del estudio empírico de los procesos funcionales del cerebro. Esa visión científica del mundo y de la vida mental, en la cual solo a los hechos físicos se les puede atribuir una existencia verídica, ha llevado a filósofos a reconsiderar muchas de las cuestiones centrales de la filosofía de la mente a favor del materialismo, es decir, a reducir lo mental al funcionamiento neural del cerebro. Como lo expresa Dennett (1996/2014),

estos filósofos temieron que suponer la existencia de cosas mentales explícitamente no físicas —tales como pensamientos, mentes y sensaciones— comprometería de modo aún más serio la integridad y la universalidad del esquema científico vigente. Manteniendo su fe en el esquema vigente, decidieron identificar las cosas mentales con cosas físicas o “reducirlas” a ellas. (p. 23)

Una visión de tal tipo no supone una redefinición del problema, sino una asimetría del movimiento pendular a favor del materialismo fuerte, y por llamativo que parezca, implica la eliminación del lenguaje psicológico y la intencionalidad, lo cual deja un margen de acción muy pobre para la psicología y el análisis de los conceptos con contenido mental como, por ejemplo, la atribución de contenido psicológico, las otras mentes, las creencias, los deseos y todo tipo de experiencias fenoménicas, sin mencionar el error categorial que supone identificar las categorías mentales como categorías físicas, lo cual Ryle (1967) ya había advertido en *El concepto de lo mental*.

Esta manera de ver las teorías filosóficas como un péndulo y las múltiples transiciones que supone sus movimientos plantea una cuestión central: la tendencia a la repetición de los presupuestos cartesianos sobre la mente y el cuerpo como dos categorías disímiles. Algo que se podría interpretar como una repetición del problema en otras formas teóricas. Así, el problema filosófico de la relación mente-cuerpo en la explicación de la consciencia vuelve siempre a aparecer en la forma de una nueva pregunta, que en el fondo es el movimiento pendular a favor de una u otra teoría.

A continuación, la tabla 1 muestra cómo cada teoría filosófica plantea una alternativa resolutoria al problema, a la vez que genera nuevos interrogantes que ponen en movimiento el péndulo de las ontologías, y cómo los mismos problemas se repiten en nuevas preguntas.

Tabla 1. El movimiento pendular de las teorías filosóficas

Movimiento pendular	Teoría	“Solución”	Nuevo interrogante
Dualismo	Dualismo de sustancias	Interaccionismo o paralelismo	¿Cómo y de qué manera interactúan el alma y el cuerpo? ¿Por qué son paralelos?
	Dualismo de propiedades	Leyes fundamentales Superveniencia	¿Existen las leyes psicofísicas no reductivas? ¿De qué manera se da la superveniencia entre lo físico y lo mental?
Monismo materialista	Teoría de la identidad	Identidad psicofísica	¿Por qué parecen conscientemente algunos procesos materiales?
	Eliminativismo	Eliminación de la experiencia fenoménica y el lenguaje con contenido psicológico	¿Por qué tenemos la fuerte ilusión de experiencia?
Monismo idealista	Idealismo	La primacía de la mente sobre la materia	¿Cómo es posible la mente sin el cuerpo (cerebro)? ¿De qué manera existe la mente sin una base física (cerebro)?
	Pansiquismo	La consciencia está presente en el mundo natural.	¿Cómo la consciencia es omnipresente en el mundo natural?

Como se observa en esta tabla, cada nuevo interrogante que nace de las teorías filosóficas, para dar respuesta al problema difícil de la consciencia y la relación cerebro-mente, es una variación del mismo tipo de dificultades a las que se enfrenta la teoría. En el dualismo, por ejemplo, las preguntas subsecuentes continúan interrogando sobre la relación entre categorías físicas y mentales bajo otra capa de palabras. De igual manera, los nuevos problemas del materialismo y el idealismo presentan la misma dificultad para defender únicamente los hechos mentales o los hechos físicos. El trasfondo de estas aparentes soluciones al problema que aporta cada teoría filosófica es que no logran apartarse del péndulo y cualquier intento de solución parece ser una repetición de los viejos dualismos y monismos ontológicos con nuevos conceptos, preguntas, jergas especializadas y recursos argumentativos. Por estas razones, Dennett (1996/2014) considera que no ha habido un real progreso en la filosofía de la mente.

El problema de la referencialidad de los conceptos mentales

Hasta el momento se han abordado algunas cuestiones problemáticas sobre el problema mente-cuerpo (cerebro), en conexión con la explicación de la experiencia fenoménica. Se reflexionó sobre la polisemia del concepto de consciencia en el abordaje del problema filosófico y las dificultades del concepto de causalidad para superar el dualismo ontológico, además de la dificultad que tienen las teorías filosóficas disponibles para apartarse del péndulo, lo que lleva a la tendencia de repetir los mismos errores con preguntas nuevas. Ahora bien, ¿cómo apartarse del péndulo en el análisis de los conceptos mentales? ¿De qué manera se debe entender la mente y los hechos mentales sin caer en un dualismo, eliminativismo o idealismo? Al respecto, se considera que una concepción errada de lo mental tiene implicaciones ontológicas y epistemológicas, por tal motivo para alejarse del péndulo es necesario revisar la manera como se está entendiendo los hechos mentales y el lenguaje psicológico.

De manera general e intuitiva se ha considerado que para que un estado mental exista debe tener una referencia física. Esta concepción metafísica de considerar que la ontología de los hechos mentales debe coincidir con una visión fisicalista del mundo, a saber, con referencialidad a objetos físicos o a procesos localizables en un espacio físico, ha llevado a filósofos y científicos a buscar en el cerebro una explicación causal de la experiencia subjetiva. Así, las expresiones mentales con contenido intencional como creencias, deseos, intenciones, entre otros, deben ser descritas en términos funcionales a nivel cerebral.

En este sentido, el estudio de la consciencia ha encontrado asidero no solo en la reflexión conceptual propia de filósofos, sino también en el análisis experimental, con el uso de procedimientos avanzados de neuroimagenología, por parte de las neurociencias ¿Cuál es el problema de considerar que los hechos mentales tienen una referencialidad en los hechos físicos describibles funcionalmente en términos espaciales (o locacionismo cerebral)? Aparentemente para los teóricos de la identidad no habría problemas, dado que todos los

términos mentales, sean eventos, estados, propiedades o procesos deberían ser referenciales a procesos neurofisiológicos, y en caso tal de que no sean referenciales, como lo exige el materialismo reductivo, deberían eliminarse del discurso científico. Para Dennett (1996/2014), referencialidad se entiende de la siguiente manera:

Llamaré referenciales a los sustantivos o nominalizaciones que denotan, nombren, o refieran a cosas existentes (en el sentido fuerte desarrollado antes [designaciones a objetos físicos]), y no referenciales a los demás sustantivos o nominalizaciones, tales como “por bien”, “milla” y “voz” [es decir, que tales sustantivos no tienen una referencia clara con un objeto]. Las palabras y frases no referenciales son, pues, aquellas que dependen en alto grado de ciertos contextos restringidos; en particular, no pueden aparecer apropiadamente en contextos de identidad y, en forma concomitante, no tienen fuerza óptica o significación. (p. 32)

Encajar términos mentales como consciencia, mente, intencionalidad, creencias, entre otros, en explicaciones de términos físicos es una empresa que ha resultado poco promisoria en el ámbito filosófico, justamente porque se ha considerado como supuesto fundamental que la condición ontológica de los mismos debe tener una referencialidad, sea en términos de identidad o de causalidad espacial con una propiedad física localizable en el cerebro, para así supuestamente evitar el abultamiento ontológico.

De acuerdo con Dennett (1996/2014), los términos que designan vocabulario psicológico tienen una condición especial, y es que también pueden ser no referenciales, de tal modo que no requieren una condición de identidad con objetos físicos en todos y absolutamente todos los casos. Por ejemplo, expresiones como “José ha perdido algunos recuerdos de su niñez” o “José tiene un recuerdo muy vívido de su viaje a Europa”, que son expresiones gramaticalmente correctas y se consideran significativas, no implica necesariamente en el análisis ontológico de las expresiones mentales que el recuerdo perdido o vívido de José exista en un sentido referencial a un objeto describible espacialmente, pues de considerarse así en el análisis filosófico de los recuerdos supondría preguntas que apuntan a un problema ontológico recuerdo-memoria, lo cual resultaría absurdo, o en el mejor de los casos, innecesario.

¿Es el recuerdo de una experiencia personal (o ausencia de este) idéntico al funcionamiento (o ausencia de funcionamiento) de estructuras cerebrales (p. ej. hipocampo y corteza cerebral) de la memoria episódica? ¿Si uno de los rasgos distintivos del recuerdo biográfico es su carga subjetiva-emotiva e intencional, de qué manera puede ser idéntico a un proceso cerebral que se supone que es objetivo? ¿El recuerdo como proceso fenoménico y la memoria como proceso cerebral son ontológicamente distintos? Si no es posible identificar el recuerdo y su contenido fenoménico con el funcionamiento cerebral, entonces, o los recuerdos exhiben propiedades fenoménicas distintas a los objetos físicos, y es necesario aceptar el dualismo o el idealismo según sea el caso, o por el contrario se deben eliminar los conceptos mentales que designen vocablos como *recuerdos*, *vivencias*, *reminiscencias*, para explicar los procesos neurológicos de la memoria y acoger el materialismo eliminativo. Cualquiera que sea el caso, el problema de fondo no es la extravagancia de generar un dualismo recuerdo-memoria similar al problema mente-cuerpo, sino que el resultado lleva de nuevo al movimiento del péndulo, del cual es necesario alejarse. Al respecto, Dennett (1996/2014) en su ejemplo de las voces y expresiones tales como “oigo una voz”, “tiene voz de tenor”, “está usted forzando su voz” y “he perdido la voz” (p.27) en el análisis ontológico afirma que

una voz no es ni un órgano, ni una disposición, ni un proceso, ni un hecho, ni una capacidad, ni —como reza un diccionario— un “sonido emitido por la boca”. La palabra “voz”, como se descubre en su propio conjunto peculiar de contextos, no se adapta plenamente a la dicotomía físico-no físico que tanto perturba a los teóricos de la identidad, pero no por eso es una palabra vaga, ambigua o insatisfactoria. Este estado de cosas no debería llevar a nadie a convertirse en un dualista cartesiano respecto de las voces [o del recuerdo de acuerdo con el ejemplo de este texto]; tratemos de no inventar un problema garganta-voz que se agregue al problema mente-cuerpo. Tampoco debería nadie fijarse la tarea de ser un teórico de la identidad respecto de las voces. Ningún materialismo ni fisicalismo plausible lo exigiría. Bastaría con que todo lo que decimos sobre las voces pudiera parafrasearse, explicarse o, en todo caso, relacionarse con afirmaciones referentes a cosas exclusivamente físicas. Siempre que una explicación semejante no omita ninguna distinción ni fenómeno, el fisicalismo respecto de las voces puede preservarse, sin necesidad de identificar las voces con cosas físicas. (p. 28)

De acuerdo con lo anterior, una de las mayores dificultades que no permite un alejamiento de este péndulo sobre un aparente problema garganta-voz, en el análisis filosófico sobre la ontología de los hechos mentales y físicos, es considerar que todos y cada uno de los conceptos que designan lenguaje psicológico tienen referencia en objetos físicos. Dicho de otro modo, el problema es considerar que todos los eventos mentales deben ser referenciales a eventos físicos (cerebrales). Los contextos del lenguaje mental y de la psicología popular son más restringidos porque su significación depende de la estructura sociocultural e institucional y no implica un robustecimiento óntico de tales conceptos mentales.

Ahora bien, con lo expuesto no se está diciendo que los conceptos con contenido psicológico sean absolutamente no referenciales, por el contrario, que las descripciones que designan hechos mentales, por ejemplo, atribución de estados mentales como creencias, deseos e intenciones pueden ser tanto referenciales a procesos neurocognitivos describibles funcionalmente como no referenciales que dependen en alto grado de procesos socioculturales y lingüísticos situados y determinados, y que no implica atribuirles en estos casos una ontología no materialista, esto dependería del tipo de descripción que se realice respecto de los conceptos mentales y del nivel de abstracción de los enunciados psicológicos. Al respecto Dennett (1996/2014) dice lo siguiente:

Al tomar enunciados completos como unidades iniciales, evitamos adoptar el único supuesto que lleva irresistiblemente al péndulo de las anticuadas alternativas: el supuesto de que “mente”, “pensamiento”, “dolor”, son referenciales o, en otras palabras, el supuesto de que por un lado están las mentes y los hechos mentales y por el otro los cuerpos y los hechos físicos. (p. 36)

¿Una salida provisional al problema?

De considerarse correcto este análisis de los conceptos mentales y los enunciados psicológicos en contraste con una teoría de la naturaleza no referencial, se podría considerar que el valor de la psicología no se restringe solo a la búsqueda de los correlatos moleculares, neurales y anatómico-funcionales de los conceptos mentales y los procesos psicológicos como

la consciencia tal y como exigiría cualquier ciencia, sino que también, en los casos en que el nivel de abstracción del lenguaje psicológico sea tal que una teoría de la identidad resulte abstrusa e imposible, sería necesario realizar un examen de las condiciones de verdad o falsedad de dichos enunciados. Estas condiciones de verdad o falsedad no están desprovistas de contexto, por el contrario, como es usual en ciertas perspectivas psicológicas, el grado de significación del lenguaje psicológico y de la psicología popular depende de los anclajes socioculturales e institucionales en los que se fija y, por tanto, de la intersubjetividad entre los agentes, a los cuales se les atribuye vida mental. Así lo que diferencia ambas posibilidades reside en el tipo de descripción que se realice.

En este sentido, el problema de fondo reside en la necesidad de los filósofos de atribuir carga ontológica al conjunto de conceptos mentales que describen procesos psicológicos asociados a la experiencia consciente. Una solución provisional al movimiento pendular es suponer que los sucesos, procesos o eventos físicos (cerebrales) y mentales interactúan entre sí a nivel causal como diferentes tipos de descripción, sin que esto implique la necesidad de carga ontológica como se presupone en el dualismo ni mucho menos la formulación de leyes psicofísicas para los procesos mentales. Esta visión es compatible con el monismo anómalo de Davidson (1980), cuando considera que la consciencia tiene un sustrato físico, pero que no siempre es describible en el lenguaje neurofisiológico, pues las descripciones que usan términos psicológicos no se pueden reducir nomológicamente a los términos de las ciencias naturales.

Si bien los eventos que instancian una propiedad mental son idénticos a eventos que instancian una propiedad física, cuando esos eventos están descritos en términos mentales esos eventos no son susceptibles de ser subsumidos en un sistema cerrado de leyes deterministas. (Ordoñez, 2006, pp. 43-44)

En coherencia con Dennett (1996/2014) y Davidson (1980), una salida al movimiento pendular sería asumir la interacción entre las categorías físicas y mentales como dos tipos de descripción que no implican necesariamente carga ontológica. Así, al mismo tiempo, ciencias como la psicología pueden ser materialistas sin caer en los excesos del eliminativismo o en los problemas del dualismo.

De acuerdo con lo planteado, los procesos mentales pueden ser referenciales a procesos neurológicos en contextos experimentales y controlados, pero también pueden ser no referenciales en contextos más restringidos en los que las experiencias intersubjetivas dependen de la cultura y de ciertos usos del lenguaje. Cualquiera que sea el caso, la referencialidad o no referencialidad de lo mental con lo físico no parece depender de un movimiento pendular de ontologías, sino de tipos de descripción propias de ciencias como la psicología, la neuropsicología y las neurociencias en general.

En los contextos en los que la investigación empírica ha buscado establecer las bases neurobiológicas en términos de los correlatos evolutivos a nivel ontogenético de las disposiciones cognitivas de la experiencia subjetiva, la vida mental y las representaciones de estados mentales es necesario considerar que los hechos mentales sean referenciales con los hechos físicos, a saber, con los correlatos funcionales a nivel cerebral de los procesos cognitivos específicos vinculados a la consciencia y a las representaciones mentales. En este sentido, una teoría materialista-funcionalista de lo mental, o más bien neurofuncionalista, parece ser la mejor opción sobre una teoría de la identidad o la del eliminativismo.

Estudios sobre los procesos de simulación mental de alto orden como los de Currie (1995), Currie y Ravenscroft (2002) y Goldman (2006), en los que se busca determinar los mecanismos cognitivos de la visualización mental, la imaginación motriz y la imaginación de creencias⁴; y los de bajo orden, en los que se ubican los estudios en neuronas en espejo (Iacoboni, 2009; Iacoboni & Dapretto, 2006; Pineda et al., 2009; Isoda, 2016; Rizzolatti & Craighero, 2004) para explicar la mentalización, son algunos ejemplos de las posibilidades empíricas en ciencia cognitiva para considerar las representaciones mentales de manera referencial a hechos físicos.

En cuanto a la consciencia, varias teorías científicas han asumido una perspectiva materialista que busca caracterizar la consciencia como una propiedad emergente del funcionamiento del cerebro, sin un interés por el análisis ontológico de las categorías mentales. Aquellas, por el contrario, asumen que

⁴ Proceso cognitivo que genera imaginaciones similares a las creencias.

la vida mental se puede explicar en términos de descripciones funcionales de correlatos de actividad cerebral. Así, las teorías de orden superior (HOT), las teorías del espacio de trabajo global (GWT), la teoría de la información integrada (IIT) y las teorías de reingreso y procesamiento predictivo (Seth & Bayne, 2022) han asumido criterios referenciales, incluso de identidad, entre la consciencia y sus respectivos sistemas de procesamiento de información y mecanismos de conectividad y sincronización de la actividad neural.

A pesar de los esfuerzos de las neurociencias y de las diversas teorías que buscan explicar la naturaleza computacional o neural de la experiencia consciente asumiendo criterios referenciales, aún no son claros los mecanismos particulares de sincronía neural que subyacen a la consciencia subjetiva y la manera específica en que operan en el cerebro. Para Chalmers (2013), las teorías científicas que intentan mostrar cómo ocurre la sincronización de la actividad neural con la consciencia no logran explicar cómo emerge la experiencia subjetiva (consciencia subjetiva o *qualia*). Sin embargo, el autor acepta que la actividad neural es un componente básico de la subjetividad, cuyos mecanismos de sincronía aún son objetos de estudio y especulación teórica.

Por otro lado, como se mencionó en párrafos anteriores, en los contextos más restringidos en los que el lenguaje mental y la psicología popular dependen de criterios intersubjetivos anclados a usos culturales e institucionales, no es posible ni necesario aplicar criterios de referencialidad ontológica o algún principio de identidad psicofísica, pues cualquier intento de este tipo sería una empresa destinada al fracaso. Por lo tanto, cuando el teórico de la mente quiere estudiar las experiencias conscientes, las representaciones y los contenidos mentales de las personas respecto de sí mismos, los demás y el mundo, y busca en los usos sociales y culturales del lenguaje psicológico una respuesta que sea satisfactoria estaría recurriendo al método heterofenomenológico (Dennett, 1992/1995, 2003, 2005)⁵.

⁵ Daniel Dennett (1992/1995, 2003) acuñó el término de heterofenomenología para describir un tipo de enfoque o método investigativo afín al método científico con cierta inclinación antropológica para el estudio de la consciencia y de otros conceptos psicológicos. En suma, plantea un método fenomenológico de tercera persona como una alternativa más promisoría, neutral y confiable respecto de la fenomenología clásica, introspeccionista y de primera persona, de la cual Husserl es el principal representante.

Incluso si un teórico de la identidad de manera ociosa y caprichosa intentara tomar esa taxonomía fenoménica de las representaciones mentales de un agente racional, y asociara cada enunciado del lenguaje mentalista con un enunciado que catalogue lo más exhaustivamente posible todo el estado físico, en términos de identidad con procesos neurales-cerebrales, no estaría diciendo realmente nada del contenido fenoménico de las representaciones mentales. Aquí la tarea del teórico de la mente sería la de estudiar los criterios de verdad o falsedad de los enunciados de este vocabulario mental que designa una fenomenología de la consciencia y la intencionalidad, teniendo en cuenta los contextos socioculturales e institucionales.

Rechazar este punto respecto al carácter no referencial de la psicología popular sería perpetuar el dualismo ontológico heredado de Descartes y de las oscilaciones pendulares e implicaría plantear otros problemas filosóficos innecesarios derivados de los avances en neurociencia cognitiva, por ejemplo, la relación entre el funcionamiento de los mecanismos neurales espejo y la experiencia intersubjetiva de empatía e imitación social, o la relación entre las áreas cerebrales asociadas a la cognición social con la experiencia subjetiva de adscripción de creencias, emociones e intenciones en las interacciones sociales.

En este sentido, un posible problema ontológico de la experiencia empática o la comprensión de estados mentales resultaría extravagante en los términos en que se ha formulado el problema mente-cuerpo, incluso si se consideran como variaciones más especializadas al problema filosófico no generaría esa sensación de misterio e ininteligibilidad (Gómez et al., 2020), justamente porque no se le atribuye una carga ontológica diferente al tipo de descripciones propias de las neurociencias y la psicología cognitiva.

El hecho de que los conceptos mentales tengan características no referenciales no implica atribuirles una fuerza ontológica particularmente diferente a la de los hechos físicos, pues, como se explicó, dependen de contextos teóricos y socioculturales restringidos, en cuyos casos la identidad no es posible, lo cual converge con una teoría de la evolución memética de la cultura (Dennett,

2017)⁶. Por consiguiente, la consciencia fenoménica y la psicología popular son herencia tanto biológica como cultural (Dennett, 2017; Gómez, 2018), lo cual exige una perspectiva epistemológica mixta, que sea al mismo tiempo naturalista, para analizar teórica y empíricamente la experiencia consciente, a partir de los procesos de evolución biológica y cultural de los humanos.

Algunas ideas alternativas para el estudio de la experiencia subjetiva y el análisis de los conceptos mentales

Para Dennett (2017), la consciencia fenoménica en los términos mencionados se entiende como un sistema que ha evolucionado tanto memética como genéticamente, a través del tiempo y de las generaciones humanas. Razón por la cual, en los dominios de las neurociencias y de la psicología cognitiva-social y antropológica, debe existir un puente que posibilite un mayor entendimiento entre la interacción recíproca de los aspectos biológicos y socioculturales, en la comprensión de la naturaleza de lo mental y la experiencia consciente. Así como lo plantea Dennett (2017):

Por fin estamos listos para juntar todas las piezas y examinar la consciencia humana como un sistema de máquinas virtuales que han evolucionado, memética y genéticamente, para tener papeles muy especializados en el *nicho cognitivo* que nuestros ancestros han construido a lo largo de milenios. (p. 328)

En este sentido, la consciencia fenoménica es el resultado de mecanismos funcionales a nivel neural, de manera analógica a una interfaz computacional de estructuras de hardware (reglas lógicas) y software (función sintáctica) (Dennett, 2017; Nannini, 2018; Taylor, 2013), pero a su vez requieren de manera

⁶ Richard Dawkins (1976) propone una teoría de la evolución cultural en paralelo a la evolución genética, e introduce el concepto de memética, que hace referencia a las prácticas, creencias, valores, ideas y costumbres, y demás aspectos asociados que se transfieren de una generación a otra, sea por medio de la enseñanza, el modelamiento social o cualquier otro proceso de aprendizaje imitativo. Una teoría de la evolución memética busca explicar cómo los procesos socioculturales mediados por la intersubjetividad son susceptibles de ser replicados y transmitidos generacionalmente, de la misma manera que los genes —el ADN, por ejemplo, son entidades que se replican de generación en generación en los procesos evolutivos a nivel ontogenético y filogenético—. Así, el concepto de meme, en contraste con el de gen es un replicador que funciona como unidad cultural capaz de explicar la naturaleza fenoménica de las creencias mediante un proceso de evolución cultural y no solamente genético.

interdependiente de los complejos procesos culturales y relacionales, para que la comprensión de la vida mental se articule a sistemas cognitivos y de significación lingüística en contextos determinados.

Un abordaje mixto del problema difícil de la consciencia y el análisis de lo mental involucraría aspectos tanto neurobiológicos como psicológicos; meméticos como genéticos; referenciales como no referenciales, sin que esto implique caer en los excesos del eliminativismo, comprometerse con algún dualismo metafísico o en la necesidad de encontrar identidades psicofísicas en todos los casos. Además, tampoco supone complicaciones epistemológicas y metodológicas en torno a los límites de los marcos científicos materialistas, para abordar tales cuestiones tan intrincadas de los elementos no referenciales de los conceptos mentales, ya que, como lo propone Dennett (1992/1995), se puede recurrir al método heterofenomenológico, el cual es coherente con un marco de comprensión científica, sin caer en las perspectivas de la primera persona de la fenomenología clásica.

Consideraciones finales

Una vez que se toma distancia del péndulo de las ontologías, se puede apreciar que sus movimientos oscilatorios han llevado a los filósofos a lo absurdo: eliminar el lenguaje mental, negar que la consciencia es un fenómeno físico o bien negar la experiencia consciente. Para Strawson (2019), la negación de la experiencia consciente fue el mayor acto de ingenuidad y autoengaño en la tradición filosófica del último siglo.

Por otra parte, alejarse del péndulo legitima las múltiples aristas que tiene la psicología y la neurociencia cognitiva-social para abordar lo mental, sin tener que robustecer la ontología del mundo ni sacrificar la rigurosidad de una ciencia tan especial como lo es la psicología que, si bien tiene por objeto los conceptos mentales, al mismo tiempo es materialista. A todo esto, es necesario distinguir entre usos referenciales y no referenciales de los conceptos mentales, lo cual implica un alejamiento del problema *pendular*, que aquejó en

gran medida la discusión en filosofía de la mente. Esta visión es convergente hasta cierto punto con el monismo anómalo de Davidson (1980), cuando propone que la diferencia entre lo físico y lo mental se debe entender desde un punto de vista descriptivo lingüístico y epistemológico, mas no ontológico, para así evitar las visiones reduccionistas del conductismo lógico o los excesos del eliminativismo.

La idea de que el lenguaje mental es anómalo permite abordarlo sin necesidad de caer dentro de la estructura legaliforme de las ciencias naturales (Gómez et al., 2020). En consecuencia, hay que reconocer que la irreductibilidad de lo mental a lo físico no es el resultado de la existencia de una propiedad especial, desde el punto de vista ontológico que blinde lo mental contra la reducción, sino que, por el contrario, es el resultado de las propiedades lógicas y pragmáticas del lenguaje mentalista (Gómez et al., 2020). Así, todo intento de reduccionismo extremo o eliminativismo de los conceptos mentales, la intencionalidad, la psicología popular y la consciencia fenoménica está condenado al fracaso al pensar que estas categorías tienen en todos los casos condiciones de existencia equiparables a las categorías físicas y al lenguaje fisicalista de las ciencias naturales.

Se debe reconocer que el análisis y tratamiento de los conceptos mentales no se agota ni se soluciona desde las oscilaciones pendulares del dualismo o el eliminativismo, ya que lo mental y el conjunto de enunciados utilizados para explicar su funcionamiento dependen en gran medida de la realidad institucional y las normas sociales y culturales que configuran la psicología popular (Searle, 1995/1997, 2010/2017), y, al mismo tiempo, de la evolución humana en lo que respecta al funcionamiento de las facultades cognitivas más complejas. En este sentido, “la lógica interna del funcionamiento del lenguaje mental utiliza criterios de existencia diferentes a los del lenguaje físico” (Gómez et al., 2020, p. 340), razón por la cual no puede tener una naturaleza nomológica equiparable al conjunto de eventos o procesos físicos.

El error de las teorías ontológicas es intentar caracterizar los conceptos mentales solo desde una sola perspectiva del movimiento pendular. Así, la negación de la experiencia consciente, el lenguaje mental y los dilemas categoriales de tradición cartesiana deben quedar en el pasado. Si bien lo planteado no brinda una explicación satisfactoria de cómo el cerebro produce la experiencia subjetiva, en parte porque no era ese el objetivo, sí ofrece una ruta filosófica para abordar las categorías mentales y el problema difícil de la consciencia, sin caer en los extremos del péndulo de las ontologías o tener que negar la experiencia subjetiva.

Finalmente, dado el tratamiento filosófico y la línea argumentativa establecida a lo largo de este trabajo, se podría decir que muchos de los problemas filosóficos respecto a la experiencia subjetiva y la relación entre el cerebro y la mente son el resultado de un mal entendimiento de la naturaleza de los conceptos mentales, lo cual ha llevado a muchos filósofos por caminos oscuros, en el intento de abordar el problema difícil de la consciencia. Quizá el conocimiento limitado que tenemos sobre el funcionamiento del cerebro ha generado cierta perplejidad acerca de lo mental y de cómo se produce la experiencia subjetiva. La falta de demostración empírica es justamente lo que ha generado muchas de las suposiciones que hoy se discuten en la literatura filosófica y científica, hasta otorgarle el estatus que hoy tiene el denominado problema difícil de la consciencia, el cual está lejos de tener una solución definitiva.

Conflicto de interés

El autor declara la inexistencia de conflicto de interés con institución o asociación comercial de cualquier índole. Asimismo, la Universidad Católica Luis Amigó no se hace responsable por el manejo de los derechos de autor que los autores hagan en sus artículos, por tanto, la veracidad y completitud de las citas y referencias son responsabilidad de los autores.

Referencias

- Antonelli, M. (2022). Consciousness and intentionality in Franz Brentano [Consciencia e intencionalidad en Franz Brentano]. *Acta Analytica*, 37(3), 301-322. <https://doi.org/10.1007/s12136-021-00480-2>
- Baars, B. J., Geld, N., & Kozma, R. (2021). Global workspace theory (GWT) and prefrontal cortex: Recent developments [Teoría del espacio de trabajo global (GWT) y corteza prefrontal: Avances recientes]. *Frontiers in Psychology*, 12. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2021.749868>
- Block, N. (1980). Troubles with Functionalism [Problemas con el funcionalismo]. En N. Block (Ed.), *Readings in the Philosophy of Psychology* [Lecturas de Filosofía de la Psicología] (pp. 268-305). Harvard University Press.
- Brentano, F. (1973). *Psychologie vom empirischen Standpunkt* [La psicología desde el punto de vista empírico]. Erster Band: Felix Meiner Verlag Hamburg.
- Chalmers, D. (1995). Facing Up to the Problem of Consciousness [Afrontar el problema de la consciencia]. *Journal of Consciousness Studies*, 2(3), 200-219. <http://consc.net/papers/facing.pdf>
- Chalmers, D. (1996). *The Conscious Mind* [La mente consciente]. Oxford University Press.
- Chalmers, D. (2013). How can we construct a science of consciousness? [¿Cómo podemos construir una ciencia de la consciencia?]. *Annals of the New York Academy of Sciences*, 1303, 25-35. <https://doi.org/10.1111/nyas.12166>
- Churchland, P. (1981). Eliminative materialism and the propositional attitudes [El materialismo eliminativo y las actitudes proposicionales]. *The Journal of Philosophy*, 78(2), 67-90. <https://doi.org/10.2307/2025900>

- Churchland, P. (1988). *Matter and consciousness* [Materia y consciencia]. MIT press.
- Churchland, P. (2007). *Neurophilosophy at work* [Neurofilosofía en acción]. Cambridge University Press.
- Currie, G. (1995). Visual Imagery as the Simulation of Vision [La imáginería visual como simulación de la visión]. *Mind and Language*, 10(1-2), 25-44. <https://doi.org/10.1111/j.1468-0017.1995.tb00004.x>
- Currie, G., & Ravenscroft, I. (2002). *Recreative Minds: Imagination in Philosophy and Psychology* [Mentes Recreativas: La imaginación en la filosofía y la psicología]. Oxford University Press.
- Davidson, D. (1980). Mental Events [Eventos mentales]. En D. Davidson (Ed.), *Essays on Actions and Events* [Ensayos sobre acciones y acontecimientos] (pp. 207-227). Oxford University Press.
- Dawkins, R. (1976). *The Selfish Gene* [El gen egoísta]. Oxford University Press.
- De Brigard, F. (2017). El problema de la consciencia para la filosofía de la mente y de la psiquiatría. *Ideas y Valores*, 66(3), 15-45. <https://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v66n3Supl.65652>
- De Brigard, F., & Sinnott-Armstrong, W. (Eds.). (2022). *Neuroscience and Philosophy* [Neurociencia y filosofía]. MIT Press.
- Dennett, D. (1978). Skinner skinned [Skinner despellejado.]. En D. Dennett (Ed.), *Brainstorms: Philosophical Essays on Mind and Psychology* [Tormentas de ideas: Ensayos filosóficos sobre mente y psicología] (pp. 53-70). MIT Press.
- Dennett, D. (1995). *La consciencia explicada* (S. Balari, Trad.). Paidós. (Obra original publicada en 1992)
- Dennett, D. (1998). *La actitud intencional* (G. Ventureira, Trad.). Gedisa. (Obra original publicada en 1989)

- Dennett, D. (2003). Who's On First? Heterophenomenology Explained [¿Quién va primero? Explicación de la heterofenomenología]. *Journal of Consciousness Studies*, 10(9), 19-30.
- Dennett, D. (2005). *Sweet Dreams: Philosophical Obstacles to a Science of Consciousness* [Dulces sueños: Obstáculos filosóficos para una ciencia de la consciencia]. MIT Press.
- Dennett, D. (2014). *Contenido y consciencia* (J. Lebrón, Trad.). Gedisa. (Obra original publicada en 1996)
- Dennett, D. (2017). *De las bacterias a Bach. La evolución de la mente* (M. Figueras, Trad.). Pasado y Presente. (Obra original publicada en 2017)
- Descartes, R. (2005). *Las Meditaciones Metafísicas* (A. Zozaya, Trad.). Alianza. (Obra original publicada en 1647)
- Fodor, J. (1974). Special Sciences [Ciencias Especiales]. *Synthese*, 28(2), 77-115. <https://doi.org/10.1007/BF00485230>
- García Carpintero, M. (2007). El funcionalismo. En F. Broncano (Ed.), *La mente humana* (pp. 43-76). Trotta.
- García-Suarez, A. (2007). Qualia: Propiedades fenomenológicas. En F. Broncano (Ed.), *La Mente Humana* (pp.207-244). Trotta.
- Goldman, A. (2006). *Simulating Minds: The Philosophy, Psychology, and Neuroscience of Mindreading* [Simulando mentes: Filosofía, psicología y neurociencia de la lectura de mentes]. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/0195138929.001.0001>
- Gómez, A. S. (2018). De la cosmología peirceana a la evolución social. Reflexiones sobre el agapismo y los hábitos sociales en sentido evolutivo. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 39(118), 37-58. <https://doi.org/10.15332/4100>

- Gómez, A. S. (2022). ¿Es la Lectura de Mentes una Capacidad Unimodal? Una Revisión Crítica sobre la Discusión y Soporte Empírico de la Teoría-Teoría (Tt) y la Teoría de la Simulación (Ts). *Principia an international journal of epistemology*, 26(2), 319-346. <https://doi.org/10.5007/1808-1711.2022.e78054>
- Gómez, A. S., Ospina Carmona, J. F., & Micolta Henao, A. F. (2020). El problema ontológico mente-cuerpo: ¿irresoluble o mal entendido? *Perseitas*, 8, 370-397. <https://doi.org/10.21501/23461780.3672>
- Hacker, P. M. S. (2006). Passing by the Naturalistic Turn: On Quine's Cul-de-Sac [Pasando por el giro naturalista: Sobre el callejón sin salida de Quine]. *Philosophy*, 81(316), 231-253.
- Howard, R. (2020). Dualism [Dualismo]. En E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [Enciclopedia Stanford de Filosofía] (pp. 1-27). <https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/dualism/>
- Jacoboni, M. (2009). Imitation, Empathy, and Mirror Neurons [Imitación, empatía y neuronas espejo]. *Annual Review of Psychology*, 60(1), 653-670. <https://doi.org/10.1146/annurev.psych.60.110707.163604>
- Jacoboni, M., & Dapretto, M. (2006). The mirror neuron system and the consequences of its dysfunction [El sistema de neuronas espejo y las consecuencias de su disfunción]. *Nature Review Neuroscience*, 7, 942-951. <https://doi.org/10.1038/nrn2024>
- Isoda, M. (2016). Understanding intentional actions from observers' viewpoints: A social neuroscience perspective [Comprender las acciones intencionales desde el punto de vista de los observadores: Una perspectiva de neurociencia social]. *Neuroscience Research*, 112, 1-9. <https://doi.org/10.1016/j.neures.2016.06.008>
- Jackson, F. (2003). Qualia epifenoménicos. En M. Ezcurdia & O. Hansberg (Comps.), *La naturaleza de la experiencia* (pp. 95-118). Universidad Autónoma de México.

- Kriegel, U. (2020). Beyond the neural correlates of consciousness [Más allá de los correlatos neuronales de la consciencia]. En U. Kriegel (Ed.), *The Oxford handbook of the philosophy of consciousness [Manual Oxford de filosofía de la consciencia]* (pp 260–276). Oxford University Press <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780198749677.013.12>
- Kügler, P. (2013). The ever-shifting problem of consciousness [El siempre cambiante problema de la consciencia]. *Theory & Psychology*, 23(1), 46–59. <https://doi.org/10.1177/0959354312457112>
- León, F., & Zahavi, D. (2022). Consciousness, philosophy, and neuroscience [Consciencia, filosofía y neurociencia]. *Acta Neurochirurgica*, 1-7. <https://doi.org/10.1007/s00701-022-05179-w>
- Levine, J. (1983). Materialism and qualia: The explanatory gap [Materialismo y qualia: La brecha explicativa]. *Pacific Philosophical Quarterly*, 64(4), 354–361. <https://doi.org/10.1111/j.1468-0114.1983.tb00207.x>
- Livingston, P. M. (2017). Presentation and the Ontology of Consciousness [Presentación y ontología de la consciencia]. *Grazer philosophische studien*, 94, 301–331.
- Liz, M. (2007). Causalidad y contenido mental. En F. Broncano (Ed.), *La Mente Humana* (pp.353–383). Trotta.
- Llinás, R. (2001) *I of the Vortex. From Neurons to Self* [Yo del Vórtice. De las neuronas al yo]. MIT Press.
- Lycan, W. (1996). *Consciousness and Experience* [Consciencia y experiencia]. MIT Press.
- Martínez, P. (1995). *La nueva filosofía de la mente*. Gedisa.
- McGinn, C. (2003). ¿Podemos resolver el problema mente cuerpo?. En M. Ezcurdia & O. Hansberg (Comps.), *La naturaleza de la experiencia* (pp. 65–94). Universidad Autónoma de México.

- Metzinger, T. (2000). *Neural correlates of consciousness: empirical and conceptual questions* [Correlatos neurales de la consciencia: cuestiones empíricas y conceptuales]. MIT Press.
- Nagel, T. (2003). ¿Cómo es ser un murciélago?. En M. Ezcurdia & O. Hansberg (Comps.), *La naturaleza de la experiencia* (pp. 45-63). Universidad Autónoma de México.
- Nannini, S. (2018). The mind-body problem in the philosophy of mind and cognitive neuroscience: a physicalist naturalist solution [El problema mente-cuerpo en la filosofía de la mente y la neurociencia cognitiva: una solución naturalista fisicalista]. *Neurological Sciences*, 39(9), 1509-1517. <https://doi.org/10.1007/s10072-018-3455-6>
- Ordoñez, C. A. (2006). Monismo anómalo, intencionalidad, falacias mentales e inteligencia artificial. *Bajo Palabra. Revista de Filosofía*, (1), 38-54. <https://revistas.uam.es/bajopalabra/article/view/3663/3902>
- Pineda, J. A., Moore, R., Elfenbein, H., & Cox, R. (2009). Hierarchically Organized Mirroring Processes in Social Cognition: The Functional Neuroanatomy of Empathy [Procesos de reflejo jerárquicamente organizados en la cognición social: Neuroanatomía funcional de la empatía]. En J. A. Pineda (Ed.), *Mirror Neuron Systems. The Role of Mirroring Processes in Social Cognition* [Sistemas de neuronas espejo. El papel de los procesos de reflejo en la cognición social] (pp. 135-160). Humana Press. <https://doi.org/10.1007/978-1-59745-479-7>
- Place, U. T. (2002). Is Consciousness a Brain Process? [¿Es la consciencia un proceso cerebral?]. In D. Chalmers (Comp.), *Philosophy of mind: classical and contemporary readings* [Filosofía de la mente: lecturas clásicas y contemporáneas] (pp. 55-60). Oxford University Press.
- Polák, M., & Marvan, T. (2018). Neural Correlates of Consciousness Meet the Theory of Identity [Los correlatos neuronales de la consciencia se encuentran con la teoría de la identidad]. *Frontiers in Psychology*, 9, 1-13. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2018.01269>

- Quine, W. V. (1960). *Word and Object* [Palabra y objeto]. MIT Press.
- Quine, W. V. (1975). Mind and verbal dispositions [Mente y disposiciones verbales]. En S. Guttenplan (ed.), *Mind and language* [Mente y lenguaje] (pp.83-95). Oxford University Press.
- Quine, W. V. (1998). *Del estímulo a la ciencia*. Ariel.
- Rizzolatti, G., & Craighero, L. (2004). The mirror-neuron System [El sistema de neuronas espejo]. *Annual Review of Neuroscience*, 27, 169-192. <https://doi.org/10.1146/annurev.neuro.27.070203.144230>
- Ryle, G. (1967). *El concepto de lo mental* (E. Rabossi, Trad.). Paidós. (Obra original publicada en 1967)
- Searle, J. R. (1985). *Mentes, cerebros y ciencia* (L. Valdés, Trad.). Ediciones Cátedra. (Obra original publicada en 1984)
- Searle, J. R. (1992). *Intencionalidad. Un ensayo en filosofía de la mente* (E. Ujaldón, Trad.). Tecnos. (Obra original publicada en 1983)
- Searle, J. R. (1996). *El redescubrimiento de la mente* (L. Valdés, Trad.). Crítica. (Obra original publicada en 1992)
- Searle, J. R. (1997). *La Constitución de la realidad social* (A. Doménech, Trad.). Paidós. (Obra original publicada en 1995)
- Searle, J. R. (2006). *La mente. Una breve introducción* (H. Pons, Trad.). Norma. (Obra original publicada en 2004)
- Searle, J. R. (2017). *Creando el mundo social. La estructura de la civilización humana* (J. Bostelmann, Trad.). Paidós. (Obra original publicada en 2010)
- Seth, A. K., & Bayne, T. (2022). Theories of consciousness [Teorías de la consciencia]. *Nature Reviews. Neuroscience*, 23(7), 439-452. <https://doi.org/10.1038/s41583-022-00587-4>

- Smart, J. J. C. (1959). Sensations and Brain Processes [Sensaciones y procesos cerebrales]. *The Philosophical Review*, 68(2), 141-156. <https://doi.org/10.2307/2182164>
- Strawson, G. (2019). A hundred years of consciousness: “a long training in absurdity” [Cien años de consciencia: “un largo entrenamiento en el absurdo”]. *Estudios de Filosofía*, (59), 9-43. https://revistas.udea.edu.co/index.php/estudios_de_filosofia/article/view/333363/pdf
- Taylor, J. G. (2013). *Solving the Mind-Body Problem by the CODAM Neural Model of Consciousness?* [¿Resolver el problema mente-cuerpo mediante el modelo neuronal de consciencia CODAM?]. Springer.
- Tononi, G., Boly, M., Massimini, M., & Koch, C. (2016). Integrated information theory: from consciousness to its physical substrate [Teoría integrada de la información: de la consciencia a su sustrato físico]. *Nature Reviews. Neuroscience*, 17(7), 450-461. <https://doi.org/10.1038/nrn.2016.44>
- Tye, M. (1995). *Ten Problems of Consciousness* [Diez problemas de la consciencia]. MIT Press.
- Varela, F. J. (1996). Neurophenomenology: A Methodological Remedy for the Hard Problem [Neurofenomenología: Un remedio metodológico para el problema difícil]. *Journal of Consciousness Studies*, 4(4), 344-346.
- Zumalabe, J. M. (2015). El estudio neurológico de la consciencia: una valoración crítica. *Anales de Psicología / Annals of Psychology*, 32(1), 266-278. <https://doi.org/10.6018/analesps.32.1.184411>