



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA  
DE MÉXICO**

---

---

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

**MONISMO EN EL PROBLEMA MENTE-CUERPO:  
TEORÍA DEL DOBLE ASPECTO**

**TESIS**

PARA OBTENER EL GRADO DE  
**LICENCIADO EN FILOSOFÍA**

PRESENTA

**ERICK JAVIER LLAMAS GONZÁLEZ**

Asesora: Dra. Lourdes Valdivia



México D.F. Ciudad Universitaria, 2008



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

## Agradecimientos

Esta tesis no hubiese sido posible sin el apoyo y el trabajo de la Dra. Lourdes Valdivia, a quien agradezco enormemente su dedicación, paciencia y rigurosidad, así como el haberme entrenado y seguir entrenándome en el oficio argumentativo de la filosofía. A lo largo del trabajo, los comentarios y las revisiones de previos escritos fueron tanto amenas como esenciales para los argumentos aquí expuestos, le agradezco sinceramente las largas horas de agradable conversación en temas de filosofía, así como todo su apoyo y amistad.

Este trabajo tampoco hubiese sido posible sin el Lic. Ricardo Mena por haberse portado como un amigo y colega de trabajo en todas las discusiones y reuniones realizadas con el objetivo de hacer filosofía, así como a Teresa Verthein, a quien agradezco tanto su amistad como los agudos comentarios que siempre son bienvenidos por un estudiante de filosofía. De la misma manera agradezco a la Mtra. Viorica Ramírez por haber discutido estos temas en varias ocasiones, así como sus comentarios al trabajo aquí expuesto.

También siento una deuda con los miembros del seminario Metafísica del Significado, con quienes he disfrutado enormemente las distintas reuniones, exposiciones y discusiones que semanalmente realizamos. A todos ustedes, muchas gracias, es muy agradable tener amigos así.

Por otro lado, también quiero agradecer todo el apoyo que recibí por parte de mi familia, mi padre Xavier, mi madre Lilia, y mis dos hermanos, Edgar y Alan. Muchas gracias por todo lo que me han dado, este trabajo lo dedico a todos ustedes.

Muchas personas que no puedo nombrar aquí también fueron un gran apoyo para la realización de esta tesis, entre ellos, Canek, Diana, Fernando, Isaac, Sebastián, Laia, Alicia, Moisés, así como Felipe, Eliana, Humberto, Ernesto, Juan, Leonardo, Roberto y Guillermo. Una especial gratitud a Paola Ceresetti, a quien admiro y agradezco todo su apoyo en la finalización de este trabajo.

A todas las personas involucradas, sinceramente muchas gracias.

## Índice

Agradecimientos.....	4
Introducción.....	5
Capítulo 1: Una defensa de la mente.....	7
0. Introducción.....	7
I. Moraleja de una pseudoparadoja de la identidad.....	10
II. ¿Qué se siente ser un murciélago?.....	15
a. Objetividad científica.....	16
b. Experiencias Subjetivas.....	18
c. El murciélago.....	21
d. La mente vs. FR.....	24
e. Moraleja.....	25
III. Monismo y explicación.....	26
Capítulo 2: Abriendo paso a la identidad.....	27
0. Introducción.....	27
I. El Argumento del Conocimiento (AC) y el Argumento del dualismo de propiedades (ADP).....	28
II. Argumento Dualista del Qualia (ADQ) .....	31
III. Modos de Presentación.....	33
IV. El dualismo insiste.....	35
a. Paderewsky.....	36
b. Objeción de la racionalidad de la creencia del sujeto.....	37
c. Objeción de mundos posibles. ....	38
V. El regreso del dualismo.....	39
VI. Dos argumentos más.....	41
a. Disponibilidad <i>a priori</i> .....	42
b. Argumento del regreso al infinito.....	46
VII. Conclusiones.....	49

Capítulo 3: Spinoza: monismo de doble aspecto.....	52
0. Introducción.....	52
I. Semblante de la Metafísica de Spinoza.....	56
II. Vacío Explicativo.....	58
a. Causalidad y Explicación.....	59
III. Tesis de la identidad.....	64
IV. Algunas ventajas de la identidad.....	68
Conclusiones: Spinoza y la solución al problema mente-cuerpo.....	72
Bibliografía.....	74

## Introducción

A través de la historia de la filosofía, una de las preguntas que jamás se ha ido y que más se ha pensado es lo que hoy llamamos el problema mente-cuerpo, la pregunta: ¿cuál es la relación?

¿Es la mente material? ¿Es algo ontológicamente distinto al cuerpo? ¿Hablamos de propiedades mentales emergentes a la materia? ¿Sobrevienen a nuestra neurofisiología? ¿La conciencia puede ser explicada meramente en términos físicos? ¿Hay una identidad entre la mente y el cuerpo?

Siendo este uno de los temas más discutidos, uno se imaginará la cantidad de posturas que se pueden tomar. Mi intención en este trabajo es mostrar que a pesar de varios argumentos expuestos, aún es posible suponer que la mente y el cuerpo son idénticos. Pero al decir esto, parece que no podemos escapar del territorio del materialismo y del cientificismo, parece que lo único que debemos de hacer para resolver el problema, es estudiar el cuerpo. A esto se le ha reconocido como Fisicalismo Reduccionista, postura que se ha mostrado incapaz de solucionar el problema mente-cuerpo, y cuyo problema radica en ignorar la existencia de la conciencia. El problema que teóricos de este estilo se plantearon, fue cómo explicar todo evento mental investigando las meras circunstancias neurofisiológicas, dejando a su mismo objeto de estudio –la conciencia– fuera del alcance explicativo de su teoría. Los argumentos los expongo en el capítulo 1.

El enorme fracaso de este tipo de teoría dejó a muchos en la incapacidad de explicar la conciencia, entendida como aquella propiedad que cualquier organismo tiene, si es que hay algo como su subjetividad: algo para ese organismo, ser ese organismo. Filósofos, al avistar este problema, argumentaron que es imposible sostener la identidad entre la mente y el cuerpo, y que en realidad, cuando nos referimos a nuestra conciencia y a nuestros fenómenos mentales, nos estamos refiriendo –al menos– a ciertas propiedades *no físicas*. Sin embargo, fuera de estar en desacuerdo con la conclusión, hay algo en esos argumentos que no es satisfactorio. Muy someramente –pues la discusión es larga– el dualismo argumenta que la conciencia es inmaterial a partir de los llamados qualia. Estos estados fenoménicos que sin duda se muestran reticentes al puro análisis físico,

han querido ser explotados para sostener la existencia de propiedades no físicas, de tal manera que la subjetividad, quedando fuera de cualquier análisis objetivo, debe ser entendida como algo ontológicamente distinto del cuerpo. Sin embargo, mi intención en este trabajo es solamente mostrar que es posible *asumir* la identidad previamente mencionada, y que los argumentos dualistas no son –al menos aún– suficientes para concluir que la identidad es falsa. La discusión la expongo en el capítulo 2.

El reto es hacer sentido de las dos ideas defendidas en el capítulo 1 y 2, a saber y respectivamente, que la conciencia no puede ser explicada en términos físicos, y que a pesar de esto no es necesario asumir la existencia de propiedades no físicas. Spinoza había dado una fórmula en su sistema, una que quizá pueda lidiar con ambas tesis, que puestas de otra manera, no son otra cosa que sostener que la mente puede ser explicada a partir de sí misma, que el cuerpo puede ser explicado sólo a partir de sí mismo, pero que a pesar de esta diferenciación conceptual explicativa, es posible sostener que ambos son idénticos, si es que asumimos que el referente que hace verdadera la identidad, posee él mismo ambas propiedades, tanto mentales como físicas. En realidad, esto quiere decir, según esta postura spinozista de la identidad entre la mente y el cuerpo, que hay propiedades mentales metafísicamente genuinas, de tal manera que el referente que hace verdadera la identidad posee un doble aspecto, tanto mental como físico. La exposición se encuentra en el capítulo 3.

Es obvio, sin embargo, que nada de lo dicho aquí puede resolver el misterio que es el problema mente-cuerpo, de cualquier manera, carecer de una respuesta concluyente no nos impide argumentar sobre las opciones que tenemos abiertas para contestarla.

## Capítulo 1.

### Una defensa de la Mente

#### 0. Introducción

*“Cómo es que algo tan notable como un estado de conciencia viene como resultado de originarse un tejido nervioso, esto es tan inexplicable como la apariencia del genio cuando Aladino frotó su lámpara en la historia”<sup>1</sup>*

Huxley en 1886. 113 años después, podemos ver en palabras de Block el avance que hemos tenido en la misma cuestión:

*“La conciencia es un misterio. Nadie ha logrado dar una explicación, ni siquiera una altamente especulativa, hipotética e incompleta de cómo una cosa física puede tener estados fenoménicos.” (Block 1999)*

La pregunta que está de fondo en esta tajante visión de la conciencia es aquella que da origen al llamado problema mente-cuerpo, es decir, ¿cuál es la relación entre la mente y el cerebro? El debate en la Filosofía de la Mente asume que hay una relación entre ellos, asunción que hasta el radical dualismo cartesiano acepta cuando Descartes sostiene que el alma y el cuerpo se encuentran unidos en la glándula pineal<sup>2</sup>. Otra manera de exponer el problema mente-cuerpo se encuentra en la disyuntiva de si la mente es idéntica con el cuerpo o no, por lo que se puede decir –simplificando un poco– que el debate se disputa entre aquellos que sostienen algún tipo de Fisicalismo y algún tipo de Dualismo<sup>3</sup>. Éste último sostendrá que al menos una propiedad de la mente es inmaterial, mientras que el primero sostiene que, al final del día –sean sillas, árboles, significados o mentes–

---

<sup>1</sup> Thomas Huxley, citado en McGinn (1989)

<sup>2</sup> Descartes sostuvo que la relación entre la *res cogitans* y la *res extensa* se encontraba más precisamente en la glándula pineal. (Ver introducción Capítulo 3)

<sup>3</sup> El Funcionalismo lo dejo de lado pues no es mi objetivo analizar esta teoría en este trabajo, sin embargo vale la pena notar que esta teoría es compatible tanto con la realización tanto física como no física de la conciencia, por lo que el Funcionalismo *per se* no entra al debate mente – cuerpo así caracterizado.



todo es físico. Una buena definición del Fisicalismo donde los compromisos que adquiere la tesis son expuestos explícitamente nos la ofrece Jackson:

*El fisicalismo es verdad en un mundo posible w sii en cualquier mundo donde haya un mínimo duplicado físico de w es un duplicado simpliciter de w. (Jackson, 1993)<sup>4</sup>.*

La postura fisicalista ha sido una de las teorías más recurridas en el Siglo XX para explicar la relación entre la mente y el cuerpo, y no faltan periódicas explicaciones físicas de los fenómenos mentales en las publicaciones según lo que algún científico en alguna parte del mundo encontró. Parece ser que la idea de que *todo es físico* adquiere un mayor grado de plausibilidad día con día, ya sean por los avances en las ciencias cognitivas –más específicamente la neurobiología– o gracias a los problemas de las otras posturas dualistas. Regresando con Block:

*“Supongamos que la conciencia es idéntica a una propiedad del cerebro, por ejemplo, actividad en las células piramidales de la capa 5 de la corteza involucrando circuitos reverberantes de la capa cortical 6 hacia el tálamo y de regreso a las capas 4 y 6 –como Crick y Koch han sugerido para la conciencia visual (Crick 1994).” (Block, 1999)*

Esta es una tesis que los fisicalistas teóricos de la *identidad* defienden<sup>5</sup>, sin embargo, la lámpara de Aladino viene a la memoria, ya que el problema es más complejo que sostener nada más la identidad, o como continúa

Block: *“¡Aún, esa identidad misma pide una explicación!”*

Como señala Block, la explicación es algo añadido a la tesis metafísica de la identidad, pues aún con tesis metafísicas idénticas es posible discrepar en la tesis explicativa de la mente. Sin embargo, pensando desde el

---

<sup>4</sup> Esta definición fue realizada para eliminar de la definición de Fisicalismo la posibilidad de entidades no físicas, como el ectoplasma epifenoménico, o sea las posibilidades de mente sin cuerpo y visceversa (en vocabulario filosófico actual, zombies).

<sup>5</sup> Parece que por la definición de Jackson de Fisicalismo, cualquier teoría Fisicalista estaría dispuesta a aceptar la tesis de la identidad entre lo mental y lo físico, a saber porque una copia física mía en cualquier otro mundo posible, es una copia *simpliciter* mía. Sin embargo, el argumento que presento no depende de esta asunción.

punto de vista de la identidad entre la mente y el cuerpo, y *desde un optimismo científico explicativo* podemos decir que:

*Si todo lo que hay es físico y nada más, entonces es perfectamente congruente suponer que si se explicase todo lo físico relativo a un fenómeno, se explique por completo el fenómeno.*

Llamémosle a éste el supuesto del *Fisicalismo Reduccionista*. La manera en la que esta teoría pretende ofrecer la explicación de la identidad entre la mente y el cerebro, es a partir de una investigación de la parte –más evidentemente– física del enunciado de identidad. Para mayor claridad, por Fisicalismo Reduccionista (FR) voy a entender a toda aquella teoría que sostenga que:

- I. La mente es idéntica al cerebro
- II. La mente se puede explicar por completo a partir del cerebro<sup>6</sup>.

Vale la pena notar que (I) es una tesis ontológica respecto a lo que la mente –según el teórico de la identidad– en realidad es, sin embargo, cuando nuestra atención se vuelque a (II) veremos que esta tesis es con respecto a la explicación de la mente. Esta diferencia es relevante pues es erróneo pensar –como expondré en el capítulo 3– que cualquier tesis de la identidad entre la mente y el cerebro tenga que aceptar (II). Es muy probable que cualquiera que haya pensado –o piense– que una teoría como FR es verdad, se encuentre en un profundo error.

---

<sup>6</sup> Esta frase también puede ser entendida como “un análisis *a priori* de los conceptos de la física, explica la mente”. Ver capítulo 2 la definición de realismo fenoménico. A esta postura también se le ha conocido como deflacionismo, pues pretende analizar la parte intensional de la mente a partir de un análisis del cerebro, cuestión que se ha considerado por demás absurda, como trataré de mostrar.

## I. Moraleja de una pseudo-paradoja de la Identidad

Los enunciados de identidad se han mostrado reticentes al análisis filosófico. Estilpón, en la Grecia antigua, sostuvo que era imposible formular enunciados de identidad que fueran del tipo  $A=B$ , como *Mente = Cerebro*.

Su argumento es el siguiente:

*Si de un caballo predicamos el correr, él niega que el predicado sea idéntico al sujeto del cual se predica, pero también el concepto de la esencia del hombre es diverso de lo bueno. Y a su vez, ser caballo difiere del ser de quien corre, porque interrogados sobre la definición de cada uno, no responderemos lo mismo para ambos. Por lo cual se equivocan los que predicán lo uno de lo otro, pues si lo bueno es idéntico al hombre, y el correr al caballo, ¿cómo podremos predicar lo bueno de la comida y de la medicina?, y por otra parte, ¡por Zeus!, también el correr del león y del perro. Y si son diversos no es correcto decir que el hombre es bueno y que el caballo corre.*

[Mondolfo: 1942, p. 193]

O sea, si se nos ocurriese decir que “la madera es carbono” o “ $2+2 = 4$ ” diríamos algo evidentemente falso, simplemente porque cuando preguntemos por la definición de ‘madera’ o ‘ $2+2$ ’ tendremos una respuesta distinta a cuando lo preguntemos por ‘carbono’ o ‘4’ y entonces no serían lo mismo... pero esto es ridículo.

Es claro que el argumento tiene un problema. A primera vista, de este razonamiento se puede concluir que ‘caballo’ y ‘correr’ son dos cosas distintas y que no se puede formular ningún enunciado con la cópula ‘es’ sobre dos cosas distintas. Como no se puede, entonces no podemos hacer ningún enunciado verdadero de identidad, a menos que sean cosas como ‘caballo es caballo’ o ‘correr es correr’; es decir, enunciados de la forma ‘ $A = A$ ’ –que son completamente triviales.

El error en la argumentación es simple pues supone de entrada que todo enunciado del lenguaje natural en el que figure la cópula ‘es’ es un enunciado de identidad; y esto –hasta en los ejemplos que Estilpón usa en su argumento– se reconoce inmediatamente falso, pues el ‘es’ que utiliza es de predicación, no de identidad. De

la argumentación de Estilpón no se puede concluir nada, al menos, tal cual está planteada. Sin embargo, podemos extraer una idea de Estilpón, una vez que se elimina la confusión entre un 'es' predicativo y un 'es' de identidad, cuando dice:

*“...porque interrogados sobre la definición de cada uno, no responderemos lo mismo para ambos.”*

O puesto en otros términos: *independientemente de la referencia de los términos, los conceptos son distintos y no pueden ser idénticos*. Cuando la cópula 'es' se refiere a una identidad –a primera vista– parece extraño decir que hay una identidad entre dos cosas distintas. Con esto me refiero a que cuando decimos que “Esto es Aquello” (o sea,  $A = B$ ) intuitivamente la equivalencia es falsa, pues de algún modo se está diciendo que esta cosa (A) es *idéntica a otra* cosa (B). Pero la idea es que hay dos cosas distintas –por eso son dos– no pueden ser idénticas; y lo mismo ocurre si en lugar de 'cosa' ponemos 'concepto'. Un ejemplo de estos enunciados es el clásico 'Hesperus es Phosphorus'. El concepto del 'lucero de la mañana' es distinto del concepto del 'lucero de la tarde', entonces ¿cómo podemos sostener la identidad? Tal cual está planteado ese es un enunciado falso, sin embargo, los datos astronómicos indican que es verdadero. ¿Cómo resolver este problema?

Otro ejemplo de estos enunciados es “la mente es idéntica al cerebro” y siguiendo el mismo razonamiento, este enunciado es falso, porque cuando preguntamos por el concepto de la 'mente' tendremos una respuesta y cuando preguntamos por el de 'cerebro' tendremos otra. Según esto, se está haciendo una identidad de dos conceptos que son evidentemente distintos, lo mental por un lado y lo cerebral por el otro, además, raramente escuchamos frases como “su mente pesa 2 kilos”. La consecuencia es que lo único que se puede decir para salvaguardar la verdad de enunciados de este tipo son cosas como 'la mente es la mente' y 'el cerebro es el cerebro'. Si se sostuviera un enunciado informativo de la forma ' $A = B$ ' entonces éste sería falso, pero si se sostuviera algo verdadero en un enunciado de identidad, entonces sería trivial pues tendría la forma ' $A = A$ '. Ante esta perplejidad, Frege introduce la distinción entre sentido y referencia.<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> La formulación del argumento la tomo de Lourdes Valdivia [1998 pp. 98-99]

Supongamos pues que hay dos enunciados verdaderos 'A=A' y 'A=B'. Estos enunciados tienen una diferencia entre sí, claramente el primero es trivial, sin embargo el segundo parece aportar algo que no se puede inferir a partir de leyes lógicas, es decir, éste porta un contenido –o como Frege dijo– un “valor cognoscitivo” distinto. Entonces, estos enunciados son distintos entre sí. Ahora bien, si la relación de identidad se diera entre los símbolos, es obvio que caemos en el problema de sostener que los símbolos ‘mente’ y ‘cerebro’ son idénticos. Entonces no tenemos otra opción más que decir que la relación de identidad se da entre lo referido, no entre los símbolos. Pero si la relación fuera entre lo referido y si sólo contamos con el símbolo y lo que representa –su referencia– entonces ambos enunciados tendrían que decir lo mismo, contrario a la asunción inicial de que dicen cosas distintas. No hay ninguna buena salida, pues si la identidad fuera entre símbolos, decimos algo falso; y si fuera entre el referente, entonces los enunciados dicen lo mismo.

Ante esta paradoja Frege se ve obligado a introducir una noción que pueda salvar la verdad de ambos tipos de enunciados y la diferencia en lo que cada uno expresa, salvando de paso nuestra intuición de sentido común. Introduce precisamente la noción de sentido:

*“Una diferencia [entre el valor cognoscitivo de los enunciados verdaderos A=A y A=B] puede darse únicamente en el caso de que la diferencia de signos corresponda a una diferencia en el **modo** de darse lo designado.” [1891, p. 24]*

Si sostenemos –como Frege dice– que hay una diferencia en el modo de presentación de los referentes, entonces podemos decir cosas como ‘Hesperus es idéntico a Phosphorus’ pues la identidad resultará verdadera de la referencia, pero los sentidos de cada término en el enunciado se reconocerán distintos entre sí, lo cual implica que la noción de sentido de Frege salva nuestra intuición de que la diferencia gráfica entre

'A=A' y 'A=B' se utiliza para decir cosas distintas; un enunciado es trivial, pero el otro contiene información y, podemos agregar, esa información se descubre *a posteriori*.<sup>8</sup>

La distinción de Frege se aplica en lo general<sup>9</sup> por lo que también incluye enunciados como 'la mente es idéntica al cerebro', pero esto sólo puede ser el caso si reconocemos que por 'mente' se entiende una cosa y por 'cerebro' otra, es decir, que sus sentidos son distintos, pero que, en caso de que el enunciado resultara verdadero, la referencia de sus términos singulares es la misma. La noción de sentido permite que el fisicalista y muchos otros científicos puedan seguir con sus investigaciones, por el simple hecho de que con esta noción se puede hacer justicia a la idea que sugiere Estilpón.

Ahora bien, si el fisicalista sostiene que hay una diferencia de sentido entre 'mente' y 'cerebro' entonces debe tener una teoría que sea *sensible* a esta diferencia. El Fisicalismo Reduccionista (FR) sostiene la identidad antes mencionada, pero además sostiene que la *explicación* cabal del cerebro explica también a la mente; o sea, que al explicar el sentido de uno de los términos del enunciado de identidad, también se explica al del otro. Puesto de otra forma, aún cuando el fisicalista es sensible a la idea de que 'cerebro=cerebro' tiene un valor cognoscitivo distinto de 'mente=cerebro', el FR cree que es posible reducir el valor cognoscitivo de un enunciado al del otro ¡y salvaguardar la diferencia!

De entrada parece que el FR es sensible a esta distinción ya que acepta que usamos dos términos distintos para referirnos a lo mismo, pero también quiere decirnos que la explicación de uno de ellos lleva a la explicación del otro, pues sostiene que uno se *reduce* al otro; a saber, que lo mental se reduce a lo *cerebral*. Puesto de otra forma, tal vez sería como sostener que el sentido de todo lo que queremos llamar mental es en realidad físico. El proyecto reduccionista del materialista en el problema mente-cuerpo, se puede traducir en eliminar el valor cognoscitivo de lo mental y sostener que todo lo que hay por conocer de la mente es físico, y recordando el

---

<sup>8</sup> Asumo aquí la distinción argumentada por Kripke [1971] entre las tesis semánticas y las epistemológicas en los pares de nociones: *a priori/necesario*, *contingente/a posteriori*. Es decir, es posible tener enunciados verdaderos de identidad *a posteriori* y necesarios.

<sup>9</sup> Siempre que el contexto sea directo. Como es sabido, hay dificultades en contextos modales y de actitudes proposicionales. Pero estas dificultades no atañen a la cuestión que discuto aquí.

supuesto del FR: *si todo lo que hay es físico y nada más, entonces es perfectamente congruente suponer que si se explicase todo lo físico relativo a un fenómeno, se explique por completo el fenómeno*; lo que en el problema mente-cuerpo es lo mismo que decir que el valor cognoscitivo que subjetivamente conocemos como el sentido de 'mente', es tan subjetivo que es una ilusión.

Para que se pueda sostener que lo mental es sólo una ilusión, el FR tendría que explicar *todo* fenómeno que incluyamos en lo mental—según los **datos** que tenemos— en términos de meras circunstancias cerebrales; pues, si no pudiera, la consecuencia para el materialista sería atroz: el enunciado de identidad entre la mente y el cerebro caería en los mismos problemas conceptuales que cualquier otro enunciado de identidad.

Parafrasearé el dilema que se le presentó a Frege asumiendo las tesis del FR:

Comenzamos con la asunción de que 'cerebro = cerebro' y 'mente = cerebro' serían enunciados con valores cognoscitivos distintos. Ahora bien, surge la pregunta fregeana, ¿entre qué se establece la relación de identidad una vez que hemos descubierto que es verdad que 'mente=cerebro'? Se puede dar entre dos cosas, entre los conceptos o entre los referentes. Es claro que hay una diferencia entre los conceptos de 'lo mental' y 'lo cerebral', por lo que la identidad entre conceptos sería falsa. La identidad entonces se da entre la cosa referida, y hasta aquí parece no haber problemas, pero el FR además del monismo, sostiene la reducción, o sea que todo lo que se encuentra en el concepto de 'mente' se puede explicar meramente analizando al cerebro. La asunción monista y la tesis reduccionista de la explicación no permitirían distinguir entre lo referido y el modo de presentación de lo referido, incluso tomando una distinción al estilo de Frege entre sentido y referencia, pues aunque supongamos que los enunciados 'cerebro = cerebro' y 'mente = cerebro' son distintos en su significado, y los enunciados se hagan verdaderos por la misma referencia, la tesis reduccionista sostiene que el concepto 'mente' puede ser explicado sólo por investigación del concepto 'cerebro', o sea, que el sentido de mente queda "atrapado" en el sentido de 'cerebro'. ¿Cómo se está explicando lo mental cuando decimos que lo mental es lo cerebral? ¿Acaso no nos preguntábamos por 'lo mental' como algo diferente a 'lo

cerebral'? ¿Acaso no nos preguntábamos por ese sentido de 'mental' que hace que 'mente = cerebro' sea un enunciado de la forma A=B?

La sospecha sugiere que el FR necesita una distinción conceptual entre mente y cerebro (quizá no la fregeana) pero que esta distinción conceptual es totalmente eludida por la tesis reduccionista (II) respecto a la explicación del "significado o intensión" de los términos 'cerebro' y 'mente'. Así que, la única manera que tendría el FR de salir de este problema es haciendo una reducción exitosa, o sea, mostrar que el concepto de 'cerebro' no es distinto al concepto de 'mente'. En caso de no lograr esa reducción, el materialista cae en un grave problema pues al no reconocer la diferencia en "valor cognoscitivo" de los conceptos, 'mente' y 'cerebro'—por su tesis reductiva explicativa— el FR debe contestar la siguiente pregunta, ¿qué es lo que se está explicando? Si se prueba que el FR no puede explicar todo fenómeno mental a partir de circunstancias cerebrales, entonces el FR dice algo falso al sostener el enunciado monista de identidad *junto con* la tesis reductiva; el FR, en el mejor de los casos, puede decir que el cerebro es idéntico al cerebro, pero esto ya lo sabemos.

## II. ¿Qué se siente ser un murciélago?

Thomas Nagel en su artículo '*What is it like to be a bat?*' Presenta un elegante argumento para recordarnos de la existencia y la relevancia de eso que llamamos subjetividad, específicamente respecto al problema del FR. La moraleja de su argumento es que sin importar la teoría que pretenda explicar la mente, esta teoría debe reconocer que si su método explicativo tiene una metodología objetiva —recordemos que la tesis explicativa de FR, es distinta de la tesis metafísica de la identidad— entonces dejará al análisis de la mente sin oportunidad alguna de llevarse a cabo. La razón por la cual una metodología objetiva no puede llevar a cabo un análisis de la mente, en palabras de Nagel es porque:



“[...] Cada fenómeno subjetivo se encuentra esencialmente conectado con un punto de vista singular, y parece inevitable que una teoría objetiva abandone ese punto de vista.” (1974)

Para analizar el argumento, es necesario enfocarse en las nociones de ‘objetivo’ y ‘subjetivo’ de las cuales echa mano Nagel a lo largo del artículo. La noción de ‘objetividad’ que se necesita para tener un caso en contra del FR puede ceñirse a la objetividad científica, pues cuando el FR pretende explicar la mente, lo hace a partir del cerebro, y su herramienta es la neurofisiología. La noción de subjetividad, en cambio, es introducida por el mismo Nagel a partir del experimento mental que da nombre al artículo.

#### a. Objetividad Científica

La química, al ser una teoría científica, es un ejemplo de cuál es el tipo de objetividad de la que parte el FR para la investigación de la mente. La química, por ejemplo, no toma en cuenta la “manera subjetiva” en que el sujeto ve, oye, palpa, huele o gusta para explicar cuál es la naturaleza de sus objetos de estudio. Cuando un químico se pregunta por el agua, si realmente quiere tener una teoría objetiva, se tiene que preguntar por el agua y resguardarse del vocabulario fenoménico al dar la explicación.

Si el químico al contestar su pregunta sobre el agua, incluyese en su explicación conceptos como incoloro, inodoro e insípido, tendría bastantes problemas. De incluirlos en su definición, la teoría se vería falseada por la posibilidad de que hubiese organismos que *perciban* al agua rosa y viscosa. En este caso, el químico estaría contestando lo que es el agua para él o, en el mejor de los casos, para aquellos individuos que la perciban igual que él. En otras palabras, el químico no estaría encontrando algo propio o sustancial del agua, o algo científicamente objetivo y verificable fuera de su subjetividad; más bien estaría generalizando a partir de su propia experiencia. Para no caer en estos problemas, la respuesta más cercana, o la que al menos cumple con el requerimiento de la objetividad científica, es la que se encuentra en la reducción del agua al H<sub>2</sub>O. Si esta es su respuesta, el hecho de que el científico vea el agua incolora y otro individuo la vea rosa, no falsea la tesis de que el agua es H<sub>2</sub>O. No incluir en nuestra teoría las experiencias fenomenológicas del objeto de estudio

permite acercarnos más a lo que la cosa realmente es, o al menos ésta es una manera de enunciar el supuesto objetivo del científico. En la química, como en toda teoría objetiva, habiendo visto los problemas que recaen las investigaciones con poca objetividad, tanto el aparato teórico como el práctico están diseñados para eliminar de la *explicación* el punto de vista subjetivo. De cualquier manera el químico no tiene por qué contestar qué es el agua para nosotros, pues ésta no es su pregunta. Si se alegara que ellos no contestan eso, tendrían todo el derecho a decir que “eso es para los psicólogos u otro especialista”. Sin embargo, el FR no puede tomar esta salida cuando quiere hacer la reducción de lo mental a lo físico, pues *“Es imposible excluir las características fenoménicas de la experiencia en una reducción de la misma manera que uno excluye las características fenoménicas de una substancia ordinaria en una reducción física o química de ello, -a saber, explicándolas como efecto en las mentes de los observadores humanos”*. (Nagel, 1979)

O sea, es imposible que el FR al querer explicar la mente, se lave las manos diciendo que esos son efectos en la mente de los observadores. El FR se propuso él mismo como especialista de la mente. Su salida no puede ser tan fácil.

Así como la química, las teorías FR de la mente son objetivas en este sentido. En la explicación de los fenómenos mentales no pretenden incluir la manera en la que el individuo vive su mentalidad, ya que esto nos lleva al terreno de lo subjetivo y, como el químico supuso, más lejos de lo que la mente realmente es...

Aún así, el FR supone poder explicar todo aquello que tiene el carácter de subjetividad a partir de su teoría objetiva. Sin embargo, como el químico, él no puede incluir en su aparato teórico ninguna noción que parezca sugerir subjetividad. El problema es que él no tiene la salida que el químico usa, el FR no puede delegar la responsabilidad diciendo que éste no es su objeto de estudio o diciendo que necesitamos a otro especialista, ya que, conforme la propia suposición de su teoría, él es el experto que buscamos. La queja de Nagel a lo largo del artículo es que el FR no entiende el problema, pues:

“[...] Lo que hace único al problema mente-cuerpo, a diferencia del problema agua-H<sub>2</sub>O, o el de la máquina de Turing-IBM, o el del rayo-descarga eléctrica, o el de genes-DNA, o el de roble-hidrocarburos, es ignorado.” [Nagel: 1979, p. 163].

b. Experiencias subjetivas

La noción de subjetividad que Nagel maneja está definida en términos de Puntos de Vista (PV). El concepto de la primera persona es uno que también se utiliza para definir esta categoría epistémica:

*“Pero fundamentalmente, un organismo tiene estados mentales conscientes si y sólo si hay algo como lo que se siente ser ese organismo, algo para el organismo”*<sup>10</sup> [Nagel: 1979, p. 166].

Cuando nos referimos a lo mental es indudable nuestro optimismo por referirnos a la realidad de nuestra conciencia, misma que según Nagel existe *si hay algo para esta conciencia ser esa conciencia*, o sea, si este organismo tiene una manera peculiar, subjetiva y propia de ver el mundo. Sobre esto vale la pena aclarar ciertas confusiones respecto a la noción de privacidad de la experiencia.

El Punto de Vista de la primera persona bajo los estándares que Nagel piensa, se desliga de las nociones de privado e individual. Si bien puede existir el punto de vista de un individuo en específico, la concepción de subjetividad que se presenta es mucho más compleja. Según la definición planteada, hay experiencias que tienen el carácter de subjetivo y que, a pesar de esto, son compartidas por más de una persona. La experiencia de soñar, por ejemplo, es de tal carácter que es compartida por la especie humana en general<sup>11</sup>. La noción de subjetividad es lo suficientemente flexible para admitir tales experiencias, haciendo énfasis en que no todas son privadas:

---

<sup>10</sup> En la introducción había hablado de una “tajante visión de la conciencia” sin intentar explicar lo que se entiende por conciencia. Creo que esta definición hace justicia, al menos, a nuestro modo más básico de entenderla.

<sup>11</sup> Quizá se pueda demostrar que hay personas que no sueñan, pero aún siendo este el caso, no es un problema para la noción de subjetividad. Lo que pretendo mostrar con el ejemplo es que hay experiencias que no son necesariamente individuales.

*No me refiero aquí a la alegada privacidad de la experiencia de su poseedor. El punto de vista en cuestión no es accesible solo a un individuo, más bien es a un tipo. [Nagel: 1979, p. 171]*

Con esto, es posible abarcar a varios individuos dentro del mismo punto de vista subjetivo. La pregunta obvia ante tal planteamiento sería ¿cómo individuar los puntos de vista? Nagel entiende al organismo neurofisiológico como la característica necesaria de un PV específico, haciéndolo pues, un PV específico de especie (PVEE). La idea de la individuación del punto de vista a partir del organismo que lo posee, puede parecer un poco extraña al principio pero, en el momento en el que nos percatamos que también se habla de experiencias fenoménicas tales como beber agua, podemos ver que la relevancia que el sistema neurofisiológico tiene sobre la cualidad de la experiencia. Lo que se entiende dentro del reino de lo subjetivo está comprendido por distintos puntos de vista, es decir, la subjetividad humana hará parte de un PVEE, mientras que al cambiar de sistema neurofisiológico, por ejemplo, a un murciélago, nos encontramos ante otro PVEE.

Ahora bien, la noción de subjetividad planteada no termina al hablar de PVEE. Nagel también incluye una noción de grados de subjetividad. Las experiencias no privadas tienen el carácter de ser comunes de acuerdo a la afinidad que posean los individuos que pretenden compartir la experiencia. Un ejemplo que puede ayudar a entender la gradación de la subjetividad se encuentra con las personas que carecen del sentido de la vista. La manera que estos individuos tienen de percibir el mundo es distinta –en al menos un respecto– a la manera en que aquellos que pueden ver. De entrada, el concepto de color, (al menos aquel que usan quienes tienen el sentido de la vista) queda fuera del vocabulario de estas personas. Sin embargo, un sentido del olfato y del oído tan refinado le es mucho más asequible a estos, que a los que viven en un mundo de color:

*Por ejemplo, el carácter subjetivo de la experiencia de una persona ciega de nacimiento no es accesible para mí, como tampoco, la mía es accesible para él. [Nagel: 1979, p. 170].*

Así, la capacidad de transmitir la experiencia de color quedaría limitada a aquellos que han tenido la experiencia relevante mientras que un sentido tan refinado del olfato le es más asequible a aquellos que lo usen más. La gradación de la subjetividad se da en términos de la posibilidad de compartir una experiencia ya que:

*Hay un sentido en el que los hechos fenoménicos son perfectamente objetivos: una persona puede saber o decirle a otra cual es la cualidad de la experiencia del otro. [Nagel: 1979, p. 172].*

En este ejemplo, la gradación se da entre individuos de la misma especie, pero no tiene por qué quedar cerrada la puerta a una gradación entre individuos de especies distintas, (siempre y cuando el organismo neurofisiológico sea compatible). Si hay algo que se quiere defender con la gradación es que sólo aquel que ha experimentado 'E' puede entender a alguien más que la haya experimentado; por lo que para poder compartir una experiencia subjetiva, ambos sujetos debieron haber tomado el punto de vista relevante para esa experiencia<sup>12</sup>.

Las experiencias subjetivas o *qualia*, como se les ha llamado, son la cualidad que el sujeto tiene según el estado mental que sostenga en ese momento. Hasta el momento he supuesto que éstas son esenciales a la mentalidad, esencialidad que se sigue de la definición que Nagel ofrece de conciencia. Para probar este punto, la estrategia tiene que ser distinta.

El ejemplo del murciélago que utiliza Nagel sirve para motivar la idea de sostener la esencialidad de las experiencias subjetivas como condición *sine qua non* de la mente. Por supuesto, esto también puede ser fácilmente motivado por cualquier lector que piense que él tiene experiencias subjetivas y que su manera de ver el mundo es muy distinta de aquella que tiene un mono araña del Amazonas.

---

<sup>12</sup> Una definición más precisa de *qualia* que comparte estas intuiciones se encuentra en el Capítulo 2, en la definición de concepto fenoménico de Block.

### c. El murciélago

En este experimento mental, Nagel propone como meta contestar por todo medio disponible a nosotros, la pregunta que le da nombre a su artículo: ¿Qué se siente ser murciélago? Esta pregunta nos remite directamente a la vida interna del murciélago, es decir, a su mundo fenoménico. El objetivo de este experimento mental no es, según la postura del filósofo, contestar la pregunta planteada sino que, al ver las dificultades que encontramos para contestarla, reconocer la existencia y la esencialidad del carácter subjetivo de las experiencias.

Dentro de las características que conocemos de los murciélagos –los *microqueroptera* para ser más específicos– sabemos que estos seres perciben el mundo a través de una especie de sonar, con el cual pueden obtener datos de los objetos tales como la distancia, el tamaño, la forma y la textura; datos que –se piensa– son similares a aquellos que nosotros obtenemos por medio de nuestra visión, sólo que su cerebro está diseñado para convertir estos datos sonoros en los ya mencionados. También sabemos que pueden volar por medio de las membranas que tienen entre las patas delanteras y su torso, a una velocidad que, conociendo su mala visión, les sería imposible sin el sonar con que la naturaleza los ha dotado. Sabemos que su alimentación está basada prácticamente en insectos, que viven en cuevas, etc. La lista puede seguir creciendo, pero, ¿con esto podemos contestar la pregunta de qué se siente ser murciélago? ¿Tenemos alguna razón para suponer que esta descripción que hemos obtenido a partir de este conjunto de datos se asemeja a la experiencia subjetiva de ser un murciélago? La respuesta tendría que ser negativa, y la razón es muy sencilla:

*“no tenemos ninguna razón para suponer que esto es subjetivamente como algo que hayamos experimentado”* [Nagel: 1979, p. 168]

Así que tendremos que seguir agotando las posibilidades para tratar de contestar nuestra pregunta.

—“Pero el hecho de que no lo hayamos experimentado no nos impide extrapolar de nuestro propio caso al caso ajeno”— diría un interlocutor imaginario. Quizá podríamos estar más cerca del punto de vista del

murciélago, si imaginamos que poseemos estas características. Imaginarnos que tenemos una visión fatal, que disfrutamos comer insectos, que podemos volar, que nuestra experiencia del mundo proviene en su mayoría a partir de un sonar, etc. Pero imaginar que poseemos características que de hecho no poseemos tiene sus dificultades. Si la experiencia provee el material básico para nuestra imaginación y esta experiencia tiene un carácter subjetivo que es propio a nuestra especie, entonces parece ser que no estamos contestando la pregunta; aunque, como había dicho nuestro interlocutor, no es imposible extrapolar de nuestro propio caso a un caso ajeno. Pero nosotros no queremos sólo una extrapolación, ya que eso contestaría otra pregunta, a saber: ¿qué sería para nosotros ser un murciélago? Si queremos saber qué y cómo es la vida subjetiva de estos roedores con alas, tenemos que contestar qué es para un murciélago ser un murciélago.

La manera en que imaginamos, según entiendo a Nagel, no es algo que esté fuera de nuestro alcance explicar, sino que

*“Nuestra propia experiencia provee el material básico para nuestra imaginación, cuyo rango es entonces limitado” [Nagel: 1979, p. 169].*

Me parece que Nagel está pensando en términos tan claros como aquéllos en los que Hume puso la cuestión cuando decía:

*No podemos formar en nosotros una idea del sabor de una piña sin haberla probado antes. [Tratado, Parte I, sección 1: Sobre el origen de nuestras ideas]*

*La misma evidencia nos persigue en nuestro segundo principio, de la libertad de la imaginación a trasponer y cambiar las ideas. Las fábulas con las que nos encontramos en poemas y novelas dejan esto fuera de cualquier duda. La naturaleza ahí se encuentra completamente confundida, y nada más se menciona que caballos alados, dragones feroces y gigantes monstruosos. Esta libertad de la imaginación no parecerá extraña cuando consideremos que todas nuestras ideas son copiadas de nuestras impresiones. [Tratado, Parte 1, Sección III: sobre las ideas de la memoria y la imaginación]*

Como humanos, no tenemos la experiencia subjetiva de volar o de percibir el mundo a partir de este sistema de ecolocación y, al no tener estas experiencias subjetivas, no podríamos imaginarlo. ¿Qué materia prima vamos a utilizar para imaginarlo? ¿Bajo qué estándar de experiencia humana vamos a poder imaginar, sin meternos a nuestra humanidad, lo que siente un murciélago al ser un murciélago?

El problema que Nagel plantea es que un ser humano imagina como uno de su especie y no tenemos ninguna razón para suponer que todas las especies tienen un mundo fenoménico igual al nuestro. De hecho, tenemos razones para suponer lo contrario. El ejemplo del murciélago hace este punto bastante vívido, ya que, al no poseer un sistema auditivo como estos animales –además de muchas otras cosas– el ser humano queda limitado a imaginar a partir de su propio punto de vista. Si hay algo que este ejemplo motiva, es que la única forma que tenemos para contestar la pregunta con la que iniciamos, es tomando el punto de vista de un murciélago (*ser un murciélago*). Esto nos lleva a pensar que hay en la experiencia un carácter subjetivo, el cual sólo se puede acceder por medio del punto de vista subjetivo relevante. Ahora bien, planteado así, ¿cómo es posible que una teoría como el FR, que elimina el punto de vista subjetivo –por su carácter de teoría objetiva– pueda explicar el mundo subjetivo de la mentalidad?

El problema es paradójico. Si una teoría FR abandonara su punto de vista objetivo científico, dejaría de ser teoría científica; y si no lo hiciera, según dicta la objetividad científica, entonces no puede incluir nada subjetivo en el aparato explicativo y por tanto, el FR no puede ni siquiera acceder a un tipo de fenómeno esencial a la mente, entonces ¿cómo lo explicarían?



d. La mente vs. FR

Más arriba expuse cómo es que una teoría científica es objetiva. El ejemplo del murciélago tiene como principal objetivo defender que hay tales cosas como experiencias subjetivas y, además, que éstas sólo se pueden conocer si el sujeto toma el punto de vista relevante para la experiencia en cuestión. El materialismo, al defender (II) se encuentra incapacitado para tomar otro punto de vista que no sea el científico, ya que, como hemos visto, con solo investigar el cerebro, es imposible adquirir un punto de vista subjetivo que nos pueda explicar (como se supuso en un principio) la mentalidad. El argumento se puede formular de la siguiente manera:

1. Si una teoría es objetiva, entonces no incluye en su explicación el punto de vista subjetivo
2. Las teorías FR son objetivas
3. Las teorías FR no incluyen en su explicación el punto de vista subjetivo (Por 1 y 2)
4. Si las teorías FR explican la mente, entonces explican todo fenómeno mental
5. Un tipo de fenómeno mental son los estados mentales subjetivos
6. Los estados mentales subjetivos sólo se pueden acceder a partir del punto de vista subjetivo relevante
7. Si las teorías FR no incluyen en su explicación el punto de vista subjetivo (cualquiera), entonces no pueden acceder a los estados mentales subjetivos
8. Las teorías FR no pueden acceder a los estados mentales subjetivos (Por 3 y 7)
9. Si las teorías FR no pueden acceder a los estados mentales subjetivos, entonces no los **explican**
10. Las teorías FR no **explican** los estados mentales subjetivos
  - a. (Por 8 y 9)

Por lo tanto: Las teorías FR no **explican** la mente (Por 4-5 y 10)

Todas las premisas del argumento se encuentran justificadas a partir de las nociones de objetividad científica y subjetividad en términos de un PVEE. La tesis (5) es el centro del argumento, o sea, que como seres humanos,

al referirnos a nuestra propia mente, nos referimos a los estados mentales subjetivos y la muy peculiar manera que tenemos de experimentarlos. Además, parecería muy extraño suponer que un animal como el murciélago pueda saber qué se siente la experiencia subjetiva de escribir una novela.

Recordando las dos tesis que el Fisicalismo Reduccionista sostiene:

- I. La mente es igual al cerebro (tesis ontológica)
- II. La mente se puede explicar por completo a partir del cerebro (tesis explicativa)

Con el argumento de Nagel podemos concluir que (II) es falsa, pero es falsa por una razón ya mencionada: no entienden el problema que se plantean: no queda suficientemente claro para los FR qué es lo que se está reduciendo. Si esto es el caso, entonces recordando la sospecha de carácter fregeano, el hecho de que no puedan reducir los estados mentales subjetivos –porque nunca los pudieron ver– implicaría que a pesar de que se supongan los enunciados ‘cerebro = cerebro’ y ‘mente = cerebro’ como distintos, al mostrarse que la reducción es imposible, se pierde esta intuición de su diferencia.

e. Moraleja

Ahora bien, si es el caso que los estados mentales subjetivos –entendidos según se ha expuesto– son esenciales a la mentalidad, entonces tenemos una definición explícita de una condición que, de dejarse fuera en cualquier explicación de la mente, conllevaría no poder explicarla. En otras palabras:

Para toda teoría que explique la relación entre la mente y el cerebro, entonces ésta teoría incluye en su explicación a los estados mentales subjetivos.

Y esto no se puede hacer a partir del cerebro.

### III. Monismo y explicación.

Habiendo distinguido las tesis del FR –una ontológica y otra explicativa– podemos decir que (II) es falsa, y con esto también concluir que el FR es falso. Sin embargo, aquí no para la cuestión. La conclusión del argumento de las experiencias subjetivas no es otra cosa que el bien reconocido *vacío explicativo*, que también ha querido ser usado por muchos para falsear (I), es decir, la tesis de la identidad. El argumento de Nagel, tal cual planteado, es insuficiente para concluir que la tesis de la identidad es falsa, pero un argumento que toma como base las consideraciones sobre la subjetividad que Nagel sostiene, se propuso unos cuantos años después como un argumento positivo para concluir el dualismo. La tesis de la identidad no puede sobrevivir en dado caso de que el dualismo sea verdad, pero mi intención en este trabajo es defender la tesis de la identidad en contra de la conclusión dualista de que hay propiedades no físicas, pues es esta conclusión la que nos impide *suponer* un monismo, donde la identidad juega el papel principal.

## Capítulo 2.

### Abriendo paso a la identidad

#### 0. Introducción.

Es imposible reducir la conciencia al cerebro. La razón, el ya muy reconocido *vacío explicativo* entre los conceptos mentales y los conceptos físicos. Partiendo de este punto, podemos decir que del hecho de que la conciencia sea inexplicable en términos físicos no se sigue un dualismo ontológico. Sin embargo, con consideraciones muy similares a aquellas presentadas por Nagel, hay una familia de argumentos que pretenden concluir un dualismo ontológico, es decir, concluir que hay propiedades *no físicas* por el hecho de que los conceptos físicos no hacen –y no pueden hacer– justicia en la explicación de los conceptos mentales. El Argumento del Conocimiento (AC) propuesto por Jackson pretende concluir un dualismo ontológico a partir de un argumento muy peculiar. Como Block [2007] señala, el Argumento del Conocimiento de Jackson recae en las mismas nociones que otro argumento que se propone para concluir el dualismo ontológico:

*“La idea del Argumento del Dualismo de Propiedades, y como argumentaré también del Argumento del Conocimiento, es que el acercamiento de la identidad mente-cerebro falla con respecto a la fenomenalidad involucrada en cierto tipo de carácter subjetivo en el modo de presentación”<sup>13,14</sup>.*

El Argumento del Conocimiento de Jackson se encuentra ligado –en una premisa crucial– con el Argumento del Dualismo de Propiedades (ADP). El dualista sostiene que una nueva propiedad *no física* es requerida para “capturar” el “modo de presentación” fenoménico que involucra la identidad sostenida por el monismo. Para ser específicos, el enunciado de la identidad entre la mente y el cerebro ‘M = C’ implica que las propiedades fenoménicas de la conciencia que flanquean el lado izquierdo de la identidad, por ejemplo “lo que se siente ver

---

<sup>13</sup> La discusión se encuentra en Block (2007), a lo largo del capítulo, las citas referidas a este texto se marcarán sólo con la página en cuestión. El argumento lo expongo más adelante. Página 5, ver “movimiento metafenoménico”

<sup>14</sup> El concepto de “modos de presentación” lo usaré en comillas hasta aclarar la ambigüedad.

el color rojo” –sea Q– son idénticas con las propiedades físicas que flanquean el lado derecho, por ejemplo, Oscilación Córtico-talámica<sup>15</sup> –sea OCT. En pocas palabras, ‘M = C’ implica ‘Q = OCT’. Si la identidad mente-cerebro resultase verdadera, sería cierto que Q es idéntico con OCT. Jackson, y la llamada *objeción de Max Black*, sostienen que la propiedad que el “sentido” de lo mental determina es *no física* y, por lo tanto, sería imposible sostener la tesis de la identidad. La consecuencia, según el dualista, es que hay algo fundamental y ontológicamente distinto entre la mente y el cerebro.

#### I. El Argumento del Conocimiento (AC) y Argumento del Dualismo de Propiedades (ADP)

La exposición clásica del Argumento del Conocimiento se la debemos a Jackson (1982), y se basa en el siguiente caso: María, científica de profesión, conoce todo aquello que pueda ser puesto en términos físicos, todo lo relativo a los procesos físicos que de cualquier manera sean relevantes para la visión. En palabras de Jackson, María “*se especializa en neurofisiología de la visión y adquiere, supongamos, toda la información física que hay*” [1982]. Pero María nunca ha experimentado otros colores que no sean negro, blanco y distintos matices de gris, pues se encuentra confinada –por la razón que sea– a un cuarto en el cual no existe el color. Podemos decir que María tiene un conocimiento físico objetivo de ‘negro’ así como un conocimiento fenoménico –pues lo ha experimentado– contrario al hecho de que María no tiene un conocimiento fenoménico de rojo, mismo que adquiere hasta que ella experimenta el color rojo, o sea al salir del cuarto. La conclusión, dice Jackson, es que el Fisicalismo<sup>16</sup> es falso. La razón es que hay algo que María no sabía cuando conocía todo lo físico, pues no tenía conocimiento fenoménico a pesar de tener todo el conocimiento físico, y como aún conociendo todo lo físico que hay respecto a un fenómeno (color) hay algo que no sabía, entonces hay propiedades no físicas (fenoménicas), y el Fisicalismo es falso.

---

<sup>15</sup> Crick y Coch sugieren este correlato en la identidad con respecto a la conciencia visual (1994)

<sup>16</sup> El fisicalismo es verdad en un mundo posible *w* sii en cualquier mundo donde haya un mínimo duplicado físico de *w* es un duplicado *simpliciter* de *w*. (Jackson, 1993).

Lo que María aprende se puede poner como “¡Ah! así que **esto** es *lo que se siente* ver el color rojo”, o sea, la experiencia de rojo desde el particular punto de vista subjetivo de María, pero como **esto** no lo podía saber mediante investigaciones objetivas de la microfísica, ni siquiera sabiendo todo lo que se puede saber de los procesos físicos del cerebro, hay propiedades *no físicas*. Este experimento mental se encuentra diseñado para atacar la tesis de la identidad, expresada por la proposición ‘mente = cerebro’. Recordemos que particularmente este tipo de teoría está comprometido a la idea de que cualquier propiedad mental es idéntica con una propiedad cerebral, por ejemplo ‘Q = OCT’. Q expresa un concepto fenoménico, (y es lo que María aprende cuando ve el rojo) y OCT un concepto científico de la neurofisiología, (y es lo que María ya sabía antes de su experiencia de rojo). Pero incluso puesto así, ¿de dónde sale el dualismo?

Una réplica estándar que se le ha hecho a este argumento es que María sabía de su experiencia de rojo, sin embargo lo sabía vía un *concepto objetivo* de la neurociencia (OCT); cuando lo experimenta, ella no aprende de una nueva propiedad, ella sabía de esa propiedad vía el concepto objetivo. Sin embargo gana un nuevo *concepto subjetivo* (Q), y esto no tiene porque intimidar las aspiraciones del nuevo conocimiento de María porque, por ejemplo, puedo saber que hay agua en ese vaso, pero quizá no sepa que hay H<sub>2</sub>O en ese vaso, o sea, puedo tener el concepto de ‘agua’ y aun así *no saber* que el agua es H<sub>2</sub>O, pero como la propiedad de ‘ser agua’ y ‘ser H<sub>2</sub>O’ es la misma, no tiene porque existir ninguna *propiedad* distinta. Dicho de otra manera, es posible conocer la misma propiedad pero a partir de conceptos distintos. Block dice:

*“Por supuesto, esto requiere que haya conceptos que no son conceptos fisicalistas, de cualquier manera, esta no es una forma de dualismo sino sólo una amplia variedad de pluralismo conceptual: los conceptos de la física son también distintos de conceptos como, digamos, de la economía y conceptos de la biología.” Block (2007-6).*

Sin embargo, la idea del argumento es motivar el dualismo de propiedades a partir del nuevo conocimiento fenoménico (Q) que adquiere María, ya que ante esta réplica el dualista puede objetar:

Después de que María experimenta subjetivamente rojo (Q) ¿cómo “captura” la propiedad? Es decir, ¿Cuál es el “modo de presentación” de la propiedad? ¿Qué no requerimos una *propiedad no física* para “capturar” el “modo de presentación” del nuevo conocimiento de María?

En este punto es donde el Argumento del Conocimiento (AC) y el Argumento del Dualismo de Propiedades (ADP) se fusionan en una misma argumentación. Según cuenta la historia, el ADP puede trazarse a la llamada *objeción de Max Black* presentada a Smart en contra de la identidad mente-cerebro. Teniendo la objeción en mente, Smart escribió:

*“...supongamos que identificamos el Lucero de la mañana con el Lucero de la tarde. Entonces debe haber algunas propiedades que lógicamente implican ser el Lucero de la Mañana, y otras propiedades que implican ser el Lucero de la Tarde.”* (Smart 1959)

Aplicando el mismo razonamiento al problema mente-cuerpo (Q = OCT) podemos decir que hay un conjunto de propiedades que lógicamente implican ‘ser OCT’, y otro conjunto distinto que implica ‘ser Q’. Sobre la posición ontológica en las propiedades que implican ‘ser OCT’ no caben dudas de su carácter físico, más bien la duda surge con el otro término que flanquea la identidad, pues cuando María quiera “capturar” la propiedad de Q, parece que saldrá a la luz una propiedad *no física* que es requerida por el “modo de presentación” de Q. La motivación para que esta “propiedad no física” salga a la luz se encuentra expuesta en el argumento de Jackson, pues el hecho de que María no pueda conocer Q hasta que experimenta ‘rojo’ invita a pensar que el conocimiento adquirido por María involucra una nueva propiedad, es decir, no gana sólo un conocimiento conceptual. Block dice:

*“Cuando ella [María] adquiere el concepto subjetivo fenoménico de esa propiedad que ya conocía, una nueva propiedad subjetiva irreductible es requerida para capturar la vieja propiedad objetiva. Este es el paso clave en la dialéctica sobre María, y este paso en la dialéctica muestra las mismas consideraciones que el Argumento del Dualismo de Propiedades. Sólo para tener un nombre para ello, llamémosle a esta idea de que el concepto fenoménico que María adquiere, contiene o requiere fenomenalidad irreductible, el movimiento “metafenoménico” en la dialéctica.” (7)*

Esta consideración de Block me permite formular un solo argumento que pretende concluir el dualismo de propiedades, un argumento en el cual el movimiento “metafenoménico” es el centro de la discusión.

## II. Argumento Dualista del Qualia (ADQ)

Supongamos la identidad ‘Q = OCT’. El teórico de la identidad sostiene que esta identidad es verdadera. El argumento de Nagel ya nos había dado razones para eliminar al Fisicalista Reduccionista, por lo que podemos adoptar un dualismo conceptual, pero el dualista quiere explotar este *vacío explicativo* del dualismo conceptual y convertirlo en un *vacío ontológico*. El argumento se puede exponer de la siguiente manera:

1. Hay algo que no puedo conocer desde el punto de vista objetivo físico, sea Q ese algo
2. Hay un “modo de presentación” no físico de Q. (**premisa metafenoménica**)
3. Por lo tanto, hay propiedades no físicas en el mundo y la identidad mente-cuerpo es falsa.

El discutidísimo artículo de Jackson tiene demasiadas respuestas, pero hay un punto básico en el argumento en el que comienzan a diferir. La premisa (1) supone de entrada que el interlocutor *acepta* que María tiene un nuevo conocimiento, no solo una habilidad nueva [Lewis 1980] o incluso ningún conocimiento. La posición que asumo se le ha conocido como *Realismo Fenoménico*, en palabras de Chalmers:



*“La visión de que María adquiere nuevo conocimiento real, (no deducible a priori del conocimiento físico) cuando ella ve rojo por primera vez. Esto excluye posturas en las que María solamente gana una nueva habilidad, u otras en las que ella no gana ningún conocimiento. Es compatible con posturas en las que María gana un conocimiento de un viejo hecho pero de una nueva manera. El aspecto importante de esta postura es que permite la existencia de un vacío epistémico entre las verdades de la física y las verdades fenoménicas, en el sentido en que las verdades fenoménicas no están implicadas a priori por las verdades físicas”. (Chalmers 2004)*

Pienso que esta es la visión que hace más justicia al argumento, además de ser compatible con el *vacío explicativo*. Sin embargo esto no deja más clara la cuestión, pues que aceptemos que María gana un nuevo conocimiento, no nos dice nada del carácter del conocimiento que gana María, y es este nuevo conocimiento el que supuestamente presenta un problema para la tesis de la identidad. El problema surge por el carácter específico que comportan los conceptos fenoménicos, y sin una idea clara de estos conceptos es imposible seguir una argumentación estricta, en palabras de Block:

*“Un concepto fenoménico es individuado con respecto a usos fundamentales que involucran la ocurrencia actual de propiedades fenoménicas. En estos usos fundamentales, una experiencia instanciada es usada para pensar sobre esa misma experiencia. Nadie puede tener un concepto fenoménico si no se pudiera relacionar de alguna manera a estos usos fundamentales en los que el sujeto realmente tiene una instancia de la cualidad fenoménica”.*

Así entendido, podemos recuperar la idea de que Q expresa un concepto fenoménico de la “experiencia subjetiva de color rojo” y sostener que María adquiere un nuevo conocimiento con Q por el hecho de que María experimenta y puede relacionarse con esos *usos fundamentales* donde ella tiene la instanciación de la cualidad fenoménica de rojo. Por lo tanto, la premisa (1) no tiene porque causar problemas. Pero si aceptamos (1), parece ser que tenemos que aceptar (2), pues después de aceptar que María gana un nuevo conocimiento,

parece imposible negar que este conocimiento comporte un “modo de presentación” *no físico* por el hecho de que María es físicamente omnisciente. Si esto es así, el argumento corre y el Fisicalismo es falso.

Pero este razonamiento está equivocado. La ambigüedad en “modos de presentación” es la que le permite concluir al dualista que los conceptos fenoménicos tienen un *referente distinto* de aquel que capturan los conceptos neurofisiológicos, y además un referente que no es físico.

### III. Modos de Presentación

La premisa (2) es lo que el argumento de María no dice explícitamente, pero se encuentra argumentado en el Argumento del Dualismo de Propiedades, o lo que Block llama el **movimiento metafenoménico**, o sea, que el “modo de presentación” de Q implica *propiedades* fenoménicas irreductibles no físicas.

El argumento principal de Block es que hay una ambigüedad que yace en la premisa (2) del Argumento Dualista del Qualia. En esta premisa se sostiene que hay una propiedad fenoménica irreductible en Q, sencillamente por el “modo de presentación” no físico de Q. Sin embargo, *lo no físico dependerá de cómo entendamos “modo de presentación”*:

*“El “modo de presentación” de un término se supone frecuentemente que es lo que sea que se encuentre en la base en la que un término recoge a su referente. La frase también es usada para significar la importancia cognitiva de un término, que usualmente es glosado como lo que sea que tienen los términos involucrados que explican cómo pueden ser informativas las identidades verdaderas”.*

Aquí hay dos ideas centrales que rescatar<sup>17</sup>. Los llamados “modos de presentación” comportan al menos dos características, la primera es ‘recoger al referente’, frase que puede ser sustituida por ‘determinar la referencia’, la segunda característica se ha llamado *importancia cognitiva* y viene dada con las famosas

---

<sup>17</sup> Lo relevante de estas funciones es que servirán como premisas supuestamente favorables para el dualismo.

identidades  $A=B$ , o sea, ¿por qué no es informativo que ‘Samuel Langhorne Clemens = Samuel Langhorne Clemens’, pero sí ‘Samuel Langhorne Clemens = Mark Twain’?<sup>18</sup> Sin embargo esto no aclara la ambigüedad en la premisa (2). Una manera de entender “modo de presentación” es la manera fregeana, es decir, como la constelación de elementos cognitivos, mentales y *experienciales* que pueden hacer la función *de determinar al referente o de explicar la importancia cognitiva* de los términos. Sea pues Modo Cognitivo de Presentación (MCP) el nombre de este tipo de modo de presentación. El otro tipo de “modo de presentación” que distingue Block es el Modo Metafísico de Presentación (MMP). Este siempre es una propiedad del referente. Por ejemplo, en una identidad ‘ $Q = OCT$ ’,  $Q$  es un MCP, así como lo es  $OCT$  –es decir, forman parte de nuestros marcos conceptuales. En cambio, la propiedad de ‘*ser*  $Q$ ’ o la propiedad de ‘*ser*  $OCT$ ’ serían los MMP en el enunciado de identidad. La discusión del dualista es que hay algo en los modos de presentación (MCP o MMP) que comporta una propiedad irreductible, y si el teórico de la identidad tiene razón, ninguna propiedad *no física* puede aparecer por aquí.

Pero ya habiendo expuesto la distinción, podemos explicar el nuevo conocimiento de María refiriéndonos a  $Q$  como un MCP, ¡y no como un MMP! Entonces podemos reconocer que hay un nuevo conocimiento pero no tenemos que sostener que hay una nueva propiedad, pues de nuevo,  $Q$  que es lo que María aprende cuando sale del cuarto, es una nueva manera conceptual de referirnos a esa misma cosa que hace la identidad verdadera, una manera conceptual claramente muy distinta del vocabulario físico, y que no se encuentra implicada *a priori* por ningún conjunto de enunciados de la microfísica. Si pensamos ‘ $Q$ ’ como un MCP y no como un MMP, entonces la propiedad no física no tiene por qué salir a la luz.

Esta es una versión más sofisticada de lo que antes se había presentado como la réplica estándar al Argumento del Conocimiento, sin embargo, hay algo en esta réplica que aún no hace justicia a las intuiciones

---

<sup>18</sup> El argumento de Frege para la introducción de la noción de ‘sentido’ se encuentra expuesto en el primer capítulo, pues es esta la motivación para la distinción que se presenta inmediatamente. También vale la pena aclarar que lo que se entiende por importancia cognitiva, además de ser lo que sea que explique cómo  $A = A$  difiere en contenido con  $A = B$ , también incluye la explicación de la racionalidad del error. (Ver primera objeción a contraejemplo Paderewsky (pp. 37); también el argumento del Regreso al Infinito (pp. 46))

que tenemos sobre los conceptos, pues ¿cómo es posible que María posea un MCP mental, o sea, el llamado Q, y que suponiendo la identidad verdadera, este concepto funcione exitosamente en capturar al único referente junto con OCT? Q al no tener nada que ver con los conceptos de la neurobiología debe poder referirse exitosamente al único referente que hace verdadera la identidad, pero siendo Q, ¿cómo lo determinaría? Si no determina correctamente el referente físico, entonces debe haber alguna propiedad que determine, y como los conceptos mentales no son físicos, *entonces* debe determinar propiedades no físicas –o al menos esto dicen los dualistas. Esta réplica pide reformular lo que se presentó como el Argumento Dualista del Qualia.

#### IV. El dualismo insiste

Una buena manera de exponer la objeción dualista es que cuando nosotros nos enfrentamos a dos conceptos distintos, estos no pueden determinar sólo una propiedad, sino cada uno a la suya, por ejemplo, en el multicitado ejemplo de ‘Hesperus = Phosphorus’ el MCP de Hesperus, o sea, ‘el lucero de la mañana’ determina su referente por la propiedad de ‘ser el lucero de la mañana’, y no por ser el segundo planeta en el sistema solar, o por tener nubes. Bajo este razonamiento, el Argumento Dualista del Qualia pide ser reformulado:

- 1'. Hay algo que no puedo conocer desde el punto de vista físico, sea Q ese algo
- 2'. Hay un Modo Cognitivo de Presentación (MCP) no físico de Q.
- 3'. El MCP de Q determina un Modo Metafísico de Presentación (MMP) de Q no físico. **(premisa metafenoménica)**
- 4'. Por lo tanto, hay propiedades no físicas en el mundo y la identidad es falsa.

El nuevo argumento para el Dualismo, dada la última objeción, ya no se puede sostener por medio de los argumentos que se presentan en el Argumento del Conocimiento y el Argumento del Dualismo de Propiedades. Esto quiere decir que se necesita una nueva manera de defender (3'), que de entrada supone que un dualismo

conceptual implica un dualismo de propiedades, en el sentido en que estas propiedades no son compartidas por el mismo referente, esto quiere decir:

¿Una diferencia de MCPs en un enunciado de identidad implica una diferencia en MMPs? (**Movimiento metafenomenico**)

Una manera de defender la premisa (3) es sosteniendo que este principio es verdad, sin embargo parece completamente falso. Si una diferencia en los MCP implica una diferencia en el MMP, quiere decir que el caso de MCP distintos con igualdad en MMP queda vetado, afortunadamente, caso favorecido por los contraejemplos tipo Paderewsky. Si se puede mostrar un caso donde hay dos MCP pero que determinan un solo referente, entonces el principio que habría salvado a (3) es falso.

a. Paderewsky

Supongamos pues una situación epistémica en la que un sujeto comienza con una impresión **errónea** de que existen dos *famosos polacos* llamados Paderewsky *en el cambio al Siglo XX*, uno músico y otro político. Al cabo del tiempo, el sujeto olvida cómo aprendió ambos términos, es decir olvida las situaciones específicas en las que aprendió que ‘Paderewsky Músico’ es distinto de ‘Paderewsky Político’, sin embargo, esto no implica que el sujeto crea que ‘Paderewsky es Paderewsky’, porque a pesar de haber olvidado ambas situaciones donde aprendió la diferencia, el sujeto puede racionalmente suponer que ‘Paderewsky’ es distinto de ‘Paderewsky’, pues recuerda erróneamente que son dos. Estos funcionarían como los MCP, siendo el MMP “el famoso polaco en el cambio al siglo XX”. Para este sujeto sería informativo que ‘Paderewsky = Paderewsky’, porque la situación epistémica planteada supone que el sujeto tiene dos “archivos mentales”, o sea, dos maneras concpetuales (MCP), de referirnos a la misma cosa (el único y real Paderewsky). Este es un caso donde

podemos concluir que Hay dos MCP, y sin embargo sólo un MMP. El principio que pudo haber salvado a (3') es falso, y el argumento no puede correr.

b. Objeción de racionalidad de la creencia del sujeto

Una objeción que puede salir a la luz en el caso de Paderewsky es que esta situación epistémica no rescata la racionalidad del sujeto que cree que Paderewsky es distinto de Paderewsky, o sea, que para que alguien se encuentre en una situación como la previamente narrada, este sujeto tendría que ser irracional, lo cual no es una consecuencia deseable. El razonamiento dualista se puede exponer de la siguiente manera:

Si no hubiese una diferencia en MMP ¿cómo se puede sostener una diferencia en MCP? Supongamos la identidad 'x cubierto con agua' = 'x cubierto H<sub>2</sub>O'. Cuando aprendo 'agua' lo puedo aprender de muchas maneras, por ejemplo, aquella cosa que es incolora, inodora e insípida, sin embargo cuando aprendo 'H<sub>2</sub>O' lo aprendo en clase de química, y es algo que tiene que ver con oxígeno y nitrógeno.

Para poder levantar racionalmente la idea de distintos MCP debe haber *en el mundo*, distintos MMP.

Si el argumento del dualista fuese que debe haber una diferencia en el MMP por haber una diferencia en MCP, estaría pidiendo la cuestión y su argumento sería falaz, sin embargo hay una queja en la objeción que parece muy sensata, pues si no hubiera dos situaciones donde el sujeto –irracional según esta réplica– aprende los términos, ¿cómo podría pensar que hay dos referentes? Pero esto no es un problema, pues le podemos conceder la razón y aún así sostener que nuestro creyente es racional. Para que la diferencia en ambos archivos mentales de Paderewsky se *levante*, manteniendo la racionalidad de la creencia del sujeto, quizá sea necesaria una diferencia en el mundo que explique desde el punto de vista del sujeto cómo es que cree algo falso, pero esto no es un problema, pues estas diferencias se pueden ir "*sin dejar ningún rastro psicológico*" (22), o sea, el sujeto lo olvida. Después de que el sujeto aprende 'Paderewsky Político' y 'Paderewsky Músico'

puede sufrir un golpe en la cabeza que haga que olvide la diferencia, sin embargo recuerda que hay una diferencia entre los Paderewsky –según su errónea perspectiva– sin saber cuál es. El error y el olvido son cuestiones completamente racionales. La queja queda resuelta. Pero el dualista no pretende detenerse aquí.

Una clásica manera que han tenido los dualistas para argumentar la existencia de lo *no físico*, es a partir de los llamados argumentos modales, en donde la posibilidad de concebir un organismo neurofisiológico idéntico al nuestro pero sin estados mentales conscientes –zombies en la jerga actual–, permite mostrar que la tesis monista de la identidad es falsa<sup>19</sup>. Una réplica al argumento para concluir la irracionalidad del creyente toma esta línea.

### c. Objeción de mundos posibles

Un dualista puede decir: ¿Qué no tiene que haber un mundo posible genuino, uno donde el sujeto cree racionalmente que una diferencia en el MCP de ‘Paderewsky A’ y el MCP de ‘Paderewsky B’ tiene un MMP para ‘Paderewsky A’ y otro MMP para ‘Paderewsky B’, O sea, un mundo posible en el cual hay dos referentes? Si el sujeto cree que el ‘MCP A’ es distinto del ‘MCP B’ entonces no puede creer que hay un solo MMP para ambos MCPs, porque sería irracional para el sujeto sostener que ambos archivos mentales comparten todas las propiedades, por ejemplo, es imposible que el sujeto crea racionalmente que ambos Paderewsky –en el mundo posible donde el sujeto racionaliza su creencia– tengan las mismas propiedades espaciotemporales. Y si esto es imposible, entonces hay un mundo posible que es *necesario* para explicar la racionalidad del sujeto donde tus dos MCP corresponden a dos MMP, y por tanto podemos seguir defendiendo el principio que salva a (3’) y concluimos que hay propiedades no físicas.

---

<sup>19</sup> La réplica monista, en muy pocas palabras, es que cuando concebimos los llamados zombies no concebimos algo posible, y por tanto no es un problema para el teórico de la identidad. Ver Nagel “Psychophysical nexus”. Aquí también se encuentra una respuesta al reto que lanzó Kripke en el “Nombrar y la necesidad” que toma una línea muy similar a esta. Kripke argumentó que si la identidad entre la mente y el cerebro es verdadera, entonces sería necesaria, pero como los casos de mentes sin cuerpo y cuerpos sin mente son posibles, entonces no sería necesaria y por tanto falsa.

En realidad, la objeción no es lo que el sujeto cree, o si hay o no hay dos referentes en la cabeza del sujeto, el objetivo es sostener que este mundo posible es necesario para la racionalización de la creencia, pero ¿por qué creer semejante barbaridad? ¿Cualquier explicación de alguna creencia errónea debe estar dada en términos metafísicos de mundos posibles? Para cualquier creencia donde nos encontremos en un error, ¿necesitamos de algún mundo metafísico para explicar que seguimos siendo racionales? Es mucho más simple suponer que no, pues *“la racionalidad del error puede ser explicada epistémicamente, sin necesidad de metafísica”*. No es necesario apelar a mundos posibles para que la situación del error del sujeto sea legítima y racional. Es completamente coherente suponer una situación *epistémica* donde el sujeto cree que Paderewky tiene la propiedad F y no la G –pero idéntico al único y real Paderewsky– y que en la mente *racional* del sujeto es distinto al Paderewsky que tiene la propiedad G y no la F –pero idéntico al único Paderewsky real. Block no tiene medias tintas: *“Suponer lo contrario es confundir ontogenia con Metafísica”*.

Sin otro argumento, el dualista debe aceptar que el principio que pudo haber salvado a (3') no es tan general como supuso, pero quizá puede ser restringido –no se rendirán tan fácilmente. La identidad entre la mente y el cerebro es, sin duda alguna, una identidad empírica, y bastaría con mostrar que el principio metafenoménico funciona para toda identidad empírica.

## V. El regreso del Dualismo

Hay una manera en la que el Argumento puede ser reformulado, y es abandonando (3') –o sea, el principio que dice que una diferencia entre los MCP implica una diferencia entre los MMP– y sustituyéndolo por (3\*) o sea, que para cualquier identidad empírica, los MCP implican MMP, es decir, restringir (3') a las entidades empíricas. El argumento sería el siguiente:



- 1\*. Hay algo que no puedo conocer desde el punto de vista físico, sea Q
- 2\*. Hay un “modo de presentación” no físico de Q.
- 3\*. Porque la identidad es empírica, entonces el MCP de Q determina un MMP de Q no físico. **(premisa metafenómica)**
- 4\*. Por lo tanto, hay propiedades no físicas en el mundo y el Fisicalismo es falso.

Recordemos la objeción de Max Black expuesta por Smart: Otra vez, en ‘el lucero de la mañana’ = ‘lucero de la tarde’, podemos ver que cada MCP que flanquea la identidad, implica propiedades distintas. No creo que alguien dude que hay una diferencia entre la propiedad ‘lucero de la mañana’ y la propiedad ‘lucero de la tarde’, y *parece* entonces haber un caso empírico donde los distintos MCP tienen distintos MMP. (aunque alguien podría pensar que venus es igual a venus, pero ignoremos esto por el momento). Consideremos el siguiente argumento<sup>20</sup>:

Asumamos (3\*), o sea que en toda identidad empírica debe haber distintos MMP que corresponden a distintos MCP de cada lado de la identidad. Sea la identidad que sostiene el Fisicalismo  $Q = F$ , donde Q sigue expresando el mismo concepto fenoménico y F un concepto físico. Si ‘ $Q = F$ ’ es empírica –como de hecho lo es– entonces por (3\*) el MMP de Q es distinto del MMP de F, o sea es *distinto* de la propiedad física que determina el concepto físico y si es distinta de la propiedad física, el dualismo es verdad.

A nadie le sorprenderá que este nuevo argumento para el dualismo se sostiene en la frágil tesis del movimiento metafenómico, aunque restringido a identidades empíricas. Pero si el dualista quiere asumir (3\*) veamos qué pasa cuando un monista la asume. Consideremos pues, el siguiente argumento:

---

<sup>20</sup> Esta objeción fue presentada por Chalmers en la discusión de previas versiones del artículo de Block.

Supongamos un enunciado de identidad tal que sea 'Esta propiedad' = 'Esta propiedad'. El demostrativo 'Esta' del lado izquierdo de la identidad captura *directamente* la propiedad 'ser agua' o sea el MMP, y el demostrativo que flanquea el lado derecho recoge la propiedad 'ser H<sub>2</sub>O' –el otro MMP. Si el principio (3\*) fuese verdad, entonces sería cierto que la propiedad de 'ser agua' es distinta de la propiedad 'ser H<sub>2</sub>O', pues este principio dicta que *toda* identidad empírica tiene distintos MMP correspondiendo a distintos MCP, pero 'ser agua' y 'ser H<sub>2</sub>O' es lo mismo, y según el principio es falso, pero esto no es lo peor: el principio (3\*) nos daría un argumento general ¡en contra de cualquier identidad empírica!<sup>21</sup> Pues, para cualquier identidad empírica donde intervengan dos conceptos distintos, que lógicamente no se implican, (aparentemente, una propiedad típica de las identidades empíricas *a posteriori*) como 'A' y 'B', implicaría que 'ser A' y 'ser B' no pueden ser idénticos. Aceptar (3\*) bajo estas circunstancias no es razonable, y sin esta premisa el argumento sigue sin concluir lo que pretende. Pero el dualismo seguirá buscando por dónde ganar la disputa.

#### VI. Dos argumentos más<sup>22</sup>

El Argumento del Conocimiento no puede concluir el dualismo por sí mismo. El argumento del dualismo de propiedades tampoco. Se ofreció una estrategia conjunta para argumentar el dualismo con el Argumento del Dualismo del Qualia, pero las dos versiones que se presentan en este argumento tienen una premisa problemática. Sea 3', o sea el principio de que un dualismo conceptual lleva a un dualismo de propiedades, o sea 3\*, el mismo principio pero restringido a las identidades empíricas, no podemos concluir la existencia de propiedades no físicas. ¿Qué otra manera tiene el dualista de argumentar que hay propiedades no físicas?

---

<sup>21</sup> Pie de página 24, página 29, Block 2007.

<sup>22</sup> Los dos argumentos que vienen a continuación (disponibilidad *a priori* y regreso al infinito) se encuentran motivados por conversaciones de Block con White o por artículos previamente publicados por White (1983).

La nueva estrategia dualista opta por las distintas funciones que se le han adjudicado a los modos de presentación. Antes se habían mencionado dos. La primera, determinar la referencia, lo que quiere decir que si el MCP se entiende como aquello que juega el papel en determinar la referencia, entonces el MMP es la propiedad en virtud de la cual se determina la referencia, o la propiedad que provee la ruta por medio de la cual se determine la referencia. Una segunda noción es que el MCP sea utilizado para explicar por qué las identidades verdaderas  $A = B$  son distintas en información de las  $A = A$ , de manera más corta, si el MCP se considera como aquello que nos permite explicar la *diferencia cognitiva*, entonces el MMP vendría siendo la propiedad con base en la cual se explique esta diferencia. Para el primer argumento, se supone que la función de los MCP y MMP es determinar la referencia, mientras que para el segundo, el papel supuesto para los MMP (o MCP) es explicar la *diferencia cognitiva*.

a. Disponibilidad *a priori*

White dice:

*“Como no hay una descripción fisicalista que uno pueda suponer de manera plausible correferencialmente a priori con una expresión como ‘el dolor de Smith en el tiempo t’ ninguna propiedad física del dolor (por ejemplo, el estado cerebral tipo ‘x’) podría proveer la ruta por medio de la cual él mismo sea recogido por tal expresión”. [White (1983)]*

En otros términos más familiares a los usados a lo largo de la exposición: *“No hay una descripción física que uno pueda suponer a priori que es correferencial con una descripción mentalista de ‘Q’, entonces ninguna propiedad física puede proveer la ruta por la cual es recogida por tal expresión [Q]” (33).*

White piensa en la frase ‘El dolor de Smith en el tiempo t’, y esto puede presentar algunos problemas pues adolece de la falla de no ser un genuino concepto fenoménico –en el sentido de Block de los usos fundamentales– de cualquier manera, si sustituimos la frase propuesta por White, el argumento también corre

con un concepto fenoménico, pues podemos decir que Q, (o el MCP de Q) sería algo como ‘la experiencia: \_\_\_’ donde el espacio en la frase se llena con una propiedad fenoménica instanciada en el sujeto para respetar los ya mencionados usos fundamentales. La queja en el argumento es que Q, entendido como un MCP no se puede saber *a priori* como correferencial con ninguna descripción física de la propiedad, y si no es correferencial *a priori*, entonces es imposible para el sujeto –desde su particular punto de vista– capturar al referente físico por medio de Q, porque ninguna propiedad física puede proveer la ruta para que Q recoja a esta misma propiedad física. Como ninguna propiedad física puede proveer la ruta por medio de la cual Q recoja a esa misma propiedad, entonces la propiedad es no física, pues sólo una propiedad de estas características puede proveer la ruta por la cual una descripción mentalista de Q determine exitosamente al referente.

- a. Para que la teoría de la identidad sea verdadera, el sujeto debe saber *a priori* la descripción física de la propiedad física.
- b. La descripción física de la propiedad física en una identidad psicofísica no se encuentra disponible *a priori* al sujeto
- c. La teoría de la identidad es falsa

¿Por qué sostener (a)? la razón que tiene el dualista para suponer (a) ya fue mencionada, y es precisamente que el sujeto no puede ser provisto de la “ruta de la referencia” para capturar la propiedad física por medio de una descripción mentalista tipo Q, y como no hay una propiedad física que pueda proveer la ruta por medio de la cual Q determine el referente, entonces la única posibilidad que nos deja determinar al referente por medio de Q es que el sujeto pueda saber *a priori* que la descripción física es correferencial con Q, pues si fuese correferencial con Q, entonces el sujeto podría capturar al referente físico por el simple hecho de haber entendido correctamente la expresión mentalista de Q. Pero como es imposible saber *a priori* que una descripción física es correferencial con una mentalista, entonces es imposible para el sujeto capturar la

referencia. Esto nos lleva a argumentar (b), pues, ¿por qué no puede saber ningún sujeto *a priori* que una descripción física es correferencial con una mental? Una muy buena razón se encuentra en que si alguien supiera *a priori* este tipo de correferencialidad entre términos mentalistas y términos físicos, la identidad empírica mente = cerebro, no sería una identidad necesaria *a posteriori* –como hemos supuesto–, sería una identidad empírica del tipo A = B, donde se sabe *a priori* que A es correferencial con B, y esto haría la identidad *a priori*, pero como no lo es –por ejemplo, porque es empírica– entonces no se puede saber *a priori* que ambos términos que flanquean la identidad son correferenciales. Pero ya habiendo defendido las dos premisas, parece que debemos aceptar la conclusión... pero otra vez, esto debe estar mal, pues por analogía:

Supongamos el caso de la identidad entre ‘la cosa húmeda del pueblo = la cosa del pueblo que parcialmente está cubierta por H<sub>2</sub>O’. La propiedad de ‘ser la cosa húmeda del pueblo’ está disponible *a priori* para el sujeto, con base en que éste entienda el término al captar el MCP. Supongamos también que ‘la cosa húmeda del pueblo’ determina únicamente al referente, así como que el sujeto le ha dado la autoridad a éste MCP de determinar al referente.

Si la identidad propuesta es verdadera, el sujeto puede capturar la propiedad ‘ser la cosa húmeda en el pueblo’ sin siquiera haber oído alguna vez que ‘ser húmedo’ = ‘ser parcialmente cubierto con H<sub>2</sub>O’, o sea, sin que el sujeto sepa *a priori* el término físico correferencial a su descripción de ‘la cosa húmeda en el pueblo’. El *quid* del argumento dualista es mostrar que la propiedad no es física, porque sería imposible para un sujeto determinarla por medio de una descripción mentalista tipo Q, o para ser más generales, por una descripción no física. Pero en la identidad ‘la cosa húmeda en el pueblo = la cosa del pueblo que parcialmente está cubierta por H<sub>2</sub>O’ la propiedad no deja de ser física porque el sujeto no sepa *a priori* que los términos que flanquean la identidad son correferenciales. En palabras de Block: “Esa propiedad **puede y es física** aunque yo no lo sepa, y por tanto no tenga disponible *a priori* su descripción física” (44).

El problema del argumento se encuentra en (a), pues 'para que la teoría de la identidad sea verdadera, el sujeto debe saber *a priori* la descripción física de la propiedad física' lleva un condicional que no es satisfactorio. La teoría de la identidad –como la identidad entre 'la cosa húmeda del pueblo y la cosa del pueblo parcialmente cubierta por H<sub>2</sub>O'– puede seguir siendo verdadera aunque el sujeto no tenga ninguna descripción física a la mano. Block continúa: *"Señalé que incluso en asunciones muy liberales con respecto al papel que juegan los MMP, la disponibilidad a priori de la descripción física de una propiedad física es un requerimiento no razonable."* (46).

Sin embargo hay algo que prueba el argumento de White, pues es verdad que no puedo capturar al referente físico por medio de Q, y entonces debe haber algo no físico involucrado. Sin embargo la pregunta surge sobre el carácter que ese estatuto de 'no físico' adquiere.

*"Uno puede tener una tesis ontológica en mente, –que el MCP (o MMP) es idéntico a una entidad o propiedad física o alguna conglomeración que involucra entidades o propiedades físicas. En este sentido el MCP (o MMP) puede ser físico aunque el sujeto no tenga ningún acceso a priori a una descripción física de él". [Block (44-45)]*

Si no apelamos a una tesis ontológica, entonces podemos decir que el MCP no es explícitamente físico, o sea, no es analizable *a priori* en términos físicos, pero esto no tiene que llevar a ningún problema, de hecho ya se había ofrecido un argumento en el Capítulo 1 para sostener que la mente no puede ser reducida a términos físicos, precisamente porque ningún término físico implica *a priori* los conceptos de estados mentales subjetivos del tipo Q. Podemos decir entonces, que Q no es explícitamente físico. Ahora bien, si pensamos en el MMP, o sea, la propiedad del referente, entonces no tiene mucho sentido decir que es explícitamente físico, porque el MMP no es una entidad lingüística o cognitiva. El punto es que el MCP, –o sea Q– es no físico en el sentido en que no involucra ninguna descripción física del referente, pero todo lo que se quiere decir con no físico aquí solo puede ser dicho con base en descripciones, y la teoría de la identidad entre la mente y el cuerpo

jamás puede ser equiparada con aquella doctrina que sostiene que todas las descripciones posibles en el mundo son fisicalistas, o sea, la teoría de la identidad no tiene porque implicar ninguna reducción conceptual (muchos neurobiólogos aceptan otras áreas del conocimiento, como la antropología).

El argumento –aunque plausible– no puede concluir que el MMP de Q es no físico. Sin embargo hay otro argumento más, uno en el cual ya no se suponen a los MMP (o MCP) como jugando el papel en determinar la referencia, el papel que se les supone ahora es lo que se ha presentado como *diferencia o importancia cognitiva*.

#### b. Argumento del Regreso al infinito

Sea Q lo que ha sido en todo el capítulo, es decir un genuino concepto fenoménico donde el sujeto tiene que estar relacionado con los usos fundamentales mencionados previamente, o sea, que para que un sujeto conozca Q debe experimentar la propiedad fenoménica relevante. Sea M el MMP de Q, (por Mental, Metafísico y Modo de Presentación).

El nuevo argumento dualista se encuentra fundamentado en la creencia de que si M es físico no puede explicar la racionalidad del sujeto. Supongamos que S cree racionalmente que Q está instanciado, sin embargo tiene evidencia de que la Oscilación Córtrico-talámica está ausente. Es decir, el sujeto tiene evidencia de que la propiedad subjetiva de ver el color rojo (Q) está instanciada en él mismo, pero también tiene evidencia –mala evidencia según el teórico de la identidad– de que no está sucediendo nada en su cerebro. Nótese bien que el sujeto tiene todas las razones para creer esto, pues nuestro modo de acceso epistémico a nuestra propia mente nos impide tener un acceso subjetivo a nuestras funciones cerebrales, además, podemos suponer que el sujeto en cuestión no sabe nada de neurofisiología. El dualista pregunta, ¿Cómo alguien podría creer esto, teniendo razones a su favor para creerlo? Hay una manera en la que podemos explicar la racionalidad del error

en este creyente, y para esto tenemos que apelar a dos modos metafísicos de presentación, un MMPA que está presente y un MMPB ausente.

Según el teórico de la identidad, M (el MMP de Q) es físico, pero si fuera físico, necesitamos un MMP mental de ese M que se supuso físico, un MMP que esté disponible al punto de vista subjetivo del sujeto –y que pueda explicar porque cree algo falso con muy buenas razones a su favor–, pero este MMP mental que esté disponible al punto de vista subjetivo del creyente es un nivel más arriba del MMP que se supuso físico, es decir, este 2MMP mental, es el MMP de Q cuando este MMP de Q se supone físico. Pero el teórico de la identidad dice que incluso este 2MMP es físico, entonces necesitaremos un 3MMP que sea mental para explicar la racionalidad del error, y así sucesivamente, pero como este regreso al infinito surge por la suposición de que es físico, entonces no es físico y el dualismo es verdad. Para mayor claridad, lo que el dualista dice es que:

- a. Si M es físico, entonces no puede explicar la racionalidad del error<sup>23</sup>
- b. M no puede explicar la racionalidad del error
- c. Por lo tanto, el M no es físico.

Si regresamos a la exposición del argumento, veremos que el dualista tiene una defensa de (b), pues si M es físico, entonces necesitas un 2MMP Mental de ese M físico que nos permita explicar la racionalidad del error en creer que no sucede nada en el cerebro cuando se instancia Q. ¿Pero es necesario el regreso? ¿Es necesario dejar de suponer que la identidad entre la mente y el cerebro es verdadera? El argumento supone la premisa (a) en la exposición clarificada, pues asume que la tesis fisicalista dice que M, el modo de presentación metafísico de Q no puede tener un modo de presentación mental *junto con* el modo de presentación metafísico del lado físico que está en la identidad. Block dice: *“Este argumento pide la cuestión. El argumento supone que si M es físico, no podría servir para explicar la importancia cognitiva, pues explicar la importancia cognitiva requiere un MMP mental. Pero la tesis fisicalista dice que M es ambos, mental y físico”*.(41)

---

<sup>23</sup> La racionalidad del error, en palabras de Block se encuentra capturada por lo que antes se llamó *diferencia cognitiva*, donde también se incluye explicar cómo la información extra entre las identidades  $A = A$  y  $A = B$ .



Si el sujeto puede concebir Q sin OCT, es porque el modo de presentación subjetivo de M, por nuestro modo de acceso epistémico subjetivo: es mental. Además, no es necesario tener un regreso al infinito para explicar la importancia cognitiva en el sujeto: de nuevo, la identidad no dicta que M es físico, sino que es mental y físico. Si el sujeto en cuestión no tiene acceso al aspecto físico de M es porque tiene acceso al aspecto mental de M, pero no tiene porque existir ningún MMP del MMP del MMP... pues podemos decir con Block que estos MMP mental y físico se presentan en el mismo nivel. Ese argumento es igual a una muy vieja objeción hecha al Fisicalismo que dice que *“como los estados cerebrales involucran una instanciación de, por ejemplo, propiedades electromagnéticas, pero el dolor no involucra la instanciación de estas propiedades, entonces el dolor no es un estado cerebral”* (41) El nuevo argumento dualista sigue sin concluir la tierra prometida.

Vale la pena detenernos un momento. La respuesta de Block al argumento dualista del regreso al infinito es un tanto peculiar. El punto central es que M, el modo de presentación metafísico de Q es *mental*, y según Block el teórico de la identidad lo dice dentro de su tesis, pues dice que el MMP de Q es ambos, mental y físico. ¿Qué es un MMP? Recordemos la distinción entre los MMP y los MCP. Hay dos funciones centrales que pueden cumplir estas nociones, determinar el referente y explicar la diferencia (o importancia) cognitiva. Si el MCP de Hesperus es ‘el lucero de la mañana’, entonces el MMP vendría siendo ‘*ser el lucero de la mañana*’. Con este ejemplo, si queremos que los MCP y los MMP jueguen el rol de determinar la diferencia, entonces ‘el lucero de la mañana’ determina su referencia en virtud de la *propiedad del referente ‘ser el lucero de la mañana’*; si queremos que se juegue el rol de la diferencia cognitiva, entonces en la identidad ‘Hesperus = Phosphorus’, ‘el lucero de la mañana’ explica la diferencia cognitiva como el MCP distinto del MCP del otro lado de la identidad ‘el lucero de la tarde’, pero ambos MCP explican esta diferencia cognitiva en virtud de sus MMP, o sea, de las propiedades del referente: ‘*ser el lucero de la mañana*’ = ‘*ser el lucero de la tarde*’. Lo que tenemos que rescatar es *“el importante diferente, no fregeano y menos familiar modo de presentación, el MMP es una propiedad del referente”*. (15) Parece que Block está diciendo algo que no es *explícitamente* fisicalista, a saber, M, el modo de presentación metafísico de Q, es mental y físico, lo que quiere decir que –según Block– hay propiedades

mentales en el sentido más metafísico de propiedades. Permítanme pasar a las conclusiones donde retomaré este punto.

## II. Conclusiones

Si la tesis de la identidad entre la mente y el cerebro fuese verdad, entonces es imposible que una propiedad no física emerja. Los argumentos expuestos a lo largo del capítulo pretenden concluir esta propiedad no física –cada uno abogará por sus razones. Sin embargo, la premisa metafenoménica nos permite formular un solo argumento donde las consideraciones hechas por la objeción de Max Black y el nuevo conocimiento de María se unen en una misma idea. Recordemos los argumentos expuestos:

- a. Argumento del Conocimiento: El fisicalismo es falso porque María –una científica omnisciente– no puede saber absolutamente nada de los conceptos fenoménicos a partir de una descripción física y completa del mundo.
- b. Argumento del Dualismo de Propiedades: El Fisicalismo es falso porque hay un conjunto de propiedades que implican ‘ser Q’ y otro conjunto de propiedades que implican ‘ser un estado cerebral’, y como estas propiedades no se implican lógicamente, necesitamos una propiedad no física para capturar el “modo de presentación” no físico de ‘ser Q’.
- c. Argumento Dualista del Qualia: Premisa en la cual se unen el Argumento del Conocimiento y el Argumento del dualismo de propiedades: Un dualismo de conceptos (MCP) requiere de un dualismo de propiedades (MMP).
- d. Argumento Dualista del Qualia bis (empírico): Toda identidad empírica implica un dualismo de propiedades. (esto es el mismo principio que en (c), pero restringido)

- e. Disponibilidad a priori: Es imposible *para un sujeto determinar el referente físico desde su particular punto de vista* con un concepto fenoménico Q, porque no puede saber a priori que la descripción física es correferencial.
- f. Regreso al infinito: Una propiedad física –y solamente física– no puede explicar la *racionalidad del error* en una creencia falsa del tipo de ‘Q’ está presente y ‘cualquier estado cerebral’ está ausente.

Se mostró a lo largo del capítulo que es imposible extraer la propiedad no física a partir de cualquiera de estos argumentos, con lo cual podemos concluir que esta familia de argumentos para dualismo de propiedades que se basan en el hecho de que el concepto fenoménico Q presenta propiedades no físicas irreducibles, están mal fundados. De otra manera, el argumento de Nagel presentado en el Capítulo 1, es decir, la conclusión de un vacío explicativo –o epistémico, como también se le ha llamado– no es suficiente para lograr derrocar a la tesis de la identidad como un buen candidato para explicar la relación entre la mente y el cerebro. De cualquier manera, no se ha ofrecido ningún argumento general para sostener la tesis de la identidad, ni mucho menos un argumento general que impida extraer el dualismo de algún otro tipo de argumentos –o incluso del mismo tipo de argumentos del Qualia pero planteados de manera distinta. Sin embargo, bien podemos concluir junto con Block que estos argumentos en contra del dualismo son tan concluyentes como cualquier otra cosa en filosofía, o sea, “la pelota está en la cancha del dualista”.

Habiendo presentado una defensa de la tesis de la identidad –al menos de estos argumentos que pretenden concluir el dualismo– podemos seguir *asumiendo* que la identidad es verdadera y que aun es buena candidata para explicar la relación entre la mente y el cerebro.

Ahora bien, recordemos a Block. Se había expuesto un poco más arriba una respuesta de Block –al argumento del regreso al infinito– en donde Block sostiene que M, el modo de presentación metafísico de Q es mental y físico, y con esto, lo que Block está diciendo es que hay propiedades metafísicas mentales genuinas. Mi interés en el próximo capítulo es exponer cómo se podría sostener la tesis de la identidad en una teoría donde se

sostenga que el referente que hace verdadero la identidad 'Q = OCT' posee metafísicamente *ambas* propiedades. Spinoza –en su *Ética*– sostuvo semejante postura. El reto es asumir la tesis de la identidad, incluir el vacío epistémico sostenido en el Capítulo 1 y resolver la siguiente pregunta: ¿cómo es posible que términos tan distintos y que lógicamente no se implican, pueden capturar inequívocamente el mismo referente que haría la identidad verdadera? La respuesta, según Spinoza, es *su Dios* –o algo parecido.

## Capítulo 3.

### Spinoza: monismo de doble aspecto

#### 0. Introducción

*“Pero habiendo analizado este asunto cuidadosamente, creo yo haber encontrado que aquella parte del cuerpo donde el alma ejerce inmediatamente su función no es una parte del corazón, ni siquiera todo el cerebro, sino sólo la parte más interior de él, que es una muy pequeña glándula situada en medio de su sustancia.”*<sup>24</sup> Pues el alma, al ser indivisible y no doble, debe estar relacionada con algo en el cuerpo que no esté dividido en pares<sup>25</sup>. La explicación cartesiana de cómo es que el Alma actúa en la glándula no es menos sutil. Gracias a la ayuda de la glándula, el Alma puede percibir todos los movimientos que se produzcan en el cuerpo, mismos que gracias a esta relación, el alma puede causar con sólo desearlo. La glándula pineal se encuentra “suspendida” en medio del cerebro, lo que significa que es especialmente sensible a cualquier movimiento de los *espíritus animales*. De tal suerte que cuando el alma percibe una idea, es porque los espíritus animales relativos a *tal* idea chocan con la glándula, y así pasa la impresión a la *res cogitans*, pero esto no debe entenderse confusamente: *“cuando esta imagen (originada en los ojos) pasa al interior de nuestra cabeza, aun lleva semejanza con los objetos de los cuales procede. Como he ampliamente mostrado, no debemos pensar que es por medio de esta semejanza que la imagen causa nuestra percepción sensorial de los objetos –como si hubiera otros ojos en nuestro cerebro con los cuales la percibimos. En lugar, debemos sostener que son los movimientos que componen la imagen que, actuando directamente en nuestra alma mientras este unida a nuestro cuerpo, son ordenados por la naturaleza para hacerlo tener estas sensaciones”*<sup>26</sup> Cuando la glándula –con mediación de la Naturaleza (Dios)– recibe el “golpeteo” de los espíritus animales, impulsará y determinará a estos espíritus animales y los

---

<sup>24</sup>Descartes “Tratado del alma” Artículo 31.

<sup>25</sup> Este es el argumento de Descartes para sostener que la glándula es la unión de las dos sustancias. Para una posición no menos extravagante y totalmente contraria, ver Nagel [1979] “Cerebros divididos, y la bisección de la conciencia”.

<sup>26</sup> Citado en Gert-Jan Lokhost (2005). Descartes invoca a la naturaleza para evitar lo que se conoce como la ‘falacia homuncular’ que explica la percepción por medio de un pequeño hombre que vive en nuestra cabeza, y que obviamente lleva a un regreso al infinito.

rechazará del mismo modo como fueron relacionados por un movimiento específico de la glándula, lo cual explica porque nuestro cuerpo se mueve según nuestra voluntad, ya que cada movimiento de la glándula se encuentra específicamente relacionado con un efecto en el cuerpo. Por ejemplo, si alguien quisiera observar un objeto lejano, esta voluntad de “observar un objeto lejano” está relacionada específicamente con un movimiento particular de la glándula, de suerte que cuando alguien lo desea, la glándula se moverá hacia *algún lado* para que la voluntad del alma mueva a los espíritus animales y estos exciten el nervio óptico y se dilate la pupila. Esto además es claro, pues cuando alguien no tenga el deseo de ‘mirar un objeto lejano’ sino de ‘agrandar la pupila’, no será de ninguna utilidad desear esto, pues el movimiento de la glándula que funciona para agrandar la pupila no está relacionada a esta voluntad de alma; los espíritus animales no han logrado unir la voluntad del Alma con la mentada glándula, pues desear que ‘mi pupila se agrande’ no tiene ningún efecto en mi pupila...

*“En verdad, no puedo asombrarme bastante de que un filósofo que se había decidido firmemente a no deducir nada sino de principios notorios por sí, y a no afirmar nada sino lo que percibiera clara y distintamente, y que además había reprochado tantas veces a los escolásticos que quisieran explicar las cosas oscuras por medio de cualidades ocultas, admita una hipótesis más oculta que toda cualidad oculta. ¿Qué entiende, pregunto, por la unión del alma y el cuerpo? ¿Qué concepto claro y distinto, digo, tiene de un pensamiento muy estrechamente unido a cierta partícula de la cantidad?”<sup>27</sup>. Ciertamente, cualquier buen lector de Descartes hubiese querido que estas preguntas fuesen explicadas más profundamente, pero parece que no pudo ser así, pues, como continúa Spinoza: “él había concebido al alma tan distinta del cuerpo, que no pudo asignar ninguna causa singular ni a esta unión, ni al alma misma, sino que le fue necesario recurrir a la causa de todo el universo, esto es, a Dios.”<sup>28</sup>*

---

<sup>27</sup> *Ética*, Prefacio a la quinta parte. ‘De la potencia del entendimiento’.

<sup>28</sup> *Idem*

Esta última sentencia de Spinoza parece haber cobrado fuerza a lo largo de la historia del problema mente-cuerpo, pues si hay alguna doctrina de la cual se quiere escapar, es la doctrina cartesiana de las dos sustancias. En efecto, la separación del alma y el cuerpo en dos sustancias de naturaleza tan distinta hace justicia a nuestra intuición de su diferencia, pero haber concebido estas dos naturalezas tan separadas, no logra rescatar la intuición de su estrecha relación. La estrategia de Spinoza es optar por ambas posturas del problema. Por un lado, esta intuición de la diferencia –según la doctrina de Spinoza– puede ser salvada con una noción distinta a la de sustancia, pues el pensamiento y la extensión no son sustancias por separado, sino *atributos* de la única sustancia existente. Por otro, la relación del alma y el cuerpo no está dada en ningún “lugar” específico, la relación es tan estrecha que es de *identidad*. *Qua* maneras en las que el entendimiento percibe a la sustancia, tenemos los dos atributos, *qua* sustancia, sólo una –Dios. Mi único interés en este capítulo es delinear cómo es que Spinoza sostiene con su metafísica estas dos tesis:

α La mente es idéntica con el cuerpo

β El atributo del pensamiento no puede ser entendido ni explicado por el atributo de la extensión, y viceversa

La tesis (α) no es otra cosa que la vieja tesis monista de la identidad. El argumento que ofrece Spinoza ya no puede funcionar como la piedra angular para sostener (α), pues es prácticamente un truismo filosófico que no se puede demostrar la existencia de Dios, prueba en la que Spinoza confió para sostener la existencia de una única sustancia, sin embargo hay discusión sobre si es el único argumento spinozista para la identidad –argumento que no pretendo explorar aquí<sup>29</sup>. Por otro lado, la manera en la que Spinoza sostiene la tesis de la

---

<sup>29</sup> Bennet (1984) arguye por la tesis de la identidad de Spinoza con argumentos plenamente spinozistas, y no es el único; Della Rocca (1996) pretende lograr el mismo resultado. Aunque muestran diferencias y hay discusión entre ellos, ambos defienden que el argumento spinozista para la identidad necesita de una premisa: el paralelismo de ambos atributos, o sea, que lo que sucede en un atributo sucede *con el mismo orden y conexión* respecto al otro atributo. La tesis del paralelismo sostiene que hay una correspondencia uno a uno –en cuanto al orden y conexión– entre el atributo del pensamiento y el atributo de la extensión. Sin embargo, al depender de esta premisa, el interlocutor tendría que aceptar la llamada tesis del paralelismo para un argumento spinozista *positivo* para la tesis de la identidad, y no pretendo discutir la tesis del paralelismo. Por esto, la tesis de la identidad la entiendo como una *suposición*.

identidad no es a la manera clásica del fisicalismo, incluso uno no reduccionista. El fisicalismo sostiene, según la tesis de Jackson presentada en el capítulo uno, que una copia de todas las propiedades físicas de un mundo posible, es una copia *simpliciter* del mundo posible, y esto no sería estrictamente verdad en Spinoza. Si bien Spinoza reconoce que lo físico es algo intrínseco a Dios, también sostiene que Dios está *constituido*, al menos, por el atributo del pensamiento y el atributo de la extensión, lo cual quiere decir que hay propiedades metafísicas genuinas que no son solamente extensas. Metafísicamente hablando, hay dos tipos de propiedades en el Dios de Spinoza, sin que por esto salgan a la luz las propiedades no físicas, lo que significa que aun es posible suponer la identidad entre la mente y el cerebro. Spinoza no se encuentra solo en esta idea. El proyecto de Nagel (2001) toma la misma línea: *“La idea tendría que ser, entonces, que hay un solo evento al cual me puedo referir en dos formas, ambas via conceptos que se aplican a él no contingentemente”* El proyecto pretende hacer justicia a la relación que tienen los estados fenoménicos con los estados cerebrales, de tal manera que no tengamos que sostener una relación causal entre ellos, sino que estén en una relación de *constitución*. Como continúa Nagel: *“Tendría que ser una X tal que ‘X es una sensación’ y ‘X es un estado cerebral’, se sigan ambos de la naturaleza de X por sí misma.”* Spinoza pensó que esto puede ser salvado en su noción de sustancia, tal que esta sustancia está *constituida* por el atributo de la extensión y el atributo del pensamiento.

La tesis ( $\beta$ ) sin embargo, es una tesis que analógicamente al Capítulo 1 presento como explicativa, tesis que –como trataré de mostrar– rescata los argumentos expuestos sobre la imposibilidad de explicar la mente en términos físicos, es decir, tesis que hace justicia al *vacío explicativo* concluido en el Capítulo 1. El reto es cómo sostener las tesis conjuntamente, es decir, cómo sostener la tesis de la identidad sin caer en los viejos problemas del Fisicalismo Reduccionista, o de otra manera, cómo sostener que la mente es idéntica con el cuerpo, sin eliminar por esto nuestro realismo de la conciencia.



## I. Semblante de la metafísica de Spinoza

“*Todo lo que hay es en Dios, y nada puede ser ni concebirse sin Dios.*”<sup>30</sup> Esta proposición nos refiere directamente al panteísmo de Spinoza, un panteísmo seguido estrictamente por la idea spinoziana de la existencia de una única sustancia. Cuando hablemos de lo que hay, según Spinoza, no podremos salir de ninguna manera del concepto de Dios, sin embargo, hay maneras de hablar de lo que hay, o sea maneras en que lo que hay se presenta. La doctrina reconoce que existen distintas propiedades en el mundo, pues cuando nos refiramos a un pensamiento tenemos que hacerlo a partir de una “descripción” mental del mismo, en cambio, cuando hablemos de un objeto que ocupa un lugar en el espacio, no podremos hacerlo más que con una “descripción” extensa del mismo –sin implicar que haya dos distintos objetos o referentes relativos a cada descripción. Estas “descripciones” –en el lenguaje de la doctrina– son los atributos. Esto último es la diferencia crucial con el dualismo cartesiano. Cuando el padre del *cogito* pensó la diferencia entre la mente y el cuerpo, pensó que ambas eran tan distintas entre sí que ontológicamente no podría haber ninguna similitud, y precisamente por esto vinieron las explicaciones bizantinas de la glándula pineal suspendida, los espíritus animales y la necesidad de la intervención divina. Spinoza considera esto no poco menos que absurdo –y no solo él. Una sola sustancia formará tanto la sustancia extensa y la pensante, pues Dios es todo lo que hay.

Spinoza piensa las cosas particulares –este o aquel pensamiento u objeto– como *modos*, o sea todas las cosas particulares que son en Dios. De esta manera, el pensamiento particular de “Hay políticos corruptos” es en Dios, así como ‘esta piedra’. Sin embargo, Spinoza no era ciego con respecto a la diferencia tan tajante que existe entre lo mental y lo físico, o, como él hubiera dicho, entre el atributo del pensamiento y el atributo de la extensión. Un pensamiento sólo puede ser expresado gracias al atributo del pensamiento, así como ‘esta

---

<sup>30</sup> Proposición 15, parte 1.

piedra' –el objeto– es una manera en la que Dios se expresa a través del atributo de la extensión, pero no a partir de otro atributo.

Al entender como existente una única sustancia tenemos como consecuencia que ambos atributos expresan siempre y exactamente lo mismo, es decir, en el nivel ontológico *son* lo mismo, sin embargo, en un nivel fenoménico, cada uno expresa a su manera la esencia de la sustancia, por lo que se entiende que hay una doble apariencia. Spinoza acaba por sostener la idea de que la mente y el cuerpo son expresiones de lo mismo pero pensados de manera distinta.

Aquí se encuentran dos ideas, la primera es que en un nivel ontológico sólo existe una sustancia, la segunda, que hay dos modos de acceder a ella, o dos maneras en las cuales Dios se expresa. Ambas ideas, calcadas al problema mente-cuerpo, representan las dos tesis presentadas más arriba. Sin embargo, el objetivo de este capítulo no es meramente exegético, pues el punto es mostrar cómo la metafísica de Spinoza puede dar sentido a dos cuestiones. La primera, se encuentra argumentada en el Capítulo 1, pues los conceptos de 'lo mental' y los conceptos de 'lo cerebral' se encuentran divididos lógicamente; ningún concepto mental implicará al concepto físico, ni viceversa. La segunda se encuentra expuesta en el Capítulo 2, y se puede presentar como la queja que ha surgido por parte de los dualistas a partir de los llamados Qualia. El objetivo es mostrar cómo es posible sostener la tesis de la identidad entre la mente y el cerebro a partir de pensar que ambos términos –mentales y físicos– refieren exitosamente a la misma cosa en el mundo. Para esto, se tendría que contestar la pregunta de cómo es que ambos conceptos, que lógicamente no son implicados entre sí, pueden aun tener un mismo referente. La estrategia no es argumentar que existe un solo referente, sino que aún es posible *suponerlo* a pesar de la separación lógica de los conceptos mentales y conceptos físicos –el punto es ver qué es lo que suponemos.

## II. Vacío explicativo

La conclusión del Capítulo 1 es el viejo *vacío explicativo*, que no es otra cosa que sostener que los conceptos de ‘lo mental’ y ‘lo cerebral’ son tan distintos entre sí como para no implicarse lógicamente el uno por el otro. La razón, los conceptos de la mente son esencialmente subjetivos, y cualquier intento de un análisis objetivo de ‘lo mental’, llevará consigo el problema de no poder explicar la mente. En otras palabras, recordando el ejemplo de la identidad entre ‘Q = OCT’, el concepto físico que flanquea el lado derecho de la identidad no implica que el sistema al cual se le adscribe la propiedad de ‘ser esa propiedad física’ sea consciente. Esto es lo que Chalmers llama Realismo Fenoménico, recordando la cita:

*“El aspecto importante de esta postura es que permite la existencia de un vacío epistémico entre las verdades de la física y las verdades fenoménicas, en el sentido en que las verdades fenoménicas no están implicadas a priori por las verdades físicas”.*

Por supuesto, este vacío epistémico también corre de regreso. Los conceptos de ‘lo mental’ por sí mismos, no implican que el sistema al cual se le adscriba la propiedad “ser esa propiedad mental” sea físico. De lo contrario, si nuestros conceptos mentales implicaran que el organismo fuese físico, entonces nuestras nociones de su tajante diferencia, así como las discusiones dualistas, serían ociosas, y aunque el interlocutor no esté de acuerdo con la conclusión dualista, no podría ser tomado como serio si pensara que esta discusión es ociosa para el problema mente-cuerpo.

Más arriba presenté una tesis de Spinoza, en la cual se sostiene que el atributo del pensamiento no puede ser explicado a partir del atributo de la extensión, ni viceversa. Esto quiere decir, ¿Spinoza sostiene lo que hoy podríamos llamar *vacío explicativo*? O, de otra manera, ¿Spinoza piensa que hay una separación conceptual entre los atributos, una donde un atributo no pueda dar explicación del otro? Para responder esta pregunta, antes hay que visitar ciertas concepciones de Spinoza relativas a la explicación y, por ende, a la causación.

a. Causalidad y explicación

*“Spinoza reconoce dos distintos tipos de relaciones causales: inmanente y transitiva. La causación transitiva ocurre entre las distintas cosas finitas [modos]. La causación inmanente ocurre entre Dios, la única sustancia y las cosas finitas”.* [Della Rocca 1996]<sup>31</sup> Habiendo ya distinguido ambos tipos de causación, Spinoza nos dice:

*“Los modos de un atributo cualquiera tienen por causa a Dios sólo en cuanto se lo considera bajo el atributo del cual son modos, y no en cuanto se le considera bajo algún otro.”* (Segunda parte, proposición VI)

El punto central a rescatar de la tesis spinozista es que Dios no será la causa de cierto modo cualquiera cuando se considera a la sustancia bajo un atributo distinto del modo, es decir, a menos que concibamos la sustancia bajo el atributo correcto, no podremos decir que la sustancia es causa del modo M cualquiera. Esto quiere decir que para Spinoza:

La sustancia **extensa** causa el modo de **extensión** M, es verdad, pues estamos concibiendo el modo extenso particular a partir del atributo de la extensión. Sin embargo

La sustancia **pensante** causa el modo de **extensión** M, es falso, pues fallamos en concebir el modo por medio del atributo correspondiente.

Con esto podemos decir que los contextos de causación inmanente serán posibles de acuerdo a nuestro modo de *concebir o considerar* a la sustancia, o sea, la causa inmanente de cualquier modo particular. El contexto “x es *causado* por la sustancia pensante” será verdad en Spinoza dependiendo de cómo es que se conciba a la sustancia y a la x misma. Sin embargo, habíamos dicho que Spinoza reconoce dos tipos de causa. ¿Qué pasa con la causación transitiva? ¿Qué pasa con la causación entre cosas finitas? Cuando el modo A, interactúe

---

<sup>31</sup> Tomo la exposición del argumento de opacidad en Spinoza de Della Rocca. Aunque él no lo pone en estos términos, creo que hay buenas razones para equiparar la opacidad en contextos causales spinozistas con lo que hoy llamamos vacío explicativo. Las razones las expongo más adelante.

causalmente con el modo B, ¿también depende de la manera en la que concibamos a la causa? Spinoza estaría comprometido a tal escenario. En la proposición X Spinoza dice:

*“Cada atributo de una sustancia debe concebirse por sí”*, lo que implica –además de una evidente separación conceptual entre los atributos– que los modos, al ser aquello que “es en la sustancia, por lo cual también se la concibe”(definición 5, primera parte) deben ser concebidos bajo algún atributo, por lo que implican solamente el concepto de ese atributo, y así comprendidos sólo podrán tener a un modo como causa, si a este modo se le considera bajo el mismo atributo que al otro: “un cuerpo no es limitado por un pensamiento, ni un pensamiento por un cuerpo” (definición. 2, primera parte). Lo cual comprometería a Spinoza a sostener que incluso en la causación transitiva la causa de cualquier efecto podrá ser su causa si es concebida correctamente bajo el atributo en cuestión<sup>32</sup>. Estas consideraciones me permiten formular una tesis que, según lo dicho previamente, Spinoza consideraría como verdad:

C. La causa C será causa de un modo M solo cuando C es concebida bajo el mismo atributo que M.

La perplejidad con respecto a que cualquier particular no puede interactuar causalmente con otro que no sea de su mismo atributo, es que esto sucede incluso cuando el modo de extensión (ME) es idéntico con un modo del pensamiento (MP). Esto quiere decir que aunque Spinoza sostenga la identidad entre el alma y el cuerpo, y sostenga la existencia de esta única sustancia, hay contextos –como los expuestos– donde sencillamente tenemos que hablar de opacidad. Por ejemplo, si mi mente es idéntica con mi cuerpo, y mi cuerpo interactúa causalmente con otro cuerpo –digamos, pateando una pelota– entonces (por sustitución) mi mente interactúa causalmente con otro cuerpo –mi mente mueve la pelota–, pero esto es una inferencia que en Spinoza no está permitida, pues *“Ni el cuerpo puede determinar al alma a pensar, ni el alma puede determinar al cuerpo al movimiento ni al reposo, ni a nada más (si lo hay)”* (tercera parte, proposición 2). Y si el cuerpo, no puede ser movido por el alma, pues mucho menos una pelota. Spinoza no podría aceptar coherentemente la sustitución

---

<sup>32</sup> Esta prueba también puede lograrse invocando el cuarto axioma de la primera parte, pues para Spinoza, el hecho de que algo sea causa de otra cosa, es porque trae explicación sobre la cosa. Ver página siguiente.

de idénticos en ningún tipo de argumento similar, es decir, con respecto a los contextos causales, hay opacidad en Spinoza, y esta opacidad puede ser bien representada por la tesis C previamente mencionada.

Esto quiere decir que los dos tipos de relaciones causales que distingue Spinoza dependen de la manera en la que describamos o concibamos el modo y la causa –sea Dios, u otro modo finito cualquiera. Pero ¿por qué sostener esto? ¿Qué razón podría ofrecernos Spinoza para sostener algo que en principio es contra intuitivo? Es decir, cuando uno piensa que A causa B, usualmente no pensamos que A será causa de B dependiendo de la manera en que concibamos A y B, usualmente la causación parece estar fuera del contexto de la manera de concebir la causa, o sea, los conceptos causales pueden ser considerados como transparentes. Sin embargo, Spinoza sí tiene una razón, y básicamente se encuentra en la idea de que la causa se busca porque se busca una *explicación* del hecho.

Para Spinoza, el efecto es concebido a través de la causa, pues esto es lo que nos dará el conocimiento de la misma. Por ejemplo, la proposición III de la primera parte dice:

*“De aquellas cosas que no tienen nada de común entre sí, no puede ser una causa de la otra”*

Y cuando pasamos a la demostración spinoziana, la prueba invoca dos axiomas. Primero el axioma 5, que sostiene que *“Las cosas que no tienen nada de común una con otra no pueden entenderse una por otra; o sea, el concepto de una no implica el concepto de la otra”*. Pero, ¿por el hecho de que no puedan entenderse una por otra, se sigue que no pueda haber una relación causal entre ellas? Spinoza invoca su cuarto axioma: *“El conocimiento del efecto depende del conocimiento de la causa, y lo implica”* La prueba sería algo como:

Para cualesquiera dos objetos A y B donde A no tiene nada en común con B, se sigue (por axioma 5) que A no puede ser entendido por B –ni viceversa– pero el hecho de que no puedan ser entendidos el uno por el otro, implica –según el axioma cuatro– que no pueden ser su causa, ya que si A fuera causa de B, entonces el efecto B podría ser entendido por la causa A, pero como no tienen nada en común, entonces B no puede ser entendido por A, y por lo tanto, no puede ser su causa.

La razón de la exposición de la prueba es mostrar cómo es que Spinoza argumenta a favor de la opacidad en los contextos causales. A no puede ser causa de B si es imposible concebir B gracias al conocimiento de A. La razón, entonces, es que uno no puede ser entendido por otro, y si no puedo entender el efecto por medio de su causa, entonces –dice Spinoza– sencillamente no es su causa.

Con esto en mente: ¿qué pares de conceptos A y B tenemos a la mano, tal que uno no pueda ser concebido por el otro? Los conceptos de lo mental no pueden ser concebidos por medio de los conceptos físicos, porque como se ha notado en varias partes, un concepto físico cerebral no implica que el organismo al cual se le adscriba la propiedad física en cuestión sea consciente. Recordemos que Spinoza está preocupado específicamente por las relaciones causales que puedan dar explicación o entendimiento del hecho que queramos explicar; contextos causales explicativos que serán opacos, pues para que A sea causa de B, es necesario concebir tanto A como B bajo el mismo atributo. Para ilustrar un poco la idea spinoziana de la causación y la explicación consideremos el siguiente caso que nos ofrece Searle:

*“Si el hecho de que Juan come pescado envenenado explica causalmente su muerte, y el hecho de comer pescado envenenado es idéntico con el evento de comer pescado arcoíris con salsa bérnaese, por primera vez en su vida, no se sigue que comer por primera vez pescado arcoíris con salsa bérnaese explique causalmente su muerte”<sup>33</sup>*

Este ejemplo motiva la idea de opacidad en la referencia en las cadenas causales explicativas, pues el principio de sustitución no puede ser usado en ninguna inferencia de este tipo, ya que corremos el riesgo de perder la explicación que buscábamos al sostener que los contextos causales explicativos son transparentes. Considerar las cadenas causales explicativas, como lo hace Spinoza, no es algo tan contra intuitivo como se pudo haber pensado.

---

<sup>33</sup> Citado en Della Rocca (1996)

Dado que la causación y la explicación no son entendidas por separado, la tesis que presenté como *explicativa* en Spinoza está rescatada dentro de la opacidad en los contextos causales. Esta opacidad rescata la intuición actual de la separación conceptual y lógica de los conceptos de la mente y los conceptos del cerebro, por lo que podemos decir que Spinoza sostiene con su *sistema* el llamado vacío explicativo, además de que tiene un buen argumento para sostenerlo, ya que parece bien difícil explicar causalmente la alegría a partir de un vocabulario que no es mental. Para mayor claridad, el argumento se puede exponer de la siguiente manera:

1. Si A es causa de B, B puede ser explicado por A. (axioma 4, primera parte)
2. Para que A sea causa de B, debemos considerar A y B bajo el mismo atributo (tesis C)
3. Si consideramos A y B bajo el mismo atributo, entonces es posible explicar B por A (por 1 y 2)

Por lo tanto

O lo que es lo mismo:

Es imposible explicar B por A si consideramos A y B bajo distintos atributos (transposición en 3)

Si todo esto es el caso, de aquí se sigue que:

$\beta$ . “El atributo del pensamiento no puede ser entendido ni explicado por el atributo de la extensión, y viceversa” (*vacío explicativo*)

La estrategia para presentar ( $\beta$ ) que es una manera de frasear el *vacío explicativo* con el aparato teórico de Spinoza, fue evitar comenzar con una discusión exegética de la noción de atributo, y más bien acercarnos a la imposibilidad de la explicación entre los distintos atributos a partir de la noción de causa en Spinoza. Ya armados con el *vacío explicativo* dentro del sistema, podemos ver cómo es que Spinoza sostiene la identidad entre la mente y el cuerpo.



### III. Tesis de la identidad

Un buen acercamiento hacia la identidad en Spinoza es comenzando con ciertas consideraciones sobre lo que entendemos por identidad; aunque en realidad sea un concepto que parece no puede ser analizado.

Hawthorne nos dice:

*Uno podría notar que nuestro glosario sobre identidad como “la relación que una cosa tiene consigo misma y con ninguna otra” no era en realidad un análisis del concepto de identidad en cualquier sentido razonable de ‘análisis’ ya que nuestro entendimiento de ‘sí mismo’ y ‘ninguna otra cosa’ requiere previamente la maestría sobre lo que la identidad es. Pero la respuesta apropiada, pareciera, no es buscar un ‘real análisis’ de la identidad, sino más bien, admitir que nuestro concepto de identidad es tan básico a nuestro esquema conceptual que cualquier intento de analizarlo en términos de conceptos más básicos no tiene esperanza alguna. Hawthorne [2006, p.1]*

Y de hecho, nuestro concepto es tan básico que lo concebimos como Ley, también adjudicada a Leibniz:

L.  $A=B$  sii A y B tienen todas sus propiedades en común.

Este es el principio al cual los filósofos usualmente refieren como Ley de Leibniz<sup>34</sup>, principio que parece rescatar nuestras intuiciones de la identidad. Aunque puesto así, el principio parece no sostenerse en completa generalidad. Es decir, es posible que A difiera en una propiedad con B y aun así podemos decir que A y B son idénticos. Permítanme explicar.

Recordando la pseudoparadoja de Estilpón –expuesta en el Capítulo 1– se sostuvo que es imposible hacer enunciados de identidad  $A = B$  porque el concepto de A es distinto del concepto de B, ya que “cuando preguntemos por su definición no contestaremos lo mismo para ambos”. Esto quiere decir que entre A y B hay al menos una diferencia conceptual, y por tanto no compartirían *todas* las propiedades, y según este principio,

---

<sup>34</sup> Aunque no solamente. Al regreso del condicional, es decir, si A y B tienen todas sus propiedades en común, entonces  $A = B$ , también se le refiere como principio de Indiscernibilidad de Idénticos.

no podrían ser idénticos. Sin embargo, esto es una mala lectura de la ley de Leibniz, ya que como él mismo reconoce –y esto es claro por los ejemplos que ofrece– la ley no debe ser entendida como una cuestión conceptual, es decir, no debe ser entendida en este nivel. Por ejemplo, uno de los ejemplos que usa Leibniz es ‘triángulo’ = ‘figura de tres lados’. El significado de ambos conceptos es distinta, sin embargo esto no quiere decir que hay una buena razón para desechar que su *referencia* es la misma; pues la misma figura geométrica –aquella que se obtiene con dividir a la mitad un rectángulo con una línea diagonal– es la que hace al enunciado verdadero, porque todo lo que hace verdadero a un concepto, lo hace verdadero al otro. A la referencia de los términos usualmente se le llama la extensión del término, y a los conceptos la intensión. Habiendo hecho esta diferencia podemos decir explícitamente en la ley de Leibniz los compromisos que uno adquiere:

L.  $A=B$  sii A y B tienen todas sus propiedades extensionales en común.

¿Por qué insistir en este punto? La razón es que hay ciertas propiedades que se encuentran en un nivel conceptual (intensionales) que son indiferentes para decidir cuestiones de identidad. Ya respecto Spinoza, el hecho de que el atributo del pensamiento no pueda ser explicado ni entendido por el atributo de la extensión, muestra que hay una separación conceptual entre los atributos, y como estas maneras conceptuales comportan diferencias, entonces no podría haber identidad. Sin embargo, ya habiendo hecho la aclaración, podemos ver que las propiedades intensionales no son por sí mismas buenas candidatas para decidir entre las identidades, por lo que, a pesar de que Spinoza sostenga ( $\beta$ ) es posible aun sostener la identidad.

Ahora bien, del hecho de que la doctrina de Spinoza sostiene la tesis de la identidad, no pueden cabernos muchas dudas. En repetidos pasajes de la *Ética*, Spinoza la sostiene explícitamente:

*La sustancia pensante y la sustancia extensa son una y la misma sustancia, comprendida ya bajo este atributo, ya bajo aquél. (Tercera parte, Escolio 2)*

*El alma y el cuerpo son una y la misma cosa, concebida ya bajo el atributo del pensamiento, ya bajo el de la extensión. (Segunda parte, escolio a proposición 7)*

Ya vimos que para Spinoza, tanto la causa como la explicación de cualquier *modo*, están ligadas a la manera en que concebimos tanto la causa como el modo; y aún así sostiene que lo que estamos concibiendo es en realidad a una sola cosa, ya bajo un atributo, ya bajo el otro, pero siempre a una y la misma cosa. Si hablamos en el orden de la sustancias, aquello que en realidad concebimos es Dios, por lo que el concepto de Dios, es decir, la manera en la que Dios está constituido nos ofrecerá la constitución –según Spinoza– de aquella cosa más básica que podemos concebir bajo un atributo o bajo el otro. Spinoza dice:

*“Por Dios entiendo al ente absolutamente infinito, eso es, una sustancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita” (definición VI, primera parte)*

La pregunta a contestar es ¿qué es Dios en Spinoza? O para ponerlo un poco más adecuado a los términos necesarios: ¿por qué está constituido Dios? Spinoza nos dice que *es una sustancia* –la única obviamente– *que consta de infinitos atributos*, por lo que la manera correcta de contestar la pregunta debe ser a partir de la definición de atributo:

*“Por atributo entiendo aquello que el entendimiento percibe de la sustancia, en cuanto que constituye la esencia de la misma.”*

La relación que hay entre Dios –aquella cosa más básica que podemos concebir bajo cualquier atributo– y los atributos es de *constitución*. Enfoquémonos en la segunda parte de la definición de atributo de Spinoza, es decir, *“en cuanto que constituyen la esencia de la misma”*. Si un atributo es aquello que constituye la esencia de Dios, y nosotros conocemos el atributo del pensamiento y el atributo de la extensión, entonces Dios está constituido por lo extenso y lo pensante, sin embargo no deja de ser una sola sustancia. ¿Qué consecuencias tiene esto? En realidad, aquí comienza el misterio.

Para usar un poco el aparato de Block expuesto en el Capítulo 2, o sea, la distinción entre los modos de presentación cognitivo y metafísico, Lo que Spinoza estaría diciendo es que:

Asumiendo que los contextos de atributos en Spinoza son distintas descripciones del mundo<sup>35</sup>, estas “distintas descripciones” funcionarían como los MCP que toman parte en el enunciado de identidad, por ejemplo: ‘estado mental de dolor’ = ‘estado físico cerebral C’. Según Spinoza, ambos MCP se encuentran rescatados en la noción de atributo, y como vimos, ambas maneras de describir el mismo hecho comportan diferencias conceptuales (intensionales) que son irrelevantes para decidir cuestiones de identidad. Por lo que la identidad se da entre la cosa referida, que no es otra cosa que decir que ambos conceptos (los mentales y los físicos) capturan un mismo referente. Pero ¿cómo es ese referente? Dice Spinoza que podemos concebir a Dios ya bajo un atributo, ya bajo el otro, pero además sostiene que los atributos constituyen la esencia de la sustancia, y como *“La esencia de Dios y su existencia son uno y lo mismo”* (proposición XX) ambos constituyen la existencia de Dios. La manera en la que interpreto esta relación de constitución es una manera metafísica, es decir, Dios tiene propiedades metafísicas mentales genuinas, al igual que propiedades metafísicas extensas genuinas, y ninguna es más importante que la otra. Nuestro referente que hace verdadera la identidad mente-cuerpo en Spinoza es de tal carácter metafísico que se encuentran ambas propiedades –mentales y físicas– en una misma cosa.

Más arriba mencioné que aquí comenzaba el misterio, pues ¿qué razones podría ofrecernos Spinoza para sostener que existe sólo un referente si en realidad acepta que hay dos tipos de propiedades metafísicas? Una razón podría encontrarse en el argumento ontológico de Spinoza, pero sostener así la identidad nos llevaría al problema de sostener un argumento ontológico como bueno, y esto sería una manera muy débil de defender la tesis de la identidad<sup>36</sup>. El misterio comienza porque esto sería la suposición en una identidad mente-cerebro

---

<sup>35</sup> Ver Della Rocca (1996) donde se expone esta interpretación de Spinoza.

<sup>36</sup> Ver Salmon (1989) “Existence” para este punto.

dentro del aparato de Spinoza. Sin embargo, el hecho de que sea una suposición no nos limita a ver las ventajas que lleva esta suposición.

#### IV. Algunas ventajas de la identidad en Spinoza

Usualmente creemos que nuestro concepto de 'agua' funciona correctamente cuando hay algo en el mundo que podemos nombrar como agua, o algo a lo que nos podamos referir como agua. Recuperando la intuición del argumento de White del segundo capítulo –disponibilidad *a priori*– “hay algo que provee la ruta de la referencia, algo por medio de lo cual ese mismo objeto es recogido por su expresión”. La pregunta a contestar aquí ya fue mencionada: ¿cómo es posible que dos términos tan distintos que lógicamente no son implicados el uno por el otro, funcionen en capturar el mismo referente? ¿Debe haber algo metafísico involucrado? En Spinoza sabemos que hay algo metafísico involucrado, pues Dios está constituido por el atributo del pensamiento y por el atributo de la extensión, así que la respuesta a esta pregunta puede ser contestada de la siguiente manera: “Los dos términos funcionan correctamente en capturar un mismo referente, porque este referente posee ambas propiedades, es decir, metafísicamente hablando, lo físico no es todo lo que hay”. ¿Cuál es el problema? Supongamos este caso.

Metafísicamente hablando, sólo existen las propiedades físicas, o sea, asumamos el Fisicalismo. Es evidente que tenemos dos conceptos distintos –lo mental y lo cerebral– donde ningún análisis *a priori* de cualquiera de ambos conceptos implica al otro tipo de conceptos, sin embargo, existen estos dos tipos de conceptos. ¿A qué se refieren los conceptos mentales? Si todo lo que hay es físico, estos conceptos deben de referirse a algo físico, sin embargo, ¿cómo puede ser esto el caso? Los conceptos mentales no implican de ninguna manera ninguna propiedad física, entonces, sosteniendo la identidad, ¿cómo podrían referirse a la misma cosa? ¿Qué es lo que capturan los conceptos de lo mental?<sup>37</sup>

---

<sup>37</sup> Lo mismo sucedería si suponemos de entrada que las propiedades mentales metafísicas genuinas son las únicas que se presentan en este mundo, o sea, si asumimos el panpsiquismo, pues ¿cómo es posible entonces que los conceptos físicos se refieran a propiedades mentales si estos no las implican de ninguna manera? No pretendo responder estas preguntas aquí, ni

A nadie sorprenderá que las consideraciones en contra de esta teoría tengan una línea de pensamiento dualista, sin embargo, esto no tiene porque ser el caso. El dualista quiere concluir a partir de su argumentación que hay propiedades *no físicas*, mientras que Spinoza sostiene que hay propiedades *mentales* que son idénticas a las físicas. Esto no es un punto verbal. El problema no se encuentra en los distintos nombres que tomamos para referirnos a esas propiedades mentales, pues si el dualista triunfara y probara que hay propiedades no físicas, entonces es imposible tomar una postura como aquella que tomó Spinoza, pues un mismo referente no puede tener propiedades físicas junto con propiedades no físicas.

Otra ventaja que tiene esta postura es que parece tener muy buenas bases para responder a los argumentos dualistas expuestos en el Capítulo 2. Tomemos el argumento de María para comenzar.

María no puede conocer desde el punto de vista objetivo lo que se siente ver el color rojo. ¿Por qué? La respuesta de Jackson es que hay propiedades no físicas. Pero esto nos impide sostener la identidad y hace del dualismo la postura correcta. Spinoza no tiene más que decir que cuando María estaba investigando todas las propiedades físicas del cuerpo humano relativas al color, María sólo tenía acceso a las propiedades metafísicas físicas, y no a las mentales. Pero de aquí no se sigue que las propiedades mentales y las físicas sean portadas por distintos referentes –como se ha notado a lo largo del capítulo 2. Spinoza tiene una respuesta para Jackson.

En cuanto a la objeción de Max Black, la manera que tenemos de capturar la propiedad mental es a partir de los conceptos mentales, y cuando capturamos la propiedad mental, en realidad estamos capturando al mismo referente que también comporta las propiedades físicas. Para mayor claridad. Para los MCP del enunciado de identidad ‘el estado mental  $M'$  = ‘el estado cerebral físico  $C'$  refieren a la misma cosa porque ‘ser el estado mental  $M'$  = ‘ser el estado  $C'$ , es decir, no tenemos porqué suponer que hay otro referente, si es que el referente que hace verdadera la identidad tiene ambas propiedades.

---

tampoco continuar con la sospecha, pues no pretendo concluir que cualquier sujeto que pretenda sostener la identidad debe creer en propiedades metafísicas mentales, lo cual conllevaría que el Fisicalismo es falso. Sin embargo, vale la pena notar que cuando sostenemos que el referente de la identidad tiene ambas propiedades, o sea, es más básico en el sentido en que ambas propiedades se siguen de la misma naturaleza del referente, estos problemas no surgen.

En cuanto al argumento de White, la cosa no es tan sencilla. Recordando el argumento:

- a. Para que la teoría de la identidad sea verdadera, el sujeto debe saber *a priori* la descripción física de la propiedad física.
- b. La descripción física de la propiedad física en una identidad psicofísica no se encuentra disponible *a priori* al sujeto
- c. La teoría de la identidad es falsa

La réplica de Block al argumento de White es que suponer (a) no puede ser una buena idea, pues cuando observamos el mismo caso calcado a la identidad 'agua = H<sub>2</sub>O', podemos ver un caso de una identidad en donde el sujeto no tiene porque saber *a priori* que el agua es H<sub>2</sub>O y sin embargo, 'agua = H<sub>2</sub>O', por lo que conocer *a priori* las propiedades físicas del referente, es un requerimiento no razonable. Sin embargo, con la metafísica de Spinoza detrás, podemos decir que es imposible que alguien sepa *a priori* que los términos físicos son correferenciales con los términos mentales, pues ninguno implica al otro, pero otra vez, de aquí no se sigue que haya referentes distintos. Según Spinoza es posible pensar a un mismo referente compartiendo ambas propiedades. Como se notó previamente en la discusión, lo que prueba el argumento de White es que tenemos una manera de describir los estados mentales que no es fisicalista, pero con esto no se quiere decir más que nuestras descripciones, o sea, nuestros conceptos no son explícitamente fisicalistas. Spinoza iría un paso más adelante, pues la razón por la que nuestros conceptos no son fisicalistas es porque determinan o capturan un mismo referente que tiene tanto las propiedades mentales como las físicas, obviamente desde la perspectiva de concebir la sustancia bajo el atributo correspondiente.

El otro argumento que se presentó fue el argumento del Regreso al Infinito. Aquí la respuesta de Block es más que interesante, ya que se encamina en sostener que el Modo de Presentación Metafísico de los conceptos mentales tiene un doble aspecto, o sea, es metafísicamente mental, como lo es metafísicamente físico. Esto

quiere decir que 'ser una propiedad mental' = 'ser una propiedad cerebral', pero sosteniendo que las propiedades mentales son metafísicamente genuinas. Spinoza estaría de acuerdo con esta respuesta.

Otra pregunta que también se había mencionado es que el reto se encuentra en sostener la identidad entre la mente y el cerebro, pero sin perder de vista nuestro realismo de la conciencia. En Spinoza, nuestro realismo de la conciencia se encuentra en ambos niveles, tanto conceptual como metafísico. Por un lado, Spinoza sostiene el *vacío explicativo*, por lo que desde el punto de vista conceptual no puede haber ninguna reducción, por otro, según Spinoza, hay propiedades mentales metafísicas genuinas, que toman parte en la referencia exitosa de los términos mentales. El realismo de la conciencia en Spinoza es tan realista, que sostiene las propiedades metafísicas mentales como existentes, sin embargo, en un mismo referente.

Parece que Spinoza se encuentra bien armado para dialogar tanto con los llamados realistas fenoménicos, como con los que además sostienen un dualismo. Sin embargo, es muy probable que un fisicalista ortodoxo niegue esta postura<sup>38</sup>, a pesar de las ventajas que hemos visto que adquiere suponer un referente con ambas propiedades. De cualquier manera, las ventajas deben venir con algún problema, pues ya pareciera muy bello que Spinoza pudiera contestar todas nuestras preguntas, y de hecho hay una que en realidad no ha sido contestada.

---

<sup>38</sup> Una manera quizá más ortodoxa de sostener la identidad entre la mente y el cuerpo es lo que se conoce hoy como materialismo no reduccionista. Sin embargo, mi intención en esta tesis es explorar una noción de identidad que no es fisicalista o materialista. El materialismo no reduccionista se ha encontrado bastante cómodo con la idea de la superviniencia, es decir, que 1) las propiedades supervinientes son dependientes de las propiedades físicas y 2) que las propiedades supervinientes no son reducibles a las propiedades físicas, y por tanto a ninguna ciencia natural. Jaewon Kim (1987), (1988), (1989) y (1990) ha argumentado que ninguna noción de superviniencia servirá a los fisicalistas para una postura no reductiva, es decir que si sostienen 1, no podrán sostener 2. Para una defensa del materialismo no reduccionista ver Sider y Cranston (1992)



Conclusiones: Spinoza y la solución al problema mente-cuerpo.

El problema mente-cuerpo puede tener muchas formulaciones. Antes opté por formularlo a partir de la relación que hay entre la mente y el cerebro, pregunta que ahora puede ser contestada por Spinoza sosteniendo que la relación es de identidad, sin embargo, ¿esto resuelve el problema mente-cuerpo? La respuesta es un tajante no. El misterio persiste.

La asunción monista spinozista de un referente que comporta tanto las propiedades mentales como las físicas, es en sí mismo un problema. De hecho, bajo varias formulaciones del problema mente-cuerpo, es precisamente el problema mente-cuerpo. Contestar que la relación entre la mente y el cerebro es de identidad porque hay un referente con ambas propiedades, es simplemente pedir un préstamo explicativo, pues ahora la pregunta que debe ser contestada es ¿cómo es posible que algo físico tenga propiedades mentales? Y esto sencillamente *“nos golpea como algo milagroso, escalofriante, y hasta llanamente cómico... El problema mente cuerpo es el problema de entender cómo es que el milagro se produce”* McGinn (1989). Entonces contestar que el milagro se produce porque suponemos que hay tal cosa donde se produce un milagro, no puede ser una buena respuesta. Nagel, que toma una línea muy similar a la spinozista para la solución del problema mente-cuerpo nos dice:

*“La propuesta es que los estados mentales tengan una esencia dual –fenoménica y fisiológica– aunque no entendamos cómo pueda ser esto posible” Nagel (2001, 35)*

Y el hecho de no entender cómo es que esto es posible, deja el misterio del problema mente-cuerpo como lo que siempre ha sido: un misterio.

Sin embargo, a pesar de lo anterior, creo que la investigación no ha sido en vano. La idea es que aun es posible *suponer* la identidad entre la mente y el cuerpo, una identidad en la que se sostenga que uno no puede existir sin el otro, es decir, una identidad donde se sostenga la necesidad de un estado mental con un estado físico y viceversa, puede ser recuperada a pesar de no entender cómo es esto posible. El proyecto es presentar una

manera en la que esto podría hacerse tomando como base la metafísica de Spinoza, pues creo que esta metafísica nos equipa con ciertas nociones y maneras de entender el problema que pueden ayudar a entender cómo es que se puede sostener la identidad necesaria entre la mente y el cerebro, sin olvidar por supuesto, que en realidad lo que estamos haciendo es postular una entidad teórica con ambas propiedades.

El reto es sostener la realidad de la existencia de nuestra conciencia, pero además, sostener que esta no puede existir sin los estados físicos correspondientes, es decir, sostener que hay una relación necesaria. Este tipo de teoría tiene –como hemos visto– bastantes ventajas, y a pesar de no poder resolver el problema mente-cuerpo, Nagel nos dice en su mismo artículo que: *“Tal teoría composicional sería una forma posible, y quizás la única forma para dar contenido a la idea de una conexión necesaria entre lo fisiológico y lo mental.”*

Siguiendo esta sentencia de Nagel, postular una entidad más básica que posea ambas propiedades (en Spinoza Dios) parece ser la única manera de sostener que la mente y el cuerpo son idénticos. La pregunta que sigue ahí –sin muchas razones para removerla– es que aún no entendemos cómo esto es posible. Pero no entender cómo esto es posible no es otra cosa que no entender cómo estamos constituidos nosotros mismos, pues el hecho de que hay al menos una cosa en el mundo que comporta ambas propiedades, parece quedar fuera de duda cuando nos miramos a nosotros mismos, ya sea desde dentro, ya desde fuera.

A pesar de que Spinoza sostiene el vacío explicativo argumentado en el capítulo 1, y también a pesar de que Spinoza posee una respuesta a los argumentos dualistas presentados en el capítulo 2, y también quizá a otros argumentos dualistas, y a pesar de que sostengamos un realismo de la conciencia con una identidad necesaria entre nuestros estados físicos y nuestros estados mentales, e incluso a pesar de sostener propiedades metafísicas mentales genuinas, el problema mente-cuerpo persiste, pues:

*“Cómo es que algo tan notable como un estado de conciencia viene como resultado de originarse un tejido nervioso, esto es tan inexplicable como la apariencia del genio cuando Aladino frotó su lámpara en la historia”*

## Bibliografía

### Armstrong, David

[1966] "The Nature of Mind" *Arts*, (Proceedings of the Sydney University Arts Association), 3, 37-48.

[1968] Reimpreso en *Question*, 1, 70-82. [1970]. Reimpreso en *Mind/Brain Identity*. Ed. C.V.Borst. London: Macmillan, 67-79.

[1980] "Naturalism, materialism, and first philosophy," in Armstrong, *The Nature of Mind*, pp. 149–65. St.Lucia, Queensland: University of Queensland Press. Reimpreso con permiso en *Materialism: a reader*. Routledge (1995)

### Bennett, Jonathan

[1965] **A Note on Descartes and Spinoza** *The Philosophical Review*, Vol. 74, No. 3. (Jul., 1965), pp. 379-380.

[1981] Spinoza's Mind-Body Identity Thesis *The Journal of Philosophy*, Vol. 78, No. 10, Seventy-Eighth Annual Meeting of the American Philosophical Association Eastern Division. (Oct., 1981), pp. 573-584.

### Block, Ned y Stalnaker, Robert

[1999] "Conceptual Analysis, Dualism and the Explanatory Gap" *Philosophical Review*, Enero. 108. Pp. 1-46

### Block, Ned.

[2002] **The Harder Problem of Consciousness** *The Journal of Philosophy*, Vol. 99, No. 8. (Aug., 2002), pp. 391-425.

[2007] Max Black's Objection to the mind-body Identity. Forthcoming in *Oxford Studies in Metaphysics*, III, edited by Dean Zimmerman. URL:

<http://www.nyu.edu/gsas/dept/philo/faculty/block/papers/MaxBlackclean.pdf>

### Crane, Tim and Mellor, D.H.

[1990] "There is no question of physicalism," in *Mind* 99, 185–206. Permiso de reimpresión a *Contemporary Materialism: a reader*. Routledge (1995)

**Chalmers, David y Jackson, Frank.**

[2001] "Conceptual Analysis and Reductive Explanation" En *Philosophical Review*, Vol, 110, No. 3 Julio, pp. 315-360

**Chalmers, David [2004]**

["Phenomenal Concepts and the Knowledge Argument"](#) In (P. Ludlow, Y. Nagasawa, & D. Stoljar, eds) *There's Something about Mary: Essays on Frank Jackson's Knowledge Argument Against Physicalism*. MIT Press.

Biblioteca digital de David Chalmers: <http://consc.net/mindpapers/>

**Della Rocca, Michael**

[1993] Spinoza's argument for the identity theory. *The Philosophical Review*, Vol. 102, No. 2. (Apr, pp. 183-213.

**Descartes, Rene**

[1637] *Discurso del método*. RBA Editores, Editorial Planeta. Traducción y notas Eugenio Frutos 1994, España

[1649] *Tratado de las pasiones del alma*. RBA Editores, Editorial Planeta. Traducción y notas Eugenio Frutos 1994, España

**Frege, Gottlob**

[1891] "Über Sinn und Bedeutung", *Zeitschr. F. Philos. U philos. Kritik, N. F.* 100. 1891, 25-50; versión inglesa "On Sense and Reference" en Geach, P. y M. Black, [1970] *Translations From the Philosophical Writings of Gottlob Frege*, pp. 56-78; versiones españolas "Sobre el Sentido y la Denotación", (a) en L. Valdés Villanueva [1991] ed. *La Búsqueda del Significado Lecturas Sobre Filosofía del Lenguaje*, Tecnos, Madrid 1991, pp. 24-45; (b) en T. M. Simpson [1973] *Semántica Filosófica, problemas y discusiones*, Siglo XXI, Bs.As. pp 3-28. Cito de esta última.

**Garret, Don**

[2006] *Cambridge Companion to Spinoza*, Cambridge University Press.

**Hawthorne, John**

[2006] *Identity Metaphysical Essays*, Oxford University Press, 299 pp.

**Hume, David**

[1777]. *A Treatise of Human Nature* [1961] Dolphin Books, USA pp. 582

**Jackson, Frank.**

[1982] "Epiphenomenal Qualia", *The Philosophical Quarterly*, Vol 32. No. 127, pp 127-136

(1986) "What Mary Didn't Know." *The Journal of Philosophy* 83: 291-295

**Katz, Jerrold**

[2004]. *Sense, Reference and Philosophy*. Oxford University Press, 224 pp.

**Kim, Jaewon**

[1987]. "'Strong' and 'Global' Supervenience Revisited." *Philosophy and Phenomenological Research* 48: 315–26. Reprinted in Kim 1993: 79–91.

[1988]. "Supervenience for Multiple Domains." *Philosophical Topics* 16: 129–50. Reprinted in Kim 1993: 109–130.

[1989]. "The Myth of Nonreductive Materialism." *Proceedings of the American Philosophical Association* 63: 31–47. Reprinted in Kim 1993: 265–284.

[1990] "Supervenience as a Philosophical Concept." *Metaphilosophy* 21: 1–27. Reprinted in Kim 1993: 131–160.

[1997]. **The Mind-Body Problem: Taking Stock After Forty Years** *Noûs*, Vol. 31, Supplement: Philosophical Perspectives, 11, Mind, Causation, and World. (1997), pp. 185-207.

**Kripke, Saul**

[1971]. "Identity and Necessity" en M. Munitz (ed.), *Identity and Individuation*, New York University Press, pp.135-64; también en S. Swartz, (ed.) *Naming, Necessity, and Natural Kinds*, Cornell University Press, 1977, pp.66-101; versión en español en *Cuaderno No. 7, Colección Cuadernos de Crítica*, IIF-UNAM, México, 1969.

**Lewis, David.**

[1983] Postscript to "Mad Pain and Martian Pain", In *Philosophical Papers*, Vol.1, Oxford: Oxford University Press.

**McGinn, Colin.**

[1989] "Can we solve the mind-body problem?" En *Mind*, New Series, Volumen 98, número 391. Páginas 349-366 (Julio)

**Andrew Melnyk**

[1995] Two Cheers for Reductionism: Or, the Dim Prospects for Non-Reductive Materialism *Philosophy of Science*, Vol. 62, No. 3. (Sep., 1995), pp. 370-388.

**Mondolfo, Rodolfo**

[1942] *El pensamiento Antiguo*, Buenos Aires, ed. Losada, pp 193.

**Nagel, Thomas**

[1971] Armstrong on the Mind *The Philosophical Review*, Vol. 79, No. 3. (Jul., 1970), pp. 394-403.

[1979] "What is it like to be a bat?" en *Mortal Questions*, Cambridge University Press, pp 306.

[2002] "The Psychophysical Nexus", capítulo 18 de *Concealment and Exposure and Other Essays* (New York, Oxford University Press, 2002).

**Simpson, Thomas Moro**

[1975] "*Formas Lógicas, Realidad y Significado*" EUDEBA, Bs. As., Argentina.

**Sider, Theodore y Cranston Paul**

[1992]. In defense of Global Supervenience *Philo. Phen. Res.* 52 (1992): 833–54

**Smart, J.J.C.**

[1959] "Sensations and Brain Processes" *Philosophical Review*, 68. Pp. 141-156.

**Spinoza, Baruch**

(1677) "Ética demostrada a partir de un orden geométrico" Fondo de Cultura Económica, quinta reimpresión 1985, México.

**Stoljar, Daniel (2001)**

"Physicalism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (primera edición 2001)*, Edward N. Zalta

**Valdivia, Lourdes [1998]**

*“Palabras y Cosas”* UNAM, México.