



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE ESTUDIOS SUPERIORES ACATLÁN**

SUBJETIVANDO AL OBJETO:

**EL PANPSIQUISMO COMO APROXIMACIÓN FILOSÓFICA AL
PROBLEMA DIFÍCIL DE LA CONSCIENCIA**

**QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADO EN FILOSOFÍA**

**RESENTA:
GUITRÓN HOYOS ANTONIO ERICK**

**BAJO LA DIRECCIÓN DEL
DR. RUBÉN REYES MORALES**



SANTA CRUZ ACATLÁN, NAUCALPAN, ESTADO DE MÉXICO (FES ACATLÁN), 2023.



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



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.

Contenido

Agradecimientos:	4
Introducción:	5
CAPITULO UNO	14
El problema mente – cuerpo	14
Introducción:	14
1.1. Conductismo lógico	18
1.2. Teoría de la identidad	20
1.3. Funcionalismo	25
1.4. Materialismo eliminativo	28
1.5. Naturalismo biológico	33
1.6. Eliminativismo o reduccionismo	36
Conclusiones:	37
CAPITULO 2	38
Introducción:	38
2.1. Los problemas fáciles	40
2.2. El problema difícil	43
2.3. ¿Por qué el problema difícil de la consciencia es tan difícil?	45
2.3.1. El argumento epistemológico	46
2.3.2. Críticas al argumento epistemológico	48
2.3.3. El argumento modal	53
2.3.4. Críticas al argumento modal	56
2.4. El representacionalismo como respuesta al problema difícil	60
2.4.1. Intencionalismo	60
2.4.2. Representacionalismo	63
2.4.3. Argumentos a favor del representacionalismo	67
2.4.4. Argumentos en contra del representacionalismo	73
Conclusiones:	87
CAPITULO TRES	90
Introducción:	90
3.1. ¿Qué es el panpsiquismo?	91
3.2. Perspectivas metafísicas del panpsiquismo	106
3.3. ¿Una metafísica panpsiquista?	125

3.4. Fuerzas y debilidades del panpsiquismo	126
3.5. Los problemas del panpsiquismo	134
3.6. Hacia una fenomenología panpsiquista	149
3.7. El interior universal: experiencia de un universo erotizado	153
3.8. El panpsiquismo viviente: una fenomenología.....	163
Conclusiones:	186
Conclusiones generales	190
Referencias:	195

Agradecimientos

Esta tesis no es el resultado de un pensamiento fuera del mundo. Nació, creció y maduró en una simiente histórica, profundamente personal y llena de emociones. En ese camino intervinieron mis padres, mis amigos, mis parejas y mis profesores. Por otro lado, no podría hacer una tesis acerca del espíritu del mundo sin agradecerle sus inspiraciones y consejos. Los he escuchado susurrarme en libros, espejos, hojas secas, pájaros, nubes con formas extrañas y dolores taciturnos. También he aprendido a conocerlo a través de palabras en libros hermosos, aquellos hechos de papel y aquellos hechos de personas. Ellos me hicieron crecer con sus palabras. Me siento muy agradecido con todos estos maestros.

Introducción

El ser humano ha estado marcado desde sus albores por un gran número de cuestionamientos acerca de su existencia, su relación con el mundo y su naturaleza fundamental. Estos no se han terminado aún, ni siquiera con nuestros enormes progresos tecnológicos y nuestras habilidades para predecir y controlar fenómenos naturales. Por lo tanto, nos hemos visto en necesidad de volver a recorrer nuestros orígenes una y otra vez; con el tiempo el camino parece haberse hecho cada vez más ancho, permitiendo el florecimiento de numerosas respuestas. Y aun así el misterio último continúa siendo preguntado, inquietándonos con asombro y perplejidad. El camino no parece haberse vuelto más corto.

Hace más de 2,000 años el pensamiento hindú formularía una pregunta: ¿qué es aquello que, conociéndolo, te permite conocer a todo lo demás? Su respuesta nos parece enormemente sencilla y desconcertante: conócete a ti mismo. Ello también nos recuerda aquella frase oracular, supuestamente escrita en el templo de Apolo en Delfos, tan conocida en el mundo Occidental: “Conócete a ti mismo y conocerás al universo y a todos sus dioses”. ¿Qué pueden significar estas dos frases de Oriente y Occidente? ¿Qué son capaces de enseñarnos? Tal vez en nuestro interior se halla esa respuesta.

Nuestra civilización contemporánea está marcada por el prestigio del pensamiento objetivista. Es decir, por su posibilidad de estudiar y comprender a nuestra realidad a través de experimentos públicos y empíricamente comprobables, junto con un potente armazón lógico-matemático. De esta manera ha poblado su realidad con objetos de diversa naturaleza.

¿Qué tipo de objetos existen? Tantos como sea posible extender nuestra mirada y nuestra imaginación: electrones, átomos, células, corazones, planetas y galaxias, y, si queremos extendernos aún más, todo el universo, cualesquiera sea su extensión: nuestra mirada avizora lo devora desde incontables laboratorios en el mundo, y, con un afán febril, nuestras mentes lo enrollan en

sistemas abstractos cada vez más sofisticados. También nos es posible nombrar objetos abstractos, tales como ideas, números o proposiciones lógicas. Estas últimas, sin embargo, suelen ser excluidas también del paradigma materialista: se forman jerarquías de objetualidad, dando lugar a distintos niveles de realidad ontológica.

Entre estos objetos se halla nuestro propio cerebro. Podemos observarlo, pesarlo, medir su actividad eléctrica, y, aun así, solo alcanzaremos a recibir una tenue imagen fotográfica de una experiencia interna, en sí misma intransferible. Nuestro cuerpo entero es un objeto entre objetos, de acuerdo con esta narrativa. Este contiene de alguna forma misteriosa a un “yo”, una subjetividad o consciencia, depositada en algún espacio dentro de nuestro sistema nervioso. Mas el problema de cómo interactúan ambas entidades permanece desconocido.

Para el materialismo reduccionista está muy claro: debe tratarse de una gigantesca ilusión. Algún tipo de apariencia engañosa generada por el desplazamiento de átomos en el espacio, interacciones de diversos campos fundamentales entre sí, y, en último término, una serie de comunicaciones eléctricas entre poblaciones neuronales. Toda forma de consciencia debe ser reducida a estas explicaciones físicas. En el fondo es un materialismo fundado solamente en descripciones matemáticas y empíricas de entes sin substancialidad propia. Un átomo puede ser comprendido en términos de sus partículas subatómicas subyacentes, su carga eléctrica, o su interacción con otros seres físicos, mas nunca en relación con su propia percepción y experiencia del mundo.

El interior observable y medible de un átomo no es auténtico, como tampoco existe una dimensión intrínseca en sus campos cuánticos subyacentes, pues estos son vistos únicamente en términos de sus estructuras fundamentales o sus comportamientos dinámicos. Y aunque a veces se hable metafóricamente – por ejemplo, se suele describir cómo el electrón “siente” el campo electromagnético a su alrededor – ello se usa como una maniobra retórica. En el fondo este sigue

siendo descrito únicamente en relación a su eficacia causal. Así, un objeto sería simplemente una forma de organización estructural. No una entidad substancial, sino un complejo relacional. Esta mi tesis fundamental en relación con su estatuto ontológico y metafísico.

En el primer capítulo de esta tesis abordo una variedad de corrientes filosóficas basadas en esta forma de materialismo reductivo: teoría de la identidad, conductismo lógico, funcionalismo, materialismo eliminativo y naturalismo biológico. Explico cada uno de ellos, y, posteriormente, ofrezco críticas específicas en relación a sus planteamientos particulares. Sin embargo, detecto en cada uno de ellos un mismo patrón o denominador común, por el cual sus determinaciones específicas se simplifican. En todos ellos se supone una concepción estructural del universo, ya sea en términos de relaciones conductuales, cerebrales o funcionales. El motivo es que su manera de concebir al mundo natural está fundada en explicaciones abstractas extraídas del método científico, el cual es incapaz de acceder a una dimensión de naturaleza subjetiva e interior.

En el segundo capítulo explico y evalúo cómo el problema difícil de la consciencia – acuñado así por el filósofo australiano David Chalmers – introduce una dificultad fundamental para estos modelos reduccionistas. Una serie de argumentos epistemológicos, modales y ontológicos, muchas veces basados en experimentos mentales, intentan mostrar por qué nuestra experiencia consciente no puede ser reducida a una explicación científica, con sus características públicas, abstractas y generales. En cada argumento se ilustra el carácter irreductible de nuestra vivencia interior.

El concepto de interioridad juega un papel fundamental en esta tesis. Lo abordo conceptualmente en el tercer capítulo, en donde busco promover una ontología de carácter pansiquista. Entiendo esta idea en términos plenamente ontológicos, aludiendo con ella a una existencia cuya razón de ser se halla en sí. En algún sentido podríamos sustituirlo por un término como inmanencia, si entendemos este último concepto en relación a un esquematismo espacial, en

donde un límite o frontera traza una distinción ontológica entre el ser y el no ser. El ser, o, como lo entiende Spinoza, una substancia en sí y concebida por sí, se sustenta en su propia existencia, siendo propiamente su *adentro* radical. Afuera del mismo *nada* hay.

Este movimiento conceptual puede parecer extraño; sin embargo, se formó de manera natural en el proceso de investigación. En alguna medida forma parte de un cuestionamiento trascendental: ¿qué condición de posibilidad debe existir para tener una experiencia cualitativa, o una forma de subjetividad particular, si todo modo experiencial se caracteriza precisamente por su carácter privado e intrínseco, tal y como ocurre al percibir un color o un sabor? Esa condición debía ser una forma de intrinsecidad radical.

Así, en algún momento todo parecía caer en su lugar, como consecuencia de una serie de planteamientos lógicos. Buscaba comprender qué era una consciencia, y, de manera imprevisible, terminé llegando a Dios. Dios sería así un adentro radical, inmanente a sí mismo y a su propia existencia, en tanto no depende de nada más para subsistir. En esta tesis lo he llamado una consciencia en sí, o consciencia pura, haciendo referencia a su ausencia de propiedades intencionales, cualitativas y estructurales. También se le podría considerar como un supra sujeto, aunque eludiendo con ello cualquier esfuerzo por asimilarlo con un Dios personal, preocupado por el destino de sus criaturas finitas.

El panpsiquismo defendido aquí es una manera de reconocerle substancialidad e inmanencia a cada ente del mundo, siendo cada uno, en su propia existencia, una expresión del interior universal inherente al ser mismo. Si cada ente es capaz de vivir experiencias subjetivas, dando lugar a un rico mundo privado, podemos considerar a cada uno de ellos como manifestación de un solo interior universal. Este interior se realiza en una variedad de estructuras distintas, relativas a diversos grados de complejidad. Ello corresponde a los distintos objetos del mundo, los cuales pasan a ser reconocidos como sujetos en sí, en su propia auto existencia particular.

Al hacer esto resulta inevitable llevar a cabo una distinción entre mente y consciencia. La mente ha de ser considerada propiamente como un sistema informacional con variados grados de complicación. Alude a una dimensión relacional. Así, en este trabajo se reconoce una forma de panpsiquismo mental, en la medida en que se admite una capacidad universal en cada individuo para percibir el ambiente, y, en esa medida, de procesar sus señales. La consciencia, por otro lado, es concebida como interioridad pura, en tanto condición de posibilidad para experimentar cada grado de información material en términos intrínsecos. Ambas se producen en cada entidad individual, aunque también pueden ser asimiladas a una unidad mayor, ya sea de mente o de consciencia. Así, cada propiedad cualitativa, en su nivel vivencial, podría ser considerada como un modo de interioridad propio, expresando al ser en tanto subjetividad universal, y, a su vez, como un modo de mentalidad particular.

En el último apartado del capítulo tercero planteo el desarrollo de una fenomenología panpsiquista, consistente en alcanzar a gozar de una experiencia directa del mundo en términos de su vitalidad, espontaneidad, y, sobre todo, de su interioridad radical. Es decir, de su inmanencia. Al proponer esta idea no busco montar un ataque contra el materialismo *per se*, sino solamente contra el materialismo reductivo, así como contra cierta perspectiva científicista sobre el concepto de naturaleza. En el contexto de estas ideas, la consciencia inmanente sería materia de toda realidad, siendo propiamente su substancia auto-existente. Así, esta no es reducida ya a sus dimensiones formales, o a su estructura lógica, matemática e inteligible – sino a una materialidad más fundamental, en términos de su substancialidad intrínseca. Estas ideas ofrecen una interesante perspectiva en torno a dos concepciones radicalmente opuestas sobre el concepto de materia: una fenomenológica y otra formalista:

La primera de ellas puede ser vinculada a una experiencia directa, encarnada e intensa del mundo, en donde este es experimentado con vivacidad, fuerza e inmediatez. En otras palabras, como una dimensión de existencia sensible. La

segunda de ellas sería ligada, así, a una configuración de ideas acerca de cómo se compone relacionamente el cosmos.¹

Este es el fin de introducir dentro de mi trabajo de tesis una teoría de intuición directa o fenoménica del panteísmo, la cual podría ser considerada también como una forma de mística inmanente: experiencia directa de la densidad ontológica intrínseca al cosmos. Al hacerlo empleo ideas extraídas de la filósofa ecológica Freya Mathew, del fenomenólogo francés Maurice Merleau-Ponty, y, finalmente, de su heredero conceptual, David Abrams. A través de estos pensadores busco exponer cómo el reconocimiento de una consciencia universal en la naturaleza, así como en cada uno de sus individuos, nos permite sostener una experiencia de profundo erotismo con el entorno, y, en su punto más alto, con el universo entero. La posibilidad ético-estética de dar lugar a experiencias de dicha naturaleza representa una aspiración fundamental en mi propuesta, complementando el abordaje estrictamente teórico del problema estudiado. Por ello mismo constituye su conclusión.

El salto aparente entre panpsiquismo y panteísmo, llevado a cabo al final de esta tesis, es el resultado natural de tales planteamientos, si bien el modo de llegar a esa conclusión puede resultar difícil a primera vista. Por ese motivo ofrezco una explicación breve aquí:

A lo largo de la historia del judeocristianismo existió una oscilación continua entre trascendencia e inmanencia, buscando afirmar una presencia de Dios en el mundo (en tanto este le garantiza su ser al mismo), y, por otra parte, intentando hallar modos de garantizar una distinción entre él y su creación. De esa manera se tallaba una distancia ontológica entre ambos. Dios trasciende al mundo, aun cuando sea inmanente a sí mismo. Por otro lado, el único grado de realidad

¹ Resulta paradójico percibir cómo esta segunda caracterización, aliada justamente con el fisicalismo (en tanto este entiende al mundo físico en términos del conocimiento teórico postulado por las ciencias físicas) podría ser considerada como una dimensión de idealidad o formalidad, mientras la primera, subsumida tradicionalmente a ella desde enfoques materialistas-reductivos, parecería apuntar a un concepto de materia más fundamental en su carácter de inmediatez. ¿No constituye esto una revolución monumental, al invertir el orden ontológico? Las representaciones científicas consistirían así en el aspecto inteligible-ideal de la realidad, y, por otro lado, las experiencias sensibles compondrían su aspecto sensual-material.

perteneciente a lo creado de este último corresponde a una donación de su creador, por lo cual existen en él espacios negativos. Una metafísica trascendente pareciera dar lugar a vacuolas de no ser, en tanto el ser del mundo solo puede tener lugar en donde se halla Dios, y, a la vez, Dios no puede hallarse plenamente en él. Allí donde no se halla Dios es donde habita una nada.²

El panteísmo es una metafísica inmanentista, en donde desaparece cualquier forma de frontera ontológica entre el creador y lo creado. El afuera se desvanece, así como cualquier tipo de distancia radical; solo queda el adentro mismo y auto-subsistente de lo real. El desplazamiento conceptual y metafísico del panpsiquismo al panteísmo se opera allí, reconociendo a la inmanencia como consciencia pura, y, a la consciencia pura, como inmanencia. De esta manera queda sellado su matrimonio. Al aludir a Spinoza señalo cómo, desde esta perspectiva, cada consciencia individual podría ser considerada como modo de una consciencia universal, así como en Spinoza cada modo es una expresión de la substancia, siendo esta en sí y concebida por sí.

Al elaborar mi investigación resultó natural considerar un gran número de recursos conceptuales, extraídos de diversas disciplinas y ramas del conocimiento. Entre ellas podemos contar a la física, las neurociencias, la inteligencia artificial, el idealismo, el budismo y la fenomenología. Esta panoplia multidisciplinaria permitió entretejer diversas concepciones en una sola trama conceptual.

Tal apertura puede ser criticada bajo ciertos criterios de especialización, así como de barreras ontológicas entre campos. Sin embargo, me ha parecido necesario tomar dicho camino porque su afán ha sido precisamente el de mostrar cómo el panpsiquismo – y el panteísmo ontológico al cual da lugar – puede insertarse de una manera integral en un gran número de áreas dispares, aliando al conocimiento subjetivo con el conocimiento objetivo. Es decir, he buscado

² En relación con este problema puede consultarse la obra del filósofo francés Gilles Deleuze, en donde él establece una filosofía de la inmanencia como plenitud. La polémica histórica entre trascendencia e inmanencia recibe un excelente tratamiento en su tesis doctoral *Spinoza y el Problema de la Expresión*.

mostrar cómo reconciliar ambos niveles explicativos; así, por ejemplo, al establecer una analogía entre el concepto de una interioridad universal (simple, continua y unificada) expresándose en múltiples modos de consciencia individuales, y, por otro lado, la idea de un campo cuántico fundamental y sus rupturas de simetría, las cuales habrían dado lugar al cosmos diferenciado y pluralizado de nuestra actualidad. Mi meta es construir un puente entre áreas epistémicas basadas en experiencias fenomenológicas directas, y, por otro lado, campos fundados en explicaciones objetivas de carácter racional y relacional. Por estos motivos resulta fructífero un enlace entre áreas científicas, humanísticas, espirituales y artísticas.

Finalmente, es importante mencionar algunas carencias en este trabajo. Por ejemplo, hizo falta explorar con detenimiento el concepto de qualia y su relación con el concepto de intencionalidad. ¿Las cualidades fenoménicas están acompañadas siempre por una estructura de sentido? Vale la pena reflexionar en torno a ese problema. Por otra parte, no se elaboró con detenimiento una valoración filosófica sobre el dualismo substancial y el dualismo de propiedades, ni de otras alternativas ontológicas al problema mente–cuerpo. Por ejemplo, el monismo neutral y el monismo de doble aspecto. Ello se debe ver como una limitación de este trabajo.

Adicionalmente, resultaría interesante llevar a cabo una investigación más profunda alrededor de conexiones y vínculos potenciales entre el mundo de la subjetividad y el mundo de la objetividad, con el fin de atravesar el muro contemporáneo entre ciencias naturales, ciencias sociales, humanidades, artes y espiritualidad, tal y como lo describió Snow en su tratado sobre *Las dos culturas*. Por ejemplo, sería interesante hallar un vínculo entre conceptos estructurales, tales como la entropía o la geometría, y, a su vez, nuestras experiencias subjetivas.³

³ Una tarea como esa parece haber sido acometida en años recientes por el filósofo e ingeniero Andrés Gómez Emilsson, quien ha llevado a cabo investigaciones en torno a la relación entre los estados subjetivos de consciencia, la espiritualidad y ciertas estructuras matemáticas objetivas como la topología. Su investigación ha sido llevada a cabo por medio de la institución sin fines de lucro “Qualia Research

Finalmente, no se pudo abordar con amplitud el camino trazado entre una ontología panpsiquista y una metafísica panteísta. Esta idea solo fue sugerida al final del trabajo de tesis. El motivo es que dicha conexión no se reveló sino hasta después de haber recorrido un largo camino de investigación, reflexión y estudio; sin embargo, dicha conexión es clara, como lo muestro en esta introducción. Aquí solo se sugiere su pertinencia, mas otros trabajos posteriores podrían examinar el problema con mayor atención.

En estas letras solo se revelan débilmente huellas de un viaje saturado por afectos, visiones y experiencias conceptuales inverosímiles, difícilmente transmisibles. ¿Qué es consciencia, experiencia y subjetividad? ¿Qué es materia y naturaleza? ¿Qué es ser? Tal vez solo haga falta escuchar al cosmos. Tal vez solo haga falta volver a nosotros mismos, yendo hacia lo más profundo de nuestro propio interior... Tal vez, como dijera Tales de Mileto:

“Todo está lleno de dioses”.

CAPITULO UNO

El problema mente – cuerpo

Introducción

No podemos sobreestimar la importancia del materialismo para nuestra vida contemporánea. Esta visión ontológica ha sido el paradigma dominante del mundo occidental durante un gran número de años, formando nuestras orientaciones epistemológicas, metafísicas y existenciales. A partir de esta perspectiva podemos deducir un gran número de consecuencias para el pensamiento filosófico, el quehacer científico y la vida humana en general.

¿Pero qué es el materialismo, en su sentido más fundamental? Es una doctrina metafísica acerca del carácter ontológico del universo. Para esta teoría no existe ningún otro principio ni substancia real aparte del material, por lo cual considera a todos los objetos del cosmos como entidades compuestas de materia o dependientes estrictamente de ella, incluyendo nuestras ideas, pensamientos, sentimientos o experiencias. Sin embargo, esta concepción tradicional ha cambiado con el tiempo, dando lugar a una modificación conceptual muy importante para el naturalismo científico.

El término “fiscalismo” es mucho más reciente, siendo usado para referirse al carácter inerte, sólido y extendido del mundo físico (Stoljar, 2023). El segundo nació dentro de la filosofía analítica y estaba referido al significado de nuestros términos lingüísticos. Para esta teoría, todas nuestras proposiciones deberían ser reducibles a proposiciones relativas a conceptos físicos y naturales. Sin embargo, y con el paso de los años, el fiscalismo ha adquirido connotaciones metafísicas, dando lugar a nuevas significaciones ontológicas. Así, por ejemplo, la gravedad no corresponde con nuestro antiguo concepto de materia. De hecho, muchos de nuestras teorías físicas contemporáneas (como las teorías de campos cuánticos) parecen desafiar radicalmente nuestras ideas clásicas sobre

la naturaleza de nuestros objetos físicos más primitivos, como sería la figura, la extensión o la localización espacial.⁴ A pesar de esta distinción ambos términos suelen ser usados de manera intercambiable (Stoljar, 2023). Así se hará a lo largo de este capítulo y del resto del texto, teniendo presente estas modificaciones conceptuales en nuestra concepción de la materia.

Esta explicación preliminar del materialismo es importante porque le atañe íntimamente a la filosofía de la mente. Esta rama de la filosofía ha adquirido una enorme importancia en tiempos recientes, convirtiéndose en una gigantesca empresa interdisciplinar; en ella participan disciplinas tan variadas como la psicología, las neurociencias, la computación, la inteligencia artificial y la filosofía. Esta también se ha distinguido por una fuerte tendencia al materialismo naturalista. Por ello una gran parte de sus teorías han tenido la finalidad de explicar nuestra vida mental a partir de descripciones estrictamente físicas y materiales, sin necesidad de apelar a instancias sobrenaturales o trascendentales, como un alma inmaterial o un espíritu divino.

Ese motivo le ha llevado a elaborar modelos vinculados estrechamente a las ciencias naturales, y, por tanto, a buscar una fuerte afinidad conceptual y metodológica con ellas. De acuerdo con tal visión, la mente, y todos los contenidos de nuestra consciencia, deberían ser corroborados empíricamente y sujetarse a los criterios científicos de objetividad asegurados para el resto de los objetos del mundo físico, como los átomos, las moléculas o los órganos biológicos. De otra manera – se dice – no sería posible llevar a cabo un estudio científico de la mentalidad, e incluso se correría el riesgo de separar a la naturaleza en dos dimensiones opuestas: lo objetivo y lo subjetivo, lo material y lo inmaterial, lo físico y lo no físico. Es decir, correríamos el riesgo de aceptar un dualismo ontológico, caracterizado por afirmar la existencia de dos entidades

⁴ Así, por ejemplo, podemos mencionar la imposibilidad de localizar a una partícula fundamental en algún lugar preciso del espacio antes de su medición o asignarle un volumen. Cf: Close, Frank (2011). *Quantum Field Theory and The Hunt for an Orderly Universe*. USA, New York: Basic Books.

completamente diferentes y contrarias, tal y como afirmaba Descartes. Nuestra mente pasaría a constituir un fenómeno extraño, único y solitario en el universo.

Por otra parte, el dualismo ontológico ha pasado a ser visto históricamente como una postura enteramente insatisfactoria. ¿Cómo podrían dos sustancias sin nada en común interactuar entre sí? Como Elizabeth de Bohemia le hizo ver a Descartes, no parece haber una manera inteligible de comprender cómo un alma inmaterial podría mover un cuerpo material. Es decir, si ella misma no es un cuerpo extenso (Shapiro, 2008). Descartes no ofreció soluciones satisfactorias para resolver este problema, aunque postuló a la glándula pineal como posible centro de interacción.

Con el paso del tiempo el dualismo substancial dio origen al dualismo de propiedades. Según este último no existe una sustancia con propiedades mentales, sino solamente estas últimas, las cuales no inhieren en ningún tipo de entidad. (Howard, 2017).

Muchos filósofos experimentaron desde el principio una profunda insatisfacción con el dualismo y trataron de formular otras soluciones. Una de ellas proviene de Nicole Malebranche y ha sido denominada “ocasionalismo” (Lolordo, 2005). De acuerdo con Malebranche, no existe ninguna interacción entre el alma y el cuerpo. Esta es simplemente una ilusión, dependiente de las acciones divinas de Dios. Cuando yo quiero mover un brazo, Dios lo mueve, aunque el movimiento parezca provenir de mi mente. Y cuando mi cuerpo sufre algún efecto, y yo experimento una sensación mental (como el dolor), Dios produce esa idea, aunque pareciera venir directamente del padecimiento corporal.

Spinoza desarrolló una aproximación distinta. De acuerdo con él no existe una diferencia real entre el cuerpo y la mente, pues ambas propiedades expresan dos formas distintas de una sustancia infinita (Stubenberg, 2018). Esta sustancia es capaz de tomar atributos mentales y materiales. No se da una comunicación entre dos sustancias diferentes, pues en realidad existe una identidad ontológica entre la mente y el cuerpo: por ello no es extraño observar

una correlación perfecta entre ambas. Esta teoría ha sido conocida en la filosofía contemporánea como monismo neutral.

Las dificultades inherentes al dualismo cartesiano han provocado su desuso contemporáneo, por lo cual este trabajo se enfocará primordialmente a explicar los modelos fisicalistas de la mente. Estos fueron formulados como respuestas a los problemas – aparentemente insuperables – del dualismo substancial. La mayoría de ellos han tenido un carácter reduccionista, aunque algunos han encontrado otras maneras de abordar el problema mente – cuerpo. Entre ellos podemos contar a las teorías centradas en ver al fenómeno mental – y principalmente a la consciencia – como un mero epifenómeno, y aquellas defensoras de algún tipo de emergentismo radical, aceptando aspectos físicos y aspectos mentales (este es el caso del naturalismo biológico de John Searle). Finalmente, podemos hallar a las perspectivas eliminativas. Estas teorías no pretenden llevar a cabo una reducción de la mente al cuerpo, sino eliminar por completo a la primera. Todas estas perspectivas serán tratadas en el capítulo, comenzando por los modelos reduccionistas:

¿Qué es el reduccionismo? Básicamente, es un método que pretende reducir un fenómeno de carácter derivado a uno de orden más fundamental. Por ejemplo, ello ocurre en la reducción del calor al movimiento de partículas cinéticas, o en la reducción del agua a su estructura química (H₂O). Cuando se ha conseguido tal explicación no queda ningún otro residuo, de acuerdo con el fisicalismo reduccionista. El fenómeno ha quedado agotado en su descripción física, por lo cual existe, por ejemplo, una relación de identidad entre el concepto “agua” y el concepto “H₂O”. Por lo tanto, llevar a cabo un reduccionismo de la mente implicaría negar de manera fundamental el aspecto subjetivo de esta. Por ello dirá Searle:

La mayor parte de las concepciones materialistas de la mente, actualmente en boga – tales como el conductismo, el funcionalismo y el fisicalismo – terminan negando implícita o explícitamente que haya cosas tales como las mentes del modo en que las pensamos

ordinariamente. Esto es, niegan que, en realidad, tengamos intrínsecamente estados subjetivos... (Searle, 1985: 19).

Esta negación de estados intrínsecamente subjetivos resulta importante porque señala un aspecto aparentemente irreductible de la consciencia experiencial: su naturaleza interna. La patencia de un dolor, un orgasmo o una emoción como hechos subjetivos para el individuo, ajenos a una observación externa. (En el caso de la empatía podríamos considerar a la emoción o el estado subjetivo contagiado como otra experiencia intrínseca). Por lo tanto, su reducción o eliminación parece implicar su desaparición como estados internos y su reinterpretación en términos de comportamientos observables, actividades cerebrales o relaciones causales entre estados mentales, tal y como se ha postulado desde distintos proyectos fisicalistas.

Por ello mismo pasaré ahora a explicar distintos modelos pertenecientes al materialismo. Al hacer esto mi objetivo no es llevar a cabo un análisis profundo de cada una de ellas, sino mostrar cuáles son sus propuestas generales y cómo se les ha objetado. La finalidad de este ejercicio consistirá en mostrar de manera breve por qué la consciencia ha representado un obstáculo para el programa fisicalista.

1.1. Conductismo lógico

El conductismo lógico es una doctrina filosófica caracterizada por considerar a nuestros conceptos mentales como puros comportamientos o disposiciones para el comportamiento. Los conductistas pensaron que, al analizar conductualmente conceptos como el miedo, la rabia o el amor, se eliminaba definitivamente la necesidad de postular un “fantasma de la máquina” de tipo cartesiano: una mente inmaterial oculta en el entramado de nuestro sistema nervioso. De tal forma, la mente se reducía únicamente a aquellas dimensiones susceptibles de ser verificadas a través de minuciosas observaciones, por lo cual quedaba encuadrada en el paradigma fisicalista imperante.

Sin embargo, el conductismo lógico recibió fuertes críticas y fue abandonado paulatinamente en favor de otros programas reduccionistas. La primera de estas se podría reducir al sentido común: nuestra vida mental no parece agotarse únicamente en nuestras conductas. Al experimentar miedo o dolor no sólo actuamos de cierta manera; también tenemos determinadas sensaciones en nuestro interior.

Una segunda crítica hacia el conductismo radica en la posibilidad de verificar una falta de correspondencia entre nuestra conducta y nuestros estados mentales. De ser así no sería posible mentir. La mentira constituiría un caso disorde, en el cual una conducta (el mentir) entraría en contradicción con la creencia en una proposición. Por otro lado, podemos pensar en algunos experimentos mentales contra el modelo conductista:

Hilary Putnam imaginó el caso de unos súper soldados lastimados corporalmente, los cuales, debido a su naturaleza, no llevaran a cabo ninguna conducta de dolor (Putnam, Hilary: 29). La posibilidad lógica y conceptual de este ejemplo parece mostrar la irreductibilidad de nuestros estados mentales a la conducta.

Por otra parte, también se ha mostrado cómo muchas conductas sólo pueden ser comprendidas a través de su interacción con estados internos. Así, por ejemplo, cerrar una ventana cuando está lloviendo sólo puede entenderse como una conducta relacionada con ciertas actitudes proposicionales, como un deseo de no mojarse y una creencia en la humedad del agua. Si el deseo o la creencia fueran diferentes la conducta sería distinta.

Por lo tanto, el conductismo es incapaz de explicar plenamente el comportamiento mismo, y, por lo tanto, no puede ser una teoría completa de la mente. Como dijera Carl Hempel en 1966: "Con el fin de caracterizar... patrones conductuales, propensiones o capacidades... no sólo necesitamos un vocabulario conductista apropiado, sino también términos psicológicos". (Graham, 2017). Es decir, términos referidos a estados representacionales internos.

1.2. Teoría de la identidad

La teoría de la identidad analiza los conceptos mentales como conceptos cerebrales. Esto le lleva a reducir cualquier fenómeno mental X a cualquier estado cerebral Y sin ninguna pérdida explicativa. Por ello unas fibras neuronales (por ejemplo, fibras C) pueden sustituir completamente nuestro término mental para el dolor. De esta manera, la teoría de la identidad se deshace del dualismo aparente entre mente y materia, al intentar mostrar cómo la mente es idéntica a ciertos procesos ocurridos en la corteza cerebral y el sistema nervioso.

Ello busca lograr una reducción interteórica entre términos mentales y físicos, tal y como se ha logrado en otras áreas del conocimiento. La idea es que un fenómeno derivado pueda ser explicado con mayor eficacia a través de una comprensión de sus principios regentes. Así, por ejemplo, podemos llevar a cabo una reducción de la luz fenomenológica al fenómeno físico de un conjunto de ondas electromagnéticas con determinada frecuencia y amplitud. Es decir, considerar ambos términos como expresiones distintas de un mismo referente. Desde una perspectiva fisicalista se considera más poderoso a este segundo marco explicativo.

Paul Churchland (Churchland, 1999: 50 – 64) ha postulado la existencia de cuatro argumentos importantes a favor de la teoría de la identidad: A) Nuestra naturaleza como organismos físicos B) El origen físico de cada especie, lo cual se corresponde con la teoría de la evolución C) La dependencia causal de nuestros estados mentales con respecto a nuestros estados nerviosos D) El éxito de las neurociencias y las ciencias físicas al explicar las estructuras del cerebro, clarificando cómo se relacionan estas con nuestros estados mentales.

Sin embargo, también se han hecho varias críticas contra el intento de llevar a cabo una reducción de la consciencia a estados cerebrales. Una de ellas es que existen fenómenos mentales aparentemente irreductibles como el dolor, el olor de una rosa o el sonido de una melodía.

Estos no podrían ser reducidos porque se perdería una propiedad fundamental en ellos: la de la experiencia subjetiva misma. En este caso la reducción

interteórica se enfrenta a una enorme dificultad, pues no resultaría legítimo afirmar una identidad ontológica entre un término como el dolor y cierta activación cerebral. Aunque esta activación fuera completamente responsable por el fenómeno del dolor (en un sentido causal) no podríamos considerarlas iguales.

Paul Churchland ha hecho una crítica a este argumento, al cual llama “argumento de la introspección”, por señalar a la introspección directa de nuestros estados mentales. De acuerdo con él el argumento puede ser presentado de manera formal haciendo uso de la ley de los indiscernibles de Leibniz. Él propone el ejemplo siguiente:

1. Mis estados mentales son introspectivamente conocidos por mí como estados de mi yo consciente.

2. Mis estados cerebrales no son introspectivamente conocidos por mí como estados de mi yo consciente.

Por lo tanto, por la ley de Leibniz, que dice que las cosas numéricamente idénticas deben tener exactamente las mismas propiedades:

3. Mis estados mentales no son idénticos a mis estados cerebrales. (Churchland, 1999: 59).

La crítica de Churchland consiste en la posibilidad de formular un argumento falaz con la misma estructura. Por ejemplo, podríamos decir:

1. Augusto fue conocido como el primer emperador romano.

2. Cayo Octavio Taurino no fue conocido como el primer emperador romano.

Por lo tanto, por la ley de Leibniz, según la cual las cosas numéricamente idénticas deben tener exactamente las mismas propiedades:

3. Augusto no es idéntico a Cayo Octavio Taurino.

Sin embargo, este argumento es claramente inválido. Augusto es el nombre tomado por Cayo Octavio Taurino cuando se convirtió en emperador romano, por lo cual ambas descripciones tienen el mismo referente. No existe una

distinción ontológica entre ambos, sino meramente una distinción con respecto a nuestros modos de referirnos al mismo objeto.

En el fondo podemos aquí un ejemplo clásico de la paradoja de la identidad de Frege. Según esta paradoja un mismo objeto puede ser expresado desde diversos sentidos. Así, por ejemplo, podemos decir lo siguiente: A) Aristóteles es idéntico a Aristóteles (una relación formal del tipo $a = a$) o B) Aristóteles es idéntico al discípulo más conocido de Platón ($a = b$). En ambos casos se está hablando del mismo personaje, aunque de maneras distintas.

Sin embargo, es posible acusar a este argumento de incurrir en una falacia de falsa analogía. Esta falacia ocurre cuando comparamos dos casos con una similitud meramente superficial, aunque en realidad muestren diferencias esenciales. Así, no parece existir un motivo especial para darle al primer emperador de roma el nombre de Augusto o de Cayo Octavio Taurino. Ambas descripciones son arbitrarias, contingentes y convencionales. El primer emperador de Roma pudo haberse llamado de maneras muy distintas.

Sin embargo, la diferencia entre propiedades mentales y propiedades físicas no es meramente convencional. Los términos mentales (como el dolor) parecen diferir de los estados cerebrales *a priori*. De hecho, esa es la razón por la cual el intento de reducir la mente al cerebro ha enfrentado una resistencia tan fuerte, y, para muchos, esencialmente ineludible.

Uno de los motivos detrás de esta incompatibilidad conceptual reside en que un término mental como el dolor parece referir a estados intrínsecos. Es decir, un dolor se experimenta como una sensación *dolorosa* en una parte específica del cuerpo y no, por ejemplo, como una actividad observable en un instrumento de neuroimagen.

Por lo tanto, el defensor de esta analogía debería ser capaz de mostrar una similitud esencial entre ambos tipos de ejemplos, lo cual le evitaría caer en una petición de principio. Es decir, asumir ambos casos como prototipos de una misma falacia. Para lograr esta tarea debería probar cómo nuestras

descripciones mentales de los fenómenos físicos son meramente convencionales. Sin embargo, como resulta evidente, nadie ha logrado probar esto, pues ello significaría resolver definitivamente el problema difícil de la consciencia y de la relación mente – cuerpo.

Churchland revisa un segundo argumento contra la teoría de la identidad, considerándolo igualmente fallido. Según este argumento los estados mentales son conocidos de manera directa y, por otro lado, los estados cerebrales nunca son conocidos de ese modo. Su ejemplo es el siguiente:

1. Mis estados mentales son cognoscibles por medio de la introspección.

2. Mis estados cerebrales no son cognoscibles por medio de la introspección.

Por lo tanto, por la ley de Leibniz:

**Mis estados mentales no son idénticos a mis estados cerebrales.
(1999: 69).**

Para el autor este argumento es igualmente falaz, aunque no por las mismas razones. En este caso se está haciendo uso de una petición de principio, pues se asume por adelantado una diferencia ontológica entre estados mentales y estados cerebrales. Pero si el fisicalismo es correcto, entonces nuestros estados cerebrales son conocidos por introspección porque nuestros estados cerebrales son idénticos a nuestros estados mentales. Así, podríamos formular un argumento con esta estructura:

1. Los colores son cognoscibles por medio de la percepción.

2. Las ondas electromagnéticas no son cognoscibles por medio de la percepción.

Por lo tanto, por la ley de Leibniz, según la cual las cosas numéricamente idénticas deben tener exactamente las mismas propiedades:

3. Los colores no son idénticos a las ondas electromagnéticas

Aquí el materialista puede argumentar lo siguiente: los colores sí son idénticos a las ondas electromagnéticas descritas por la física. Entonces tenemos un argumento inválido, pues asume una diferencia entre ambos fenómenos; en realidad, al percibir un color se perciben ondas electromagnéticas. Su falacia consistiría en asumir desde un inicio que los colores no pueden ser descritos como frecuencias determinadas de ondas físicas.

En contra de esta acusación podemos apelar a la polisemia del término “color” e identificarlo simultáneamente como un fenómeno percibido (por ejemplo, al ver una mancha de tinta) y como una propiedad física. Asumir lo contrario sería suponer una identidad entre ambas propiedades, y, en este sentido, caer igualmente en una petición de principio. En este caso el filósofo materialista pasaría a ser el vocero de dicha falacia.

Podemos usar otro ejemplo del mismo Churchland. Sería contradictorio afirmar una ausencia de identidad entre el calor y la energía cinética molecular, pero sólo si concebimos al calor en términos estrictamente físicos. También podemos pensar en él como un fenómeno conocido subjetivamente al experimentar fenoménicamente un día caluroso (el *qualia* del calor). En ese caso sería perfectamente válido afirmar una falta de identidad entre el calor como fenómeno subjetivo y la energía cinética molecular, la cual podría ser vista como un fenómeno objetivo.

Finalmente, hemos de mencionar una crítica fisicalista contra la teoría de la identidad: el argumento de las realizaciones múltiples de Hilary Putnam. Así, de acuerdo con este filósofo, es perfectamente plausible una reproducción de los mismos estados mentales en distintas bases materiales.

Por ejemplo, un estado de dolor podría ser instanciado por un cefalópodo, un extraterrestre o una computadora. No existe ninguna relación de necesidad entre determinado estado mental y determinado estado físico. Un dolor podría ser una activación de las fibras C, de las fibras A o de cualquier otro proceso material. En todo caso, la teoría de la identidad sólo sería pertinente para analizar conceptos mentales en función de estados cerebrales particulares. Esta es una

teoría de la identidad basada en “tokens” o instancias concretas de cada organismo físico, conduciendo a la imposibilidad de generar leyes científicas universales de identidad psicofísica.

Estas consideraciones condujeron al modelo fisicalista más popular de la actualidad: el funcionalismo.

1.3. Funcionalismo

De acuerdo con el funcionalismo la mente no requiere una base material específica como nuestro cerebro o nuestro sistema nervioso. Únicamente hace falta replicar una estructura física determinada, estableciendo parámetros adecuados de causa y efecto. Es decir, solamente es necesario fabricar una estructura capaz de procesar de manera determinada ciertos estímulos externos y convertirlos en respuestas adecuadas para el ambiente. Para ello es necesario tener un programa (software) y una estructura física determinada (el hardware). El software contiene las estructuras lógicas formales y algorítmicas de la máquina y el hardware es el material en el cual puede ser codificada dicha información.

Un algoritmo consiste en un conjunto de instrucciones programadas previamente. Por ejemplo, un algoritmo básico sería: cuenta de tres en tres hasta llegar a un número menor a 10. La máquina contará hasta 9, y, al llegar a ese punto, detendrá su operación aritmética.

Sin embargo, existen algoritmos mucho más complejos, los cuales le indican a los robots qué hacer en caso de registrar cierto tipo de ondas electromagnéticas o qué palabras elegir en el caso de recibir ciertos estímulos auditivos. De esa manera una máquina puede ser usada para toda clase de tareas, como interactuar con una persona, disminuir automáticamente la temperatura de una habitación o llevar actos motores complejos, como limpiar un departamento o tocar una pieza musical.

El funcionalismo está exento de las críticas al conductismo porque reconoce estados internos, los cuales pueden asociarse y conectarse entre sí sin ningún

tipo de conducta externa. Dichos estados mentales internos suelen interpretarse únicamente en términos funcionales, es decir, de manera causal, aunque ciertas teorías contemporáneas relacionadas al funcionalismo, tales como el representacionalismo, sí intentan dar cuenta del aspecto fenoménico de los estados mentales. En la sección correspondiente al representacionalismo se podrán ver algunas de las virtudes y defectos de estos modelos.

Esta teoría ha recibido una gran aceptación entre muchos investigadores en filosofía de la mente, y, particularmente, entre los defensores de la tesis de la inteligencia artificial fuerte. Según esa tesis será posible construir máquinas capaces de replicar a la mente humana, por lo cual podrán pensar y sentir como un ser humano, siempre y cuando tengan una estructura causal apropiada, instanciada por el programa de computadora correcto. El funcionalismo no se compromete necesariamente con esta tesis, mas parece desprenderse de los intentos de dicho modelo por explicar a la consciencia fenoménica y experiencial.

Tal y como se dijo con el caso anterior, la objeción principal contra el funcionalismo consiste en su olvido de nuestras experiencias subjetivas: existirán hechos mentales irreducibles a cualquier explicación en términos fisicalistas y/o causales. En otras palabras, es posible concebir y construir a una máquina capaz de llevar a cabo todos los procesos correspondientes al dolor, y, sin embargo, incapaz de experimentarlo. Así, esta podría constar de un sensor para reconocer información relacionada con la presión, la temperatura y otras propiedades físicas, las cuales serían procesadas por un programa de computadora, dando como instrucción la ejecución de cierto comportamiento asociado al mismo: gritar, patear, quejarse. Pero en ningún punto de ese proceso es necesario reconocer algún tipo de experiencia o vivencia. Resulta perfectamente concebible considerar a tales comportamientos como reproducciones estrictamente funcionales de un conjunto de estímulos físicos e instrucciones programadas.

Una segunda objeción proviene de John Searle (1992, 1997, 2002) y su experimento mental de la caja china. Este argumento fue diseñado

específicamente para atacar al programa de la inteligencia artificial fuerte y el funcionalismo: en el experimento, Searle imagina a un hombre introducido en un cuarto con una rendija, a través de la cual recibe mensajes del mundo exterior. Así, de acuerdo con el experimento, este hombre tiene acceso a un manual con instrucciones acerca de qué signos escribir en cada caso, dependiendo de cuál sea el estímulo. La pregunta es si el individuo hipotético comprende los mensajes o simplemente está emulando una comprensión, copiando mecánicamente las palabras.

El experimento tiene el propósito de mostrar por qué el computacionalismo (la manipulación de símbolos en un programa de computadora) no puede igualarse a la intencionalidad, o a una comprensión semántica del lenguaje. (Al menos desde un punto de vista internalista. En una sección posterior revisaremos una aproximación externalista a la intencionalidad). En otras palabras, la sintaxis no es idéntica ni es suficiente por sí misma para explicar el contenido intrínseco de una proposición, una actitud proposicional o un acto del habla. De acuerdo con esto, la máquina no comprende ninguno de los símbolos introducidos en ella. Únicamente está condicionada para responder mecánicamente a la entrada en su sistema de ciertos datos.

Así, por ejemplo, podríamos programar a un robot para que respondiera: “Estoy bien” cuando se le preguntara: “¿Cómo estás?” Pero ello no implica una comprensión semántica de la idea de bienestar. Para él cualquier símbolo arbitrario tendría la misma función, pues únicamente procesa la relación lógica existente entre sus elementos simbólicos. Por ejemplo, también se le podría programar para arrojar un número par aleatorio al recibir un número impar. Mas ello no implica una comprensión conceptual de qué significan los números pares e impares. Por lo tanto, una máquina construida funcionalmente, y solo funcionalmente, dice el argumento, será incapaz de replicar el funcionamiento real de la mente humana.

Searle ha llegado a avanzar sus tesis aún más en los últimos tiempos. Según esta versión actualizada las mismas condiciones sintácticas de la máquina requieren a un programador externo capaz de aportarles una sintaxis particular:

El argumento original mostraba que la semántica de la condición humana no es intrínseca al programa formal sintáctico de una computadora. Mi nuevo argumento muestra que la sintaxis del programa no es intrínseca al hardware físico, sino que requiere a un intérprete externo que le asigne una interpretación computacional al sistema. (Searle, 1997: 127).

Este es un ataque aún más fuerte contra el funcionalismo y el programa de la inteligencia artificial fuerte. Toda máquina construida funcionalmente será incapaz de comprender semánticamente el lenguaje, y, además, su mismo programa no le será intrínseco, sino extrínseco. Es decir, procederá de la comprensión semántica y sintáctica intrínseca del programador.

1.4. Materialismo eliminativo

El materialismo eliminativo es la posición fisicalista más radical en filosofía de la mente. De acuerdo con esta postura no es correcto tratar de llevar a cabo una reducción de la mente al cerebro o a procesos meramente funcionales, pues se parte del equívoco de creer ver en términos mentales como “deseo” o “creencia” un significado auténtico. Esa es una manera incorrecta de pensar en la psicología.

Según los materialistas eliminativos la mente consciente no existe realmente; es decir, ella consiste únicamente en procesos cerebrales. Es invalido intentar reducir un término como “dolor” a un estado cerebral como “activación de las fibras C”. La reducción es imposible porque no existe nada susceptible de ser reducido... El dolor es únicamente una activación de las fibras C. Nada más ni nada menos.

Los defensores de esta teoría consideran al lenguaje mentalista como parte de una teoría equivocada, la cual es denominada por ellos “teoría de la psicología del sentido común”. Cuando les adjudicamos a otras personas deseos, creencias, pensamientos, sueños, dolores u otros estados mentales, estamos haciendo uso de un marco explicativo arcaico, el cual será reemplazado eventualmente por el marco naturalista de una neurociencia madura. Ella ofrecerá una teoría más acabada y verídica del comportamiento humano y sus causas. El reemplazo completo del marco explicativo de la psicología del sentido común se deberá a su marco explicativo ineficiente y a su teoría mental errónea. Es decir, por ello mismo esta no podrá ser reducida.

Cuando una teoría es reducida a otra (como la reducción de las leyes de la termodinámica a las leyes de la mecánica estadística) es porque esta es efectiva, aunque pueda ser explicada por una teoría más fundamental. Pero cuando una teoría está fundamentalmente equivocada debe ser eliminada por completo. Ese sería el caso con la psicología del sentido común.

¿Por qué apelan sus detractores a la falsedad de “la teoría del sentido común”? Se debe a su falta de avance substancial con el pasar de los años, de acuerdo con ellos. Más bien se ha mantenido estancada en sus mismos marcos explicativos, sin aportar una dirección más rigurosa y exacta al ámbito mental. Asimismo, hacen énfasis en su incapacidad para explicar adecuadamente un gran número de fenómenos mentales, como los trastornos psiquiátricos, el funcionamiento de la memoria o la naturaleza de la percepción.

La eliminación de la mente podría ser comparada con ejemplos históricos en otras áreas. Por ejemplo, frecuentemente comentan cómo el marco explicativo de “las posesiones demoniacas” nunca fueron integradas dentro del marco científico aceptado. Por ello estas no fueron reducidas (como se redujo el calor al movimiento cinético de las partículas o el agua al H₂O): fueron enteramente eliminadas de nuestras explicaciones teóricas. Aquellos individuos vistos como poseídos por el demonio pasaron a ser considerados como epilépticos o psicóticos.

Las críticas hechas al materialismo eliminativo pasan generalmente por dos vías: según el primer argumento la mente está permeada por un conjunto de experiencias fenoménicas y cualitativas esenciales para comprender la naturaleza de nuestra subjetividad. Ellas no son entidades teóricas, sino fenómenos anteriores a cualquier teoría, perteneciendo propiamente a nuestras intuiciones inmediatas. Vendrían a ser “creencias básicas”.

Las creencias básicas son aquellas creencias mantenidas por intuición (por ejemplo, la idea de que el cielo es azul). Por otro lado, las creencias no básicas nos sirven como un medio para explicar cierto conjunto de datos. Las teorías serían creencias no básicas y las sensaciones (y las creencias derivadas de ellas) serían creencias básicas. De acuerdo con Perry Hendricks, de la Trinity Western University:

Nunca he razonado con mí mismo “Acabo de retirar mi mano de la estufa, hay una marca roja en mi mano, y estoy gritando, por lo tanto, la mejor explicación es que siento dolor”, o “esa persona acaba de sacar su mano de la estufa, hay una marca roja en su mano, y está gritando, por lo tanto, la mejor explicación es que siente dolor”. En lugar de eso, me encuentro a mí mismo sintiendo dolor y creyendo que algo me duele, o, en el caso posterior, que otra persona siente dolor: Yo sostengo estas creencias de manera básica. (2015: 23).

Por lo tanto, esta postura caería en el error de considerar a los términos mentales como términos teóricos, los cuales usamos para explicar algún fenómeno. Más bien serían términos básicos de nuestra vida subjetiva, apuntando a experiencias irreductibles e inmediatamente intuitivas.

Esta idea puede formularse de otro modo. Galen Strawson (2018) ha mencionado en numerosas ocasiones la idea de que nuestras experiencias adquieren realidad en su propia apariencia. En otras palabras, no existe una separación entre ilusión y realidad, por lo cual no resulta admisible postular algún tipo de ilusionismo experiencial.

Así, por ejemplo, una persona puede engañarse con respecto al porqué el sol parece moverse, dándole una explicación errónea, mas ello es distinto a la percepción subjetiva de su movimiento. En el primer caso se busca una explicación del movimiento del sol y en el segundo se percibe únicamente el movimiento del sol, sin intentar llevar a cabo ninguna explicación. A su vez, la creencia del porqué se mueve el sol sería distinta a la creencia de ver al sol moverse. Esto es algo muy sencillo de verificar en el caso de las ilusiones visuales:

Nos podemos engañar con respecto a la verdadera longitud de un conjunto de líneas iguales, creyendo verlas diferentes. Sin embargo, si somos informados acerca de la ilusión, y pasamos a creer en su igualdad, seguimos percibiéndolas diferentes (2017, Crane y Craig). En otras palabras, podemos ser engañados aunque tengamos conocimiento acerca de la ilusión.

Existe una diferencia entre creer teóricamente (creer algo acerca de la verdadera naturaleza del fenómeno) y creer de manera primitiva. En el segundo caso la creencia está vinculada con una experiencia inmediata e intuitiva.

El ejemplo anterior está comprobado empíricamente y se le ha dado el nombre de “persistencia de la ilusión” (2017, Crane y French). Ello muestra cómo nuestras creencias no determinan a nuestras experiencias: estas son primarias y fundamentales. Por lo tanto, la comparación entre posesiones demoniacas y experiencias subjetivas (incluyendo aquellas con un contenido intencional) sería falaz. En el primer caso se busca una explicación para cierto fenómeno, mas en el segundo se alude a la posibilidad misma de entrar en contacto con un fenómeno, y, posteriormente, formular una teoría acerca de él. Todo esto puede resumirse en una objeción del sentido común. Según John Searle (1992: 60):

La objeción de sentido común al materialismo eliminativo es que este es simplemente una locura. Es una locura decir que nunca he sentido sed o deseos, que nunca he tenido dolores, ni creencias, o que las creencias no juegan un rol en mi comportamiento. A diferencia de las antiguas teorías reduccionistas, el materialismo eliminativo no deja

fuera a la mente, sino que declara que no hay nada que dejar afuera en primer lugar.

Una objeción de los Churchland a esta crítica es que está fundada precisamente en nuestras intuiciones, mas no en ninguna argumentación filosófica o evidencia científica. ¿Podemos confiar en nuestras corazonadas, aun cuando sabemos cómo estas están frecuentemente teñidas por prejuicios personales, culturales, e incluso biológicos? ¿Acaso no nos engañados comúnmente con ilusiones de todo tipo? Esta es la objeción de los defensores del materialismo eliminativo frente a críticas basadas en el sentido común. De acuerdo con ellos deberíamos dejar de confiar tanto en nuestros instintos filosóficos.

Finalmente, una tercera forma de refutación consistiría en condenar al materialismo eliminativo como una teoría contradictoria. ¿Por qué? Porque expresa sus ideas en forma de un lenguaje proposicional, el cual asume una actitud proposicional como la creencia. El problema es que, según él, “creencia” es un término mental sin auténtica existencia ontológica. Es decir, se trata meramente de una construcción teórica fallida. Por lo tanto, el materialismo eliminativo se contradeciría a sí mismo.

De acuerdo con Paul y Patricia Churchland, el materialismo eliminativo no es intrínsecamente contradictorio; más bien aparenta contrariedad cuando es juzgado bajo el enfoque de un lenguaje mentalista. Por ello deberemos esforzarnos en crear otro lenguaje, basado en el estudio de las neurociencias. Con respecto a esto, Paul Churchland ha dado el siguiente ejemplo:

Mi docto amigo ha afirmado que no existe nada que sea un espíritu vital. Pero esta afirmación es incoherente. Porque si fuera verdad, entonces mi amigo no tiene espíritu vital, y, por lo tanto, debe estar muerto. Pero si estuviera muerto, entonces su afirmación sólo es una retahíla de ruidos, desprovista de sentido o verdad. Evidentemente, ¡el supuesto de que el antivitalismo está en lo cierto presupone que no debe estarlo! (Churchland, 1999: 84).

Por lo tanto, no debemos apelar al significado tradicional de la creencia para imputarle al materialista eliminativo una contradicción. Eso es una petición de principio. Si él está en lo correcto, el término “creencia” tiene un significado distinto a aquella asignada a él de manera corriente. Así, tal apariencia de contradicción se debería a una ilusión lingüística.

Por otro lado, si John Searle está en lo correcto, cualquier forma de intencionalidad es irreductible. No podemos eludir el contenido semántico de ninguna proposición ni de ninguna actitud proposicional. ¿Y cuál es la naturaleza semántica del lenguaje, de acuerdo con Searle? Una comprensión intrínseca y consciente de los símbolos presentados.

Una concepción como esta es ajena al marco explicativo del materialismo eliminativo, por lo cual el cargo de contradicción contra él podría ser sostenido. Es decir, no resulta válido hacer uso lógico de un contenido semántico para negar su existencia. La semántica (en su sentido subjetivo y mental) sería una propiedad universal de cualquier lenguaje inteligible.

1.5. Naturalismo biológico

Hemos visto cómo la mayoría de las teorías fisicalistas en filosofía de la mente intentan llevar a cabo una reducción de nuestros estados mentales a nuestros estados físicos. El naturalismo biológico rechaza esta aproximación porque considera a nuestra experiencia subjetiva como un fenómeno indudable e irreductible. No podemos concebir un modo de desaparecer al dolor como experiencia intrínseca, pues en este caso no existe una separación entre realidad e ilusión. El hecho mismo de sentir dolor es una prueba de su realidad.

Según John Searle (1992, 1997, 2002), quien ha sido el mayor defensor de esta teoría, no es necesario reducir o eliminar nuestra consciencia, sino aceptar el hecho de su irreductibilidad, y, al mismo tiempo, reconocer su dependencia estricta a un sistema nervioso. El naturalismo biológico sería un modelo completamente fisicalista de la mente, pues no acepta ninguna entidad no física,

y, al mismo tiempo, se compromete con una concepción realista de la experiencia subjetiva.

Para Searle hemos sido engañados por un dualismo residual implícito. No debemos ver a la consciencia como un fenómeno extraño e incomprensible, fuera del mundo físico, ni tratar de reducirla a estados cerebrales o funcionales. En lugar de eso es necesario comprender cómo esta es el producto emergente de la materia, tal y como ocurre con el agua, la cual es el resultado de ciertas interacciones entre moléculas de hidrógeno y oxígeno. La consciencia no sería reducible ontológicamente al cerebro, pero sí causalmente. Para él la mente no está más allá de su sustrato material, aunque no pueda ser descrita con su mismo lenguaje. Por lo tanto, rechaza de manera completa cualquier forma de dualismo. Dice Searle:

“La consciencia” no hace referencia a un fenómeno separado y distinto, más allá de sus bases neurobiológicas, más bien nombra un estado en el que puede estar un sistema neurobiológico. Así como la forma del pistón y la solidez de un cilindro de motor no son nada más que fenómenos moleculares, sino más bien estados del sistema molecular, la consciencia del cerebro no es nada adicional a los fenómenos neuronales, sino sólo un estado neuronal. (Searle, 2002: 4).

Searle considera al cerebro como una estructura con poderes causales capaces de dar lugar a la consciencia. Por ese motivo se opone al modelo funcionalista. El funcionalismo requiere un programa formal instaurado en una base material, y, de acuerdo con este, esa organización causal es suficiente para originar nuestra experiencia consciente. Sin embargo, de acuerdo con Searle, una estructura funcional es insuficiente para explicar el carácter intrínseco de nuestras experiencias. Probablemente sea necesaria una estructura funcional con el fin de explicar nuestra mentalidad, mas esta no será suficiente.

El naturalismo biológico se enfrenta a dos problemas. En primer lugar, no parece existir ningún modo de explicar el surgimiento de la consciencia a partir de sus

bases materiales. Únicamente se conocen procesos de emergencia débil, de acuerdo con los cuales todos los fenómenos emergentes pueden ser deducidos a los efectos aportados por sus partes. Así, por ejemplo, es fácilmente comprensible cómo surgen los distintos estados de la materia (sólidos, líquidos y gases) a partir de la organización estructural de sus moléculas constituyentes. Mas no existe un modo de explicar cómo es posible la emergencia de una sensación subjetiva del dolor a partir de una estructura cerebral.

Por este motivo la consciencia parece requerir una emergencia fuerte. Para muchos filósofos y científicos este tipo de emergencia resulta imposible desde un punto de vista lógico y físico, pues requeriría la producción de una propiedad natural completamente nueva. El efecto necesitaría tener algo no contenido en su causa, ni siquiera en potencia. Ello sería análogo a un acto de magia, o a una aparición de la nada.

En segundo lugar, resulta difícil entender cómo sería posible una identidad total entre un estado subjetivo y un estado cerebral, y, simultáneamente, una diferencia entre ellos. Podemos recordar las últimas líneas de la cita precedente, cuando Searle dice: “la consciencia del cerebro no es nada adicional a los fenómenos neuronales, sino sólo un estado neuronal” (Searle, 2002: 4). Esta frase pareciera expresar perfectamente el espíritu de la teoría de la identidad. Sin embargo, esta tiene un carácter reductivo y Searle busca dar lugar a una concepción no reduccionista de la experiencia mental. Por lo tanto, es legítimo preguntar hasta qué punto dicha concepción es inteligible. ¿Cómo puede haber dos conceptos distintos y aparentemente irreconciliables para un mismo referente?

Este mismo problema es enfrentado por la estrategia de los conceptos fenomenales, como veremos más adelante, pues esta acepta una identidad ontológica, y, simultáneamente, una irreductibilidad epistémica. Al final no es posible explicar nuestro vacío explicativo, lo cual debería ser posible si ambos conceptos hacen referencia a una misma realidad.

1.6. Eliminativismo o reduccionismo

Algunos autores han señalado cómo no existe una diferencia real entre reducir la consciencia y eliminarla. Ellos equiparan una reducción del carácter subjetivo de la mente con su eliminación. ¿Por qué dicen esto? Para comprender esta posición es necesario retomar la idea de que la consciencia no permite una separación entre apariencia y realidad. La apariencia de dolor es idéntica al hecho del dolor.

Esto no parece ocurrir en otras áreas. La reducción de la termodinámica a la mecánica estadística logró conservar los aspectos esenciales de primera, si bien sus principios fueron explicados de manera más fundamental por los principios de la segunda. Ello se disputa en el caso de la experiencia consciente; es decir, su reducción a una actividad cerebral o a una estructura funcional conduciría a una eliminación de su carácter esencial. En este sentido, lo esencial del dolor es que duela. Cualquier otra definición produce una anulación de su realidad ontológica. Galen Strawson dirá lo siguiente con respecto a los reduccionistas de la consciencia:

Los proponentes de esta perspectiva insisten en que su posición no elimina a la consciencia, sino que simplemente la reduce a algo más. Están en lo correcto, formalmente hablando: reducir X a Y no es lo mismo que decir que X no existe. Simplemente es decir que X “es solamente” Y, que X “no es nada más” que Y, que X es “nada adicional” a Y. Y puesto que se asume la existencia de Y, se afirma que X también existe. Puesto que, a pesar de que X no es nada más que Y, tampoco es nada menos que Y. Cuando reduces un proceso químico a un proceso físico, no niegas que existan procesos químicos.

Todo esto es verdad. Y, aun así, reducir la consciencia a disposiciones de comportamiento es eliminarla. Decir que la consciencia no es nada más que (disposiciones a) comportarse es decir que no existe. Los reduccionistas pueden negar esto, o afirmar que es una petición de principio — que asume la verdad de la conclusión que se está

defendiendo. Formalmente hablando, es una petición de principio, y las peticiones de principio son pecados teóricos muy conocidos. A veces, sin embargo, es la respuesta correcta (Strawson, 2018).

Esta sería una petición de principio al asumir desde un inicio la irreductibilidad de la conciencia a procesos físicos: es decir, en ver su naturaleza esencial en términos de una presentación experiencial intuitiva. Por ejemplo, en el hecho de ver un color o experimentar una sensación dolorosa con el dolor. Sin embargo, dice Strawson, esta es la respuesta correcta al reduccionismo. Él considera necesario decir esto porque ve a nuestras experiencias subjetivas como el elemento más evidente, cierto e inmediato de nuestra experiencia. Un fenómeno básico más allá de nuestras formulaciones teóricas.

Conclusiones

En este capítulo se revisó la importancia del problema mente – cuerpo y se revisaron los principales modelos materialistas de la mente, como el conductismo lógico, la teoría de la identidad, el funcionalismo, el materialismo eliminativo y el naturalismo biológico.

Entre ellos se pudo ver por qué el conductismo lógico ha sido prácticamente abandonado. Asimismo, la teoría de la identidad ha sido progresivamente dejada en favor del funcionalismo, de acuerdo con el cual es posible replicar nuestra mentalidad en diferentes soportes físicos, siempre y cuando se mantenga una estructura funcional similar.

Asimismo, pudimos ver cómo algunos de estos modelos tienen pretensiones reduccionistas, eliminativistas o emergentistas. En el primer caso se ubican el conductismo lógico, la teoría de la identidad y el funcionalismo, y en el segundo podemos mencionar al materialismo eliminativo de Paul y Patricia Churchland. En el tercero hallamos al naturalismo biológico de Searle. Por otra parte, se hizo mención de la objeción – resaltada por Galen Strawson – de que cualquier forma de reduccionismo es un eliminativismo, pues al reducir el fenómeno de la experiencia se le niega.

Finalmente, es necesario mencionar que el aspecto más acuciante del problema mente – cuerpo está relacionado con la consciencia experiencial o consciencia fenoménica, tal y como se ha dicho brevemente en esta sección. Por lo tanto, el siguiente capítulo lidiará directamente con ella, describiendo sus características principales y mostrando por qué representa un misterio tan grande. Un misterio bautizado por David Chalmers como *el problema difícil de la consciencia*.

CAPITULO 2

El problema difícil de la consciencia: Dificultades y posibles soluciones

Introducción

Las perspectivas tratadas en el capítulo anterior son las más trabajadas y estudiadas en el campo de la filosofía de la mente. Todas ellas creen poder explicar plenamente nuestra experiencia a través de procesos físicos, ya sea mediante explicaciones fisiológicas, análisis funcionales y causales, o procesos emergentes. En el caso de los reduccionismos se hace mediante la reducción de términos mentales a términos físicos o funcionales. En el caso del eliminativismo, se intenta al eliminar por completo los términos mentales y dejar solamente a los términos físicos. Finalmente, en el naturalismo biológico se formula de acuerdo con una dependencia estrictamente causal.

De cualquier manera, todas estas teorías se enfrentan al problema de los *qualia* o fenómenos cualitativos de la experiencia subjetiva, de los cuales he hablado brevemente en la sección anterior. Estos están recogidos en “el problema difícil de la consciencia” de Chalmers. Este problema se mantiene vigente hasta la actualidad, pareciendo resistirse a cualquier esfuerzo materialista de comprender físicamente a la consciencia. Ello se debe a la radical subjetividad

representada por esta y a su inaccesibilidad para cualquier observador externo.

Explica Nagel:

La consciencia es el obstáculo más conspicuo para un naturalismo comprensivo, fundado únicamente en los recursos de las ciencias físicas. La existencia de la consciencia parece implicar que la descripción física del universo, a pesar de toda su riqueza y su poder explicativo, constituye únicamente una parte de la verdad (Nagel, 2006: 37).

De acuerdo con esta perspectiva, los recursos de las ciencias físicas serían insuficientes para explicar un fenómeno tan peculiar como el de la experiencia subjetiva. Para Nagel este hecho nos obligaría a reformular completamente nuestros paradigmas acerca de la realidad.

El problema difícil de la consciencia se diferencia de “los problemas fáciles de la consciencia”. Estos tendrían un carácter objetivo y serían explicables de manera satisfactoria a partir de descripciones fisicalistas y análisis funcionales. En ellos es en donde las neurociencias y los campos vinculados a la computación y la inteligencia artificial han alcanzado cotas de éxito marcado.

Ambos problemas constituyen conjuntamente nuestra mente, aunque históricamente ambos han sido poco diferenciados. Sin embargo, esta distinción conceptual resulta extremadamente importante para nuestras discusiones contemporáneas en filosofía de la mente.

El problema difícil de la consciencia consiste fundamentalmente en el problema de la experiencia fenoménica del mundo, particularmente en relación a nuestras vivencias sensoriales, aunque también puede verse en ciertos aspectos cognitivos, como en la comprensión semántica del lenguaje. Por ejemplo, ¿cómo se siente oler una naranja o experimentar un orgasmo? En ambos casos parece aludirse a experiencias intrínsecas y subjetivas, por lo cual suelen verse como ejemplos de estados mentales irreductibles a explicaciones conductuales,

neurocientíficas y funcionales. A continuación explicaré con mayor detalle en qué consisten estas:

2.1. Los problemas fáciles

La idea de los problemas fáciles de la consciencia ha dado lugar a ciertos tratamientos humorísticos por parte de investigadores relacionados al campo de la mente. En realidad no hay nada fácil acerca de ellos. Se han invertido un gran número de años para esclarecer medianamente procesos mentales como el aprendizaje, la memoria o la atención. Aun así, tales fenómenos continúan siendo sumamente misteriosos y no se sabe a ciencia cierta cómo funcionan u operan en el cerebro.

Sin embargo, tales problemas no representan una dificultad lógica para el quehacer científico. Ellos operan dentro de un campo susceptible de ser investigado por el mismo tipo de herramientas conceptuales y métodos experimentales propicios para cualquier otro tipo de estudio objetivo. Veamos el caso de la neurociencia:

El cerebro es visto como una masa material, visible y cuantificable. Esta funciona a través de corrientes eléctricas y químicas, disparadas a lo largo de densas poblaciones de neuronas. Asimismo, cada parte de esta masa cerebral está especializada en alguna tarea cognitiva específica, la cual puede ser observada y cuantificada a través de ciertos instrumentos de laboratorio, como las tomografías por emisiones de positrones o los electroencefalogramas. A partir de ese punto el neurocientífico lleva a cabo correlaciones entre estados cerebrales y estados mentales, elaborando hipótesis adecuadas a sus datos observacionales e integrándolas dentro de teorías comprensibles para otros colegas de su campo. Todo esto forma parte de una labor ardua, compleja y difícil, aunque plenamente inteligible. En principio nada de ello muestra una resistencia frente sus herramientas técnicas y conceptuales, más allá de aquellos obstáculos producidos por nuestra falta de desarrollo tecnológico.

Podemos decir lo mismo de aquellos investigadores dentro del campo de la robótica y la inteligencia artificial. Elaborar sensores para permitirle a un robot desplazarse por el espacio, o detectar información relativa al calor y la humedad, representa una labor difícil, en la cual es necesario llevar a cabo una gran cantidad de trabajo intelectual, pero esos mecanismos están insertados dentro de un esquema explicativo de carácter funcional. Solo se requiere explicar el funcionamiento causal de cada elemento.

Todos estos ejemplos nos permiten advertir en qué consisten fundamentalmente los problemas fáciles de la consciencia. Estos son susceptibles de ser comprendidos dentro del programa científico habitual, y a partir de un paradigma materialista, porque no parece haber nada subjetivo en ellos. Están basados en reglas, funciones, patrones y estructuras, y, en esa medida, no representan ningún cambio ontológico de propiedades. Explica Chalmers:

Tomando un punto de vista objetivo, podemos contar una historia acerca de cómo campos, ondas y partículas en el campo espacio-temporal, interactúan de maneras sutiles, conduciendo al desarrollo de sistemas complejos como nuestros cerebros. En principio, no hay ningún misterio filosófico profundo en el hecho de que estos sistemas sean capaces de procesar información de maneras complejas, reaccionando a estímulos con un comportamiento sofisticado, e incluso exhibiendo capacidades complejas como aprendizaje, memoria y lenguaje. Todo esto es muy impresionante, pero no resulta metafísicamente asombroso. (Chalmers, 1995: 4).

En otras palabras, el mero procesamiento de información se mantiene en el nivel de las explicaciones físicas comunes. Puede llegar a resultar muy complejo en algunos casos, tal y como se debe apreciar con el ejemplo de la robótica, pero sus mecanismos resultan enteramente comprensibles desde un marco científico objetivo.

Pongamos otro ejemplo. Podemos tener un robot más o menos sofisticado, el cual cuenta con sensores de sonido, visión, temperatura, presión y humedad, junto con un algoritmo de aprendizaje muy complejo. Este robot es capaz de caminar en el espacio y agarrar objetos con sus manos, pues detecta cierta cantidad de luminosidad en sectores específicos de su ambiente y reconoce el peso de los objetos asidos por él. Y es capaz de realizar todas esas acciones sin necesidad de sentir nada: no ve el objeto ubicado frente a él ni siente su textura. Solamente recibe información física (fotones, vibraciones en el aire) y responde a ellas de acuerdo con su programación.

Todo esto es comprensible desde el mismo nivel ontológico (información física) y funcionalmente (en términos causa y efecto). Así como una cámara de video no ve, ni un termómetro siente calor, el robot carece de cualquier tipo de experiencia interna. Y, sin embargo, muestra una conducta inteligente. Es capaz de prestar atención a ciertos estímulos, y, por el contrario, no a otros, aprender a partir de sus errores, e incluso, reportar a los investigadores su estado físico. Ello es denominado por Chalmers como monitoreo: el acceso de una máquina a sus propios estados internos (tal y como nuestras computadoras detectan un daño o un virus en sus sistemas).

Otro ejemplo: el aprendizaje puede ser descrito funcionalmente, considerándolo como un cambio en el comportamiento, correspondiente a cierto tipo de procesamiento informacional. Por lo tanto, el concepto es susceptible de ser reducido a su funcionamiento conductual, así como a determinadas activaciones neuronales. Estas le pueden informar al investigador cuáles son las áreas cerebrales vinculadas a la modificación de su comportamiento.

Todos estos conceptos recaen en los conceptos psicológicos de la mente, como han sido bautizados por Chalmers, en oposición a sus conceptos fenoménicos. Estos últimos están referidos al problema difícil de la consciencia, mostrando una naturaleza radicalmente distinta a la de los primeros. (Sin embargo, no debemos dejarnos engañar por esta distinción conceptual. Ambos tipos parecen existir de maneras complejas e integradas dentro del ser humano, como se verá después).

2.2. El problema difícil

El problema difícil de la consciencia es realmente difícil, o al menos así luce desde una perspectiva fisicalista. Esto se debe a las propiedades radicalmente novedosas de la consciencia fenoménica, en contraste con el resto de las propiedades físicas del universo. Estas no parecen ser asequibles a partir de ningún lenguaje público, o de un lenguaje compuesto por conceptos puramente físicos. Por ello, la consciencia fenoménica parece explicarse únicamente a través de sí misma:

...Si todo lo que supiéramos fueran los hechos de la física, e incluso los hechos sobre dinámicas y procesamientos de información en sistemas complejos, la existencia de la experiencia consciente llegaría como una sorpresa para nosotros. Desde una tercera persona no parece haber ninguna razón para postular el fenómeno. Si no fuera por nuestra evidencia directa en primera persona, la hipótesis sería gratuita; tal vez casi mística. Y aun así hay experiencia consciente. (1995: 4).

Según Chalmers, no podemos comprender físicamente el fenómeno de la consciencia subjetiva. Por lo tanto, nuestra subjetividad parece ser una pieza extraña del universo, la cual no encaja dentro del campo ontológico de nuestras ciencias objetivas. El único medio de apertura a este hecho es el de nuestra propia experiencia interna.

No podemos comprender a la consciencia objetivamente, tal y como ocurre con conceptos meramente psicológicos, tales como el aprendizaje, el lenguaje y la memoria. Ellos son susceptibles de especificaciones claras y precisas. Por ejemplo, podemos crear un modelo, o una estructura funcional, capaz de fijar las entradas y salidas de una máquina, determinando su flujo de información, y así, dar lugar a cierto tipo de aprendizaje.

El concepto de *qualia* hace referencia a las cualidades subjetivas de nuestras experiencias fenoménicas. Es decir, a nuestras sensaciones cualitativas, las

cuales parecen resistirse completamente a cualquier explicación fisicalista. En el caso de la visión nuestra experiencialidad cualitativa se manifiesta al ver un color o una forma. Por ejemplo, al percibir una manzana redonda con un rojo vivo. Esa sensación no parece explicarse al describir los procesos cerebrales relacionados con ella, ni al analizar sus mecanismos causales, conducentes a la recepción del estímulo y su procesamiento en el cerebro:

Más bien el color rojo está ahí como un hecho de consciencia subjetivo. Con el sonido podríamos decir algo similar: al escuchar un ruido fuerte, o disfrutar una sinfonía, ocurre dentro del contenido de nuestra consciencia una sensación enteramente evidente e intuitiva. En el hecho de aparecerse y mostrarse como un sonido se agota su esencia como fenómeno; es decir, su experimentación subjetiva e intrínseca.

Este hecho básico puede usarse para establecer el carácter cualitativo y fenoménico de todos y cada uno de nuestros sentidos: el tacto, el olfato o el gusto. En todos estos casos los contenidos de tales experiencias no se encuentran en el nivel de las descripciones físicas, materiales y funcionales establecidas para cualquier otro tipo de objeto de estudio. La consciencia fenoménica se resiste a ser comprendida del mismo modo.

Tal reflexión podría extenderse al resto de nuestra vida mental, aunque no sea sensorial, como ocurre con el pensamiento o las emociones. Al sentir amor, tener una idea científica o hacer brotar dentro de nosotros una imagen específica, existe cierta sensación fenoménica irreductible a cualquier explicación funcional o material. Se da una percatación inmediata de esas ideaciones cognitivas, la cual tiene un aspecto experiencial claro para el individuo. Por lo tanto, estas no podrían reducirse a meras descripciones algorítmicas o neurológicas.

Asimismo, estas experiencias simples constituyen condiciones de posibilidad para el surgimiento de otras experiencias fenoménicas más complejas. Como un ejemplo de ello podemos mencionar a la sinestesia, un fenómeno psicológico bien conocido de entrecruzamiento sensorial, en el cual se mezclan subjetivamente varios sentidos: los individuos tienen la sensación de poder ver

sonidos, escuchar colores u oler sensaciones táctiles. Este tipo de experiencias compuestas están formadas a partir de las sensaciones simples pertenecientes a cada modalidad sensorial.

Finalmente, es importante hacer notar cómo esta división entre dos reinos de la consciencia es meramente conceptual. Así, de acuerdo con Chalmers, todos nuestros procesos mentales están acompañados por un aspecto fenoménico y un aspecto psicológico o funcional. Por ejemplo, un proceso perceptual o atencional es susceptible de ser descrito funcionalmente, aun cuando toda percepción o atención involucren un componente fenoménico. Es decir, se produce algún tipo de experiencia al momento de percibir algún objeto externo o dirigir nuestra atención hacia él.

Sin embargo, ciertos conceptos parecen estar ligados con mayor intensidad a uno u otro modo de consciencia; por ejemplo, la sensación está más vinculada al “problema difícil de la consciencia”, y la atención tiene mayor conexión con “los problemas fáciles”. Mas esto no conduce a su separación absoluta, pues ambos casos aparecen simultáneamente en la práctica.

2.3. ¿Por qué el problema difícil de la consciencia es tan difícil?

El problema difícil de la consciencia se mantiene como el misterio más grande de la filosofía de la mente. Investigadores relacionados a numerosas ramas del conocimiento, tales como la computación, la psicología, las neurociencias y las matemáticas han concentrado sus esfuerzos en él sin haber conseguido resultados plenamente satisfactorios.

¿Pero por qué la idea de la experiencia subjetiva resulta tan problemática para el mundo de la ciencia y la filosofía? En los apartados anteriores he esbozado algunas razones para ello. En este desarrollaré con más detenimiento algunos experimentos mentales para clarificarlas y respaldarlas. Estos argumentos tienen como finalidad esclarecer de manera intuitiva el problema. En otras palabras, tienen el objetivo de darle una transparencia capaz de facilitar su comprensión. A continuación pasaré a explicar los más importantes.

2.3.1. El argumento epistemológico

Existe una diferencia fundamental entre cómo nuestra vida mental interna se nos presenta a nosotros y cómo se le manifiesta a los demás, lo cual se ha explicado anteriormente. En cada individuo crece un mundo privado de pensamientos, ideas y sensaciones específicas. Sin embargo, su único camino de expresión pareciera ser el del comportamiento público; por ejemplo, a través de movimientos motores y reportes verbales. Las características intrínsecas del fenómeno consciente están veladas para los observadores externos, aunque una parte de ellas pueda llegar a filtrarse a través de ciertas acciones.

Este parece ser un rasgo completamente único en el mundo conocido. El resto del mundo objetivo se hace comprensible a través del uso de un lenguaje público y objetivo para cualquier ser racional, pues únicamente es necesario aprender a usar cierto tipo de conceptos relacionados a tales entidades y saber cómo encajan dentro de una teoría física. Sin embargo, la naturaleza de la consciencia es la de manifestarse subjetivamente.

Por lo tanto, esta muestra una asimetría epistemológica. Podemos tener todos y cada uno de los hechos del mundo físico a nuestra disposición, y, al mismo tiempo, nunca seremos capaces de comprender hechos de la consciencia vinculados a sus aspectos cualitativos y experienciales. Esta sería una imposibilidad metafísica, por lo cual no dependería de nuestro conocimiento actual. Ni siquiera un conocimiento total acerca del mundo estudiado por las ciencias naturales nos ofrecería una comprensión real del mundo subjetivo de otra persona.

Para intensificar la evidencia de esta intuición fundamental se han planteado primordialmente dos experimentos mentales. El primero fue propuesto por Tomas Nagel en 1974 titulado *¿Qué se siente ser un murciélago?*, (1974) mientras el segundo fue postulado por Frank Jackson en 1982, en un texto llamado *lo que Mary no sabía* (1982). A continuación, pasaré a explicar en qué consisten estos y cuáles han sido algunas objeciones hechas contra ellos:

A) *¿Qué se siente ser un murciélago?*

El artículo de Nagel propone el caso de un murciélago al cual quisiéramos entender subjetivamente. La pregunta fundamental es: ¿en realidad podríamos hacerlo? Según Nagel ninguna clase de conocimiento físico sería capaz de proporcionarnos una comprensión auténtica de cómo se siente un murciélago o qué tipos de experiencias cualitativas (*qualia*) forman parte de su mundo interior.

El caso del murciélago es especialmente iluminador, pues estos animales cuentan con un sistema perceptual extremadamente distinto al del ser humano. Como se sabe, su característica distintiva radica en su capacidad para orientarse en el espacio a través de ecolocaciones; es decir, el reconocimiento de objetos a partir de la emisión de sonidos. El misterioso murciélago —y su extraña percepción— nos permite reconocer con mayor facilidad nuestra imposibilidad para comprender sus experiencias subjetivas, aun cuando se hiciera un minucioso escrutinio científico de su cerebro, y, así, se descifrara completamente su dimensión material.

Asimismo, tampoco funcionaría tratar de llevar a cabo actos imaginativos, realizados con el fin de simular el vuelo del murciélago o su desplazamiento geográfico en la oscuridad. El argumento no trata del poder de nuestra imaginación, sino del alcance de nuestro conocimiento. Por lo tanto, de acuerdo con Nagel, este aspecto experiencial de la consciencia no puede quedar enmarcado por ningún lenguaje de carácter físico.

B) Lo que no sabía Mary:

El experimento mental de Mary fue usado por Frank Jackson para mostrar cómo ninguna cantidad de conocimiento físico nos permite una comprensión real de nuestras experiencias cualitativas o *qualias*. Los conceptos relacionados con propiedades materiales no comparten ninguna similitud con los conceptos fenoménicos. El experimento mental se describe de manera muy breve. Dice Jackson:

Mary es una científica brillante que está, por alguna razón, forzada a investigar el mundo desde un cuarto blanco y negro a través del monitor de una televisión en blanco y negro. Se especializa en la

neurofisiología de la visión y adquiere, supongamos, toda la información física que hay para obtener acerca de lo que sucede cuando vemos tomates maduros, o el cielo, y usa términos como "rojo", "azul", etc. Ella descubre, por ejemplo, justo qué combinación de ondas del cielo estimulan la retina, y exactamente cómo esto produce a través del sistema nervioso la contracción de las cuerdas vocales y la expulsión de aire de los pulmones que resulta en la pronunciación de la oración "el cielo es azul". [...] ¿Qué sucederá cuando Mary sea liberada de su cuarto blanco y negro o se le dé una televisión con monitor en color? ¿Aprenderá algo o no? Parece obvio que aprenderá algo acerca del mundo y nuestra experiencia visual de él. Pero entonces es innegable que su conocimiento previo era incompleto. Pero tenía toda la información física. Ergo, hay algo más a tener que eso, y el "fiscalismo" es falso. (1982: 130).

Este caso hipotético de Mary nos muestra con mucha claridad por qué el problema difícil de la consciencia no podría ser reducido a conceptos físicos y por qué el fiscalismo no es capaz de ofrecer una teoría completa del mundo, al menos siguiendo estos argumentos.

Aunque Mary tiene un saber completo acerca de cómo se producen las sensaciones de color en un ojo humano, adquiere un nuevo conocimiento al abandonar su habitación en blanco y negro. En ese momento ve un color y reconoce qué es el ver el color rojo o el color azul... Un hecho intuitivo de la consciencia fenoménica.

2.3.2. Críticas al argumento epistemológico

Para algunos autores Mary solo adquiriría una nueva habilidad y no un nuevo conocimiento. Chalmers (1995: 129) ha criticado esta idea, pues, de acuerdo con él, ella no sólo adquiere una capacidad discriminatoria al salir de su cuarto (por ejemplo, acomodando objetos rojos junto a objetos rojos y objetos azules junto a objetos azules), lo cual constituiría simplemente una capacidad en términos funcionales. Ella también aprende algo acerca del mundo, esto es, qué se siente ver tal o cual color.

Por otra parte, Daniel Dennett (1991: 399) considera engañoso al experimento mental porque le exige demasiado a nuestra imaginación. No existe manera de comprender qué significa conocer todos y cada uno de los hechos físicos relacionados con el color. Nosotros sólo imaginamos que dicho conocimiento debe ser increíblemente vasto. Así, de acuerdo con Dennett, un conocimiento completo del mundo físico si debería poder revelarnos qué significa ver un color. Por lo tanto, Mary no aprendería nada nuevo.

Esta objeción puede criticarse al negarle un rol esencial a nuestra imaginación en el experimento mental. Más bien se está apelando a la inexistencia de un puente conceptual entre una descripción física y una descripción fenoménica; a nuestra imaginación se le exige solamente extrapolar esta diferencia conceptual, la cual es distinguida por nuestra razón. La diferencia ontológica entre ambas descripciones puede ser comprendida lógicamente, por lo cual el rol de nuestra imaginación juega un papel meramente didáctico. Es decir, funciona como una bomba de intuición, para apelar a un término usado por el mismo Dennett.

También se han presentado críticas contra el problema propiamente conceptual de estos experimentos mentales. En esos casos tales autores reconocen una discrepancia conceptual entre términos con propiedades físicas y términos con propiedades fenoménicas. Sin embargo, estos niegan una diferencia a nivel ontológico.

Ambos tipos de conceptos consistirían en dos modos de presentación del mismo referente (en este caso el físico). No habría una diferencia auténticamente metafísica entre propiedades físicas y fenoménicas, sino una meramente conceptual. Tal y como explica Chalmers en su artículo *Phenomenal Concepts and the Explanatory Gap*, este argumento, al cual se le ha bautizado como “estrategia de los conceptos fenoménicos”, no pretende explicar el problema difícil de la consciencia, sino devaluar su importancia. Si esta estrategia funciona:

Podemos no tener una explicación directamente física de la consciencia, pero podemos tener algo que resulta casi tan importante: una explicación del porqué hallamos un vacío explicativo. A partir de aquí, sus proponentes infieren que la existencia de un vacío explicativo es completamente compatible con la verdad del fisicalismo. Entonces infieren que no puede haber un argumento válido que nos lleve desde la existencia de un vacío explicativo hasta la falsedad del fisicalismo. (Chalmers, 2011: 2).

De este modo no existiría una diferencia ontológica entre ambas propiedades. El fisicalismo podría seguir siendo verdadero, aun cuando hubiera dos modos de presentación distintos con respecto al mismo hecho físico. Uno de ellos estaría referido a conceptos descriptivos y el otro a conceptos fenoménicos. ¿Y cómo se adquieren estos conceptos? Los defensores de este argumento consideran necesario tener contacto directo con ciertas cualidades (como los colores) para adquirir estos últimos, lo cual explicaría por qué no es posible deducirlos de conceptos físicos.

Existen varias maneras de objetar la estrategia de los conceptos fenomenales. Una de ellas es la de Chalmers, el cual apela a su experimento mental de los zombis filosóficos. La segunda consiste en mostrar cómo esta estrategia únicamente reemplaza un misterio por otro, por lo cual deja de lado el aspecto más misterioso del problema difícil de la consciencia. Finalmente, es posible formular un ataque dentro del mismo materialismo, negando la existencia de conceptos fenoménicos. De acuerdo con esta objeción solo existen conceptos descriptivos, por lo cual no es necesario apelar a conceptos fenoménicos para explicar la situación de Mary.

Primero revisemos el argumento de Chalmers. Él pretende mostrar cómo esta teoría no puede ser simultáneamente fisicalista, y, además, aceptar una diferencia conceptual entre términos físicos y términos fenoménicos. Es decir, es incapaz de explicar físicamente el vacío explicativo, y, al mismo tiempo, dar cuenta de nuestra situación epistémica. El camino seguido es el de la

concebibilidad de un mundo en el cual todos los hechos físicos son los mismos, y, aun así, no hay consciencia. El dilema es el siguiente:

Supongamos que es posible pensar en un mundo físicamente idéntico al nuestro, pero en el cual no se produce ningún rastro de consciencia subjetiva. Por lo tanto, se comprende nuestra situación epistémica, pues no podemos deducir nuestros conceptos fenoménicos de nuestros conceptos físicos. Asimismo, se mantiene el problema relativo al vacío explicativo, ya que no podemos explicar cómo surgen nuestras experiencias cualitativas del mundo físico. Por otro lado, si un mundo de este tipo no es concebible, entonces no podemos explicar nuestra situación epistémica; es decir, la existencia de dos propiedades conceptualmente distintas: las físicas y las fenoménicas. Por lo tanto, el vacío explicativo podría ser comprendido físicamente, aunque dejaría como incógnita por qué existen dos tipos de conceptos diferentes para referirse a nuestra situación física y nuestra vida mental.

Según Chalmers, estas razones llevan a tal estrategia al fracaso. Esta debe escoger entre comprometerse con una postura fisicalista capaz de explicar, en principio, el vacío explicativo, o una capaz de explicar nuestra situación epistémica.

Por otra parte, se ha puesto en duda el valor explicativo de esta estrategia (Gertler, 2001: 439 - 445). Según esta nuestro vacío epistémico se debe a la naturaleza especial de nuestros conceptos fenoménicos. ¿Pero qué hace a estos conceptos ser especiales? ¿Y cómo pueden surgir? El modelo no ofrece ninguna explicación positiva acerca de cómo emergen a partir de una ontología fisicalista. Simplemente lleva a cabo un análisis de cuáles son las condiciones epistémicas necesarias para adquirirlos (tener una experiencia directa con las cualidades fenoménicas relevantes).

Por lo tanto, se puede acusar a la teoría de lanzar el misterio de la consciencia un paso más atrás. Es decir, en lugar de tener un vacío explicativo acerca de la relación entre dos propiedades aparentemente distintas – las físicas y las fenoménicas – pasamos al misterio de cómo se relacionan dos tipos de

conceptos radicalmente distintos, afirmando esta diferencia como un hecho bruto de nuestra realidad epistémica.

Finalmente, es posible criticar a esta estrategia desde el mismo fisicalismo, negando la existencia de conceptos fenomenales (Ball, Derek, 2009: 1 - 30). En lugar de ello podemos asignarle a Mary un conocimiento vago de los colores fuera de su habitación, aun cuando no domine su significado por completo. Por ejemplo, aunque una persona no pueda distinguir entre una palmera y un olmo, y, por lo tanto, sea incapaz de reconocerla, es plausible postular en ella una comprensión mínima de los conceptos “palmera” y “olmo”. Por otro lado, Burge ha intentado mostrar cómo un individuo con un concepto errado de artritis (por ejemplo, creyendo en ella como una enfermedad de los muslos) poseería aun así el concepto.

En estos casos ambos individuos cuentan con dichos conceptos en virtud de un lenguaje compartido o diferido. El contenido está repartido en toda una comunidad lingüística a la cual pertenecen. Siguiendo este argumento, Mary también contaría con el concepto de rojo, aunque nunca lo hubiera visto. La imprecisión de su concepto no implica una carencia completa de él o la necesidad de postular una nueva clase conceptual.

Una manera de defenderse de esta objeción consiste en insistir en la naturaleza especial de los conceptos fenoménicos, con el fin de negar la posibilidad de formular una analogía legítima entre el experimento mental de Burge y el caso de Mary, pues en el segundo se haría patente una diferencia substancial entre ambos tipos de aparatos conceptuales.

La estrategia de los conceptos fenoménicos ha adquirido una gran popularidad en los últimos años, considerándose como una solución atractiva al problema difícil de la consciencia. Sin embargo, está muy lejos de ofrecer una respuesta realmente satisfactoria, tal y como se puede ver en sus objeciones. Asimismo, esta ha competido con otra posición contemporánea popular – la del representacionalismo – de la cual hablaré con mayor profundidad en una sección posterior.

2.3.3. El argumento modal

El mundo de los hechos macrofísicos puede ser deducido lógicamente de los hechos microfísicos. Por ejemplo, cuando se han establecido sus componentes físicos y químicos, un elemento como el agua debe tener todas sus características materiales. Esta es una concepción compartida de manera casi universal por filósofos y científicos. Por lo tanto, no sería posible concebir un mundo físicamente idéntico al nuestro y en el cual no se repitieran exactamente sus mismas estructuras. Para Chalmers eso será inconcebible.

Su inconcebibilidad radica en la inexistencia de un vacío ontológico entre la constitución física de los objetos del mundo y su modo de estar estructurados físicamente. Eso se conoce como emergencia débil: a partir de los átomos, moléculas, enlaces químicos y elementos biológicos de nuestro cosmos, aparecen todos los hechos físicos de la realidad. La idea fundamental es que un universo idéntico al nuestro debería contener los mismos hechos físicos. De hecho, estos podrían ser deducibles, en principio, por un Dios omnisapiente, el cual tuviera un conocimiento completo de ellos. Así, al tener todos los hechos físicos en su lugar, no quedaría nada más por explicar.

¿Pero qué pasa con la consciencia? Para el argumento modal esta no puede ser deducida de ningún conjunto de hechos físicos, pues no se produce ningún paso entre estos y las experiencias subjetivas. Es decir, ni siquiera Dios podría deducir los hechos subjetivos de los hechos objetivos. La consciencia sería una novedad sorpresiva, la cual no podría esperarse de ninguna propiedad física.

Chalmers presenta este argumento a través del concepto de superveniencia (1995: 30 - 80). Al afirmar la superveniencia de una cosa en otra se postula una relación de estricta dependencia con esta. Así, por ejemplo, el agua superviene en la fórmula química denominada H₂O, o el calor superviene en el movimiento cinético molecular. Por lo tanto, de acuerdo con esta perspectiva, todo el mundo físico superviene metafísicamente en sus hechos microfísicos (átomos, moléculas, partículas subatómicas), pues los objetos macrofísicos son deducibles lógicamente de sus componentes microfísicos.

De acuerdo con esto, la consciencia no podría supervenir metafísicamente en los hechos físicos. Aunque la superveniencia de la consciencia sobre bases materiales fuera necesaria en este mundo (lo cual implicaría la inexistencia de una consciencia independiente del cerebro o de algún otro tipo de base física, ni un cerebro funcionalmente sano y carente de consciencia subjetiva) ello no implica una necesidad lógica o metafísica. Ella podría ser únicamente una necesidad empírica, correspondiente a las leyes de la naturaleza operantes en este universo.

¿Qué quiere decir todo esto? Si la consciencia no superviene lógica ni metafísicamente en el mundo físico, y no puede deducirse de él, esta debe contar propiedades radicalmente distintas a las defendidas por el fisicalismo. Por lo tanto, existiría una diferencia ontológica entre nuestra consciencia y sus bases materiales.

El argumento modal puede desarrollarse de manera más clara a través de ciertos experimentos mentales, los cuales buscan iluminar su naturaleza. En la siguiente sección revisaré los dos más comunes: el de los zombis filosóficos y el de las experiencias fenoménicas invertidas:

A) Los zombis filosóficos:

Los zombis filosóficos pueden ser explicados como seres física y funcionalmente idénticos a un ser humano. La única diferencia es que ellos no cuentan con ninguna clase de experiencia subjetiva. De acuerdo con Chalmers, quien ha sido un acérrimo defensor de este experimento mental, un zombi filosófico es:

Alguien o algo físicamente idéntico a mí (o a cualquier otro ser consciente), que carece completamente de experiencias conscientes. En un nivel global, podemos considerar la posibilidad lógica de un mundo zombi: un mundo físicamente idéntico al nuestro, pero en el que no hay experiencias conscientes. En ese mundo, todos son zombis (Chalmers, 1995: 84).

Por lo tanto, es un tipo de ser al cual se le podrían asignar únicamente conceptos psicológicos de la mente, mas no conceptos fenoménicos. Así, por ejemplo, al cortarse un dedo o lastimarse una pierna, llevaría a cabo los mismos procesos neurofisiológicos desencadenados en nosotros, y, al final, el zombi desembocaría en una conducta de dolor específica; por ejemplo, alejarse del estímulo y emitir un alarido de dolor. Pero, en realidad, ese ser no habría experimentado ninguna sensación corporal.

El experimento mental no concibe a los zombies como una posibilidad empírica. Simplemente afirma su concebibilidad. No existe ninguna contradicción en pensar en réplicas físicas, idénticas materialmente a nosotros, en las cuales no se da ningún tipo de experiencia subjetiva. Ahora, si esto es establecido con éxito, tal y como piensa Chalmers, los hechos subjetivos no pueden ser agotados por una explicación fisicalista. Es decir, no pueden supervenir metafísicamente en el mundo físico.

B) El argumento del espectro invertido:

Este experimento mental es muy parecido al de los zombies filosóficos. Sin embargo, en este no se nos exige concebir un ser idéntico en términos funcionales y/o neurofisiológicos, aunque completamente carente de subjetividad. Únicamente nos pide imaginar a un ser con una fenomenología distinta a la nuestra.

Así, por ejemplo, es lógicamente posible concebir a un ser físicamente igual a nosotros con un patrón fenoménico de color invertido. Para esta persona el rojo podría ser azul, y el azul rojo, aunque se comportaría como cualquier otro individuo. Al ver un objeto rojo podría señalarlo y decir “eso es rojo”, aunque su percepción fenoménica fuera la del azul, y viceversa. Asimismo, podría llevar a cabo tareas con idéntica precisión. Al encomendarla la tarea de poner objetos rojos con otros objetos rojos podría llevar a cabo tal actividad. Sin embargo, él estaría percibiendo cualidades azules.

Es decir, aunque todos los hechos físicos relacionados a este individuo fueran idénticos a los de cualquier otra persona, sin diferencias en su conducta, existiría un hecho irreductible a ellos: el de la experiencia cualitativa del color. En este caso tampoco importa si esto es posible o no en el mundo empírico, sino su posibilidad metafísica. Si esto es posible metafísicamente, y Chalmers lo considera así, las propiedades fenoménicas no podrán ser idénticas a las físicas.

2.3.4. Críticas al argumento modal

Una primera objeción sería la estrategia de los conceptos fenoménicos. De acuerdo con esta postura es posible concebir la existencia de zombis filosóficos o personas con espectros invertidos, mas eso no implica una distinción ontológica real. Por lo tanto, esta postura acepta una diferencia conceptual, mas no una metafísica. En el apartado anterior se revisó con cuidado dicho argumento y se analizó su objeción principal, por lo cual ya no lo trataré aquí.

En esta misma corriente, una segunda objeción hace una distinción entre concebibilidad y posibilidad, pues “la concebibilidad es una condición epistémica... mientras que la posibilidad es metafísica” (Kirk, 2015). En otras palabras, de acuerdo con estos autores, es posible concebir la idea de los zombis filosóficos, y, al mismo tiempo, negarles implicaciones metafísicas.

Ellos apelan, específicamente, al concepto de necesidad a posteriori, el cual fue elaborado por Saúl Kripke. Así, “dadas unas identidades psicofísicas, es un hecho a posteriori que cualquier duplicado físico de nuestro mundo será exactamente como el nuestro con respecto a hechos positivos sobre estados sensoriales” (2015). Por lo tanto, no sería metafísicamente posible un zombi filosófico, pues nuestro mundo no tiene zombis filosóficos. Así, partiendo de la necesidad a posteriori de Kripke, se apela a la necesidad de postular una identidad completa entre nosotros y un duplicado físico hipotético.

Chalmers ha respondido a dicha crítica con una sutil distinción semántica entre concebibilidad primaria y concebibilidad secundaria (Chalmers, 1995: 51 – 52) Él llama a la primera “necesidad lógica profunda” y a la segunda “necesidad lógica

superficial”. La primera sería *a priori*, e independiente de la experiencia, y la segunda sería *a posteriori*, siguiendo los análisis de necesidad *a posteriori* de Kripke.

Según una necesidad lógica profunda sería metafísicamente posible que el agua no fuera H₂O, pues es *a priori*, y no se contrasta con el mundo tal y como este es. De modo análogo, se podría decir —de acuerdo con una concepción de concebibilidad primaria— que los zombis son metafísicamente posibles, aun cuando no existan en este mundo. Sin embargo, si nos guiáramos por una necesidad *a posteriori*, o secundaria, el agua no podría ser distinta a la fórmula química H₂O y los zombis filosóficos no serían posibles.

Asimismo, el argumento de los patrones invertidos ha sido criticado sobre bases empíricas, afirmando la existencia de diferencias asimétricas con respecto a nuestros espacios de color. Este puede ser diferenciado por su saturación y por su brillo, por lo cual una inversión en su espectro conllevaría estas mismas diferencias: “El invertido juzgaría que los colores de máxima saturación llamados por él “sombras de azul” serían más suaves que los colores de máxima saturación llamados por él “sombras de amarillo” (Byrne, 2016). Al contrastar su conducta funcional con respecto a una persona con un espectro de color normal sería posible detectar diferencias funcionales. Habría una diferencia en sus modos de responder ante el brillo y la saturación de los colores.

Se puede responder a este argumento al insistir en el carácter metafísico de este experimento mental. Lo importante de esta inversión radica en su posibilidad metafísica y no en sus posibilidades o imposibilidades empíricas. Por ejemplo, sería posible concebir un mundo sin tales diferencias asimétricas en la saturación y brillo de los colores. Por ello podríamos imaginar un mundo en el cual no hubiera ningún tipo de diferencia funcional entre invertidos y no invertidos.

Por otro lado, es posible negar la conclusión del experimento mental. Para Daniel Dennett no existe una manera de distinguir entre nuestra representación del mundo y la experiencia representada. Él provee el ejemplo de la cerveza y de cómo esta parece ser un gusto adquirido (Dennett, 1991: 396). En un principio

puede resultar desagradable, más se vuelve progresivamente placentera con el tiempo.

Él propone la siguiente pregunta: ¿ha cambiado el sabor de la cerveza o sólo nuestra evaluación de ella? En el primer caso aceptaríamos que el sabor mismo (el *qualia*, la experiencia intrínseca de la cerveza) ha sido modificado. En el segundo tendríamos únicamente una alteración de nuestras disposiciones funcionales o reactivas.

De acuerdo con él esta diferenciación carece de sentido porque no hay manera de llevar a cabo una distinción entre el sabor de la cerveza y nuestra disposición funcional con respecto a ella. Solo podemos describir cómo al ocurrir un cambio funcional se produjo un cambio en el “sabor” de la cerveza, por lo cual no podemos establecer una diferencia entre nuestra evaluación funcional y nuestra experiencia intrínseca. Por lo tanto, el experimento mental del espectro invertido carecería de validez.

El ejemplo de la cerveza está antecedido por otro, el cual está más relacionado con el experimento mental del espectro invertido. En este caso Dennett se imagina a una persona con fobia al color azul (debido a un accidente automovilístico con un automóvil pintado de azul), el cual sufre una inversión en su percepción de los colores. El azul pasa a verse ahora como amarillo. ¿Qué pasará entonces? Si existe una adaptación funcional completa al ambiente, tal y como lo exige el argumento del espectro invertido, entonces el color amarillo terminará por infundirle el mismo temor causado originalmente por el color azul. De esa manera sus disposiciones reactivas se conservan, aun cuando el *qualia* sea distinto. En este ejemplo Dennett sugiere lo mismo: No existe una diferencia real entre el color y la disposición reactiva. Para tal personaje no habría diferencia entre el azul y el amarillo porque ambas causarían la misma respuesta funcional.

Sin embargo, este caso es distinto al de la cerveza porque requiere imaginar un cambio repentino en los *qualias*. ¿Qué objeciones se le pueden hacer? Una de ellas es aceptar una adaptación funcional completa en este hombre, tal y como

sugiere Dennett, y, al mismo tiempo, insistir en su capacidad fenoménica para distinguir ambos tipos de colores.

Una aproximación distinta consiste en rechazar la idea de que, en este caso, se verificara una adaptación funcional completa. Posiblemente la percepción intrínseca el color (el cómo se siente ver el color azul) sea necesaria para despertar su fobia. En este caso no podría ocurrir una adaptación porque la respuesta no sería convencional (como, por ejemplo, al responder a los colores de un semáforo); más bien estaría directamente vinculada con su experiencia traumática inicial. La fobia tendría una relación de superveniencia con respecto a la cualidad fenoménica del color azul.

Esta objeción no traiciona el espíritu esencial del argumento del espectro invertido. La intención de este experimento es mostrar cómo es posible llevar a cabo una disociación entre respuestas reactivas y cualidades intrínsecas – mostrando, de esa manera, la realidad de los *qualia* – por lo cual no es necesario establecer una simetría en las respuestas reactivas. Si fuera verdad que ciertas conductas funcionales dependen de ciertos tipos de percepción intrínseca, entonces los *qualia* no serán idénticos a un estado funcional ni podrán ser reducidos a ellos. En este ejemplo las disposiciones reactivas pasarían a tener un papel subordinado a la experiencia cualitativa, pues dependerían causalmente de una percepción intrínseca (el azul) para ser desencadenadas.

Esta idea nos remite a una teoría internalista de los contenidos mentales. Para el internalismo no existe ningún problema con ver el contenido intencional o representativo de un objeto en términos del carácter fenomenal de este. El hecho de que una disposición funcional deba estar mediada por algún tipo de representación, la cual provea al sistema con un informe acerca del mundo, nos muestra cómo podríamos llegar a la conclusión de que ciertos estados intencionales – por no decir todos ellos – y sus respuestas reactivas concomitantes, podrían supervenir en estados mentales de carácter intrínseco. En la siguiente sección mostraré cómo el internalismo supera al externalismo en relación a una explicación de nuestra experiencia subjetiva.

2.4. El representacionalismo como respuesta al problema difícil

Ya se ha visto cuál es el problema difícil de la consciencia y cómo han tratado de resolverlo diferentes teorías fisicalistas. Algunas de ellas tratan de reducirlo a la conducta (conductismo lógico), a una organización causal (funcionalismo) o al cerebro (teoría de la identidad). Según otras no existe (materialismo eliminativo) o le conceden realidad, mas lo consideran como un fenómeno emergente (naturalismo biológico).

La mayor parte de estas teorías tratan de llevar a cabo una definición deflacionaria de los *qualias*. Estos no serían cualidades privadas, intrínsecas e irreducibles de la consciencia. Más bien podrían explicarse como discriminaciones funcionales, disposiciones al comportamiento o estados cerebrales.

Una manera de redefinir a los qualias de forma fisicalista consiste en reducirlos a un contenido representacional. Esta teoría recibirá una elaboración importante en este trabajo porque consiste en un programa fisicalista contemporáneo considerado por muchos como un candidato muy prometedor para resolver el problema difícil de la consciencia.

En este apartado me concentraré en la idea general de representación y cómo se ha usado dentro de la filosofía de la percepción. Ello nos mostrará cómo lidia con el problema de la experiencia fenomenal, revelándonos por qué el programa global del representacionalismo enfrenta numerosas objeciones. Pero antes de pasar al representacionalismo es necesario revisar la teoría de la intencionalidad, pues esta constituye su antecedente.

2.4.1. Intencionalismo

La teoría contemporánea de la intencionalidad fue introducida por el filósofo alemán Franz Clemens Brentano, quien estaba interesado en estudiar el fenómeno de la consciencia desde un punto de vista rigurosamente científico, basado en la experiencia directa.

Él elaboró una distinción entre “psicología genética”, dedicada a estudiar el mundo mental desde un enfoque experimental, en tercera persona, y “psicología descriptiva”, la cual busca comprender a la mentalidad desde una perspectiva directa, fenomenológica e introspectiva. Los estudios de Brentano se concentraron en la psicología descriptiva, ejerciendo una poderosa influencia sobre Edmundo Husserl, y, posteriormente, sobre todo el movimiento fenomenológico.

Las investigaciones de Brentano recibirían fuertes críticas por parte de los filósofos analíticos y conductistas del siglo XX, quienes mostraban una profunda desconfianza ante cualquier tipo de reporte introspectivo. En su lugar preferían investigaciones objetivas, basadas en observaciones públicas y cuantificaciones conductuales. Esta manera de proceder estaba fundada en la idea del verificacionismo. La teoría de que nuestro conocimiento acerca del mundo está restringido a experiencias comprobables a través de los sentidos, sin pasar por el filtro de nuestras vivencias privadas. De acuerdo con esta sólo sería posible un estudio psicológico en tercera persona.

La palabra “intencionalidad” fue recogida del término latino *intendere*, cuyo significado es “apuntar a”, o señalar algo. Brentano la usó para hablar de cómo la consciencia siempre tiene presente a un objeto, o está dirigida hacia algún tipo de contenido mental. Estos contenidos mentales pueden aludir a objetos físicos (árboles, mesas, libros) o a objetos ideales, cuya existencia parece restringirse únicamente a nuestra imaginación o a nuestro entendimiento. También existen distintas modalidades de representar al objeto. Por ejemplo, podemos esperar no tropezarnos con una piedra, desear un alimento, temerle a un perro o pensar en un número. En todos estos casos se está haciendo referencia a algo en una modalidad particular, en forma de esperanza, deseo, temor o pensamiento. Brentano formuló dos principios básicos para su teoría de la intencionalidad (Klausen, 2004):

- A) Todos los fenómenos mentales son intencionales.
- B) Sólo los fenómenos mentales son intencionales.

Según la primera tesis no existe ningún fenómeno mental carente de intencionalidad, es decir, carente de representación en la consciencia. Esto es importante porque parece señalar la inexistencia de fenómenos puros, exentos de algún tipo de contenido referenciado. De acuerdo con la segunda tesis no puede haber estados intencionales fuera de la mentalidad.

La segunda tesis puede resultar extraña en un primer momento. ¿Qué pasa, entonces, con los textos escritos en libros o los dibujos aparecidos en una señal de tránsito? ¿Acaso no representan algo? La respuesta común a esta objeción consiste en recordar cómo todos esos símbolos significan algo únicamente para una mente. Las mentes conscientes de los seres humanos leen un texto y les dan sentido a sus palabras, o ven una pintura y comprenden las formas. De otro modo sólo son líneas marcadas en una superficie física. Por lo tanto, solo los estados mentales serían intrínsecamente intencionales. Todo lo demás recibiría su significado representacional de manera derivada.

Ambas tesis han resultado controversiales. La primera de ellas ha sido objetada (entre otros, por Husserl) porque sensaciones tan vagas como los estados de ánimo no parecen dar lugar a contenidos intencionales de un objeto de consciencia: “estados de ánimo como la depresión o la euforia no son siempre “acerca” de algo; y como hace notar Husserl, sensaciones como el dolor o el mareo no parecen ser representacionales o “estar dirigidas” hacia algún objeto”. (Mcintyre y Wooddruff, 1989: 148). El motivo principal por el cual se alude a la falta de contenido intencional de estas sensaciones consiste en la idea de que el objeto representado debe tener cierta unidad y organización intrínseca. Este no parece ser el caso con un sentimiento general de bienestar, de elación o de ansiedad. En tales ejemplos resulta difícil percatarse de objetos mentales claros y distintos.

La segunda tesis de Brentano ha causado polémica porque implica que un sistema físico es incapaz de tener estados representacionales intrínsecos. Si esto fuera así computadora sería incapaz de replicar estados intencionales. Este es un problema para el proyecto de la inteligencia artificial fuerte: de ser cierto

una máquina jamás será capaz de replicar la consciencia humana; únicamente podrá simularla. Por lo tanto, los defensores de la inteligencia artificial fuerte deben hallar un modo de mostrar cómo sería posible crear máquinas con estados representacionales intrínsecos.⁵

Esta explicación de la teoría de Brentano es necesaria porque apunta a las teorías representacionistas elaboradas en las últimas décadas. Muchas de ellas han intentado reducir los estados fenomenológicos a los estados representacionales, viendo en esta estrategia una manera fisicalista de resolver el problema difícil de la consciencia. Pero únicamente pueden hacer esto si pasan de una descripción internalista de los estados mentales —como la de Brentano y Husserl— a una descripción externalista de estos. Como veremos, estas tentativas enfrentan serios problemas.

2.4.2. Representacionismo

En tiempos recientes se ha trabajado en un conjunto de teorías cuya pretensión es explicar el fenómeno de la consciencia como un acto de representación. Estos modelos se dividen entre aquellos que consideran a nuestras experiencias subjetivas como fenómenos irreducibles, aunque estén cargadas de contenido representacional, y aquellas con un programa claramente reduccionista, en las cuales se intenta reducir la experiencia a la representación.

Esta segunda aproximación está motivada por la concepción de la intencionalidad como un problema más sencillo que el de la experiencia fenoménica. (Sin embargo, tal y como hemos visto, esta puede ser una ilusión. Filósofos como John Searle y Galen Strawson (Searle, 2002, 1997, 1992) han visto en la intencionalidad una extensión del problema difícil de la consciencia,

⁵En este punto es importante recordar el experimento mental de la habitación China. De acuerdo con Searle una máquina es capaz de llevar a cabo una conducta inteligente sin necesidad de comprender su acción. Es decir, no podemos pasar de un programa sintáctico (la ejecución de reglas formales) a una dimensión semántica (la comprensión intrínseca de una proposición). Si todos los estados mentales son intencionales, como Brentano pensaba, y se pudieran replicar estados intencionales genuinos sintácticamente – de naturaleza intrínseca – podría verse resuelto el problema de nuestra experiencia subjetiva. Es decir, el de comprender cómo se producen experiencias subjetivas intrínsecas. Pero nada de ello ha sido logrado.

pues en ella se hace presente una experiencia de comprensión intrínseca del significado representado. De ahí los estudios, cada vez más frecuentes, sobre fenomenología del pensamiento).

Postular a todos nuestros estados mentales en términos de estados representacionales no resulta especialmente problemático para el defensor de la irreductibilidad de la consciencia, por lo menos desde un punto de vista internalista. Sin embargo, negará la determinación de nuestra consciencia por causas externas.

¿A qué se refiere esto? Para entender plenamente estas ideas es necesario revisar brevemente cuál es la diferencia entre internalismo y externalismo, así como entre contenidos mentales estrechos y contenidos mentales amplios. Básicamente, el internalismo concibe a nuestros contenidos mentales como experiencias subjetivas (contenidos estrechos). Por otro lado, el externalismo afirma su condicionamiento por el ambiente (contenidos amplios); es decir, por el entorno “fuera de la cabeza”.

El primero depende de nuestras experiencias privadas y el segundo del mundo mismo. Un famoso ejemplo del externalismo fue propuesto por Hilary Putnam (1973) con su experimento de la tierra gemela. En este experimento nos pide imaginar un planeta idéntico al nuestro, en el cual se duplica nuestra comida, historia, divisiones geopolíticas, lenguajes e incluso personas. Sólo habría una diferencia:

En esa tierra el líquido insaboro, inodoro, inoloro y transparente llamado aquí como “agua”, no estaría compuesto por H_2O , sino por una larga y compleja fórmula química. Nosotros podemos abreviar su nombre con fines pedagógicos y llamarla simplemente XYZ.

Ahora supongamos esto: un grupo de científicos de nuestra tierra (llamémosle Tierra1) viaja en una nave especial hacia ese otro lugar (llamémosle Tierra 2) y al aterrizar se encuentran con este líquido tan conocido. Probablemente le llamen “agua” en un inicio, debido a sus características superficiales y externas, tal y

como lo harían si vieran ese mismo elemento en nuestro propio mundo. Pero al llevarla a su laboratorio y sacar una muestra se darían cuenta de que no es “agua” H₂O, sino “agua” XYZ. Por lo tanto, cuando esos hombres de Tierra 2 beben el líquido o se refrescan con él, están haciendo uso de una sustancia distinta a la usada en Tierra 1.

Ahora se presenta un cuestionamiento fundamental para esta discusión. Cuando los científicos viajan de un planeta a otro y repentinamente se encuentran con XYZ, y dicen, “esto es agua”, ¿cual es su contenido mental? ¿Es el mismo contenido cuando está referido a una sustancia compuesta químicamente por H₂O y cuando está compuesta por XYZ? ¿Quieren decir lo mismo? El internalista respondería afirmativamente y el externalista negativamente. El internalista se vería forzado a asumir esta posición porque él concibe el significado como algo “dentro” de su cabeza; algo visto, sentido, pensado o experimentado internamente.

Por otra parte, una posición externalista puede asumir fácilmente una diferencia entre ambos contenidos mentales. Cuando un científico en Tierra 1 formula tal declaración frente al agua H₂O y un científico de Tierra 2 hace lo mismo frente al agua XYZ ambos tienen el mismo tipo de percepciones. Y aun así quieren decir algo distinto. Este ejemplo muestra claramente cómo se diferencian ambas posiciones.

El internalismo ha sido una posición tradicional entre distintos filósofos, incluyendo a Brentano y Husserl. Por otra parte, el externalismo ha ganado adeptos con el tiempo, lo cual probablemente se deba a las inclinaciones fisicalistas contemporáneas entre filósofos y científicos. Después de todo, el fisicalismo se beneficia de una teoría capaz de colocar a nuestros contenidos mentales en el mundo físico y no en una filosofía defensora de su irreductible subjetividad.

Las teorías representacionistas, particularmente aquellas de carácter reductivo, han tomado la intencionalidad de Brentano – cuyo origen es internalista – y la han fusionado con el externalismo de Putnam. El resultado ha

sido un intento de mostrar cómo nuestras experiencias fenomenológicas están enteramente determinadas por el mundo externo. De acuerdo con esta teoría no tenemos acceso a nuestras propias experiencias (no experimentamos nuestras experiencias): más bien todas ellas se agotan en el ambiente externo. Al adelgazar la experiencia se pretende llevar a cabo una naturalización de ella.

La forma más común de presentar el representacionalismo reductivo ha sido a través de un modelo de rastreo o “tracking”. Así, las representaciones sensoriales – como aquellas ocurridas cuando vemos un color o sentimos un dolor – tienen la propiedad de ser no conceptuales.

Es decir, no podemos asignarles un concepto, por lo cual debemos buscar sus contenidos externamente. Este rastreo puede ser explicado mediante una apelación a condiciones ambientales óptimas o a criterios teleológicos marcados por nuestra historia evolutiva.

Así, por ejemplo, de acuerdo con Bourget y Mendelovici, (Bourget y Mendelovici, 2013: 11 – 12) Michael Tye ha formulado una teoría de rastreo con énfasis en una interacción adecuada entre el sujeto y su ambiente, en la cual se considera cómo nuestros contenidos mentales son determinados correctamente cuando existen condiciones medioambientales apropiadas para que cierto ítem A sea representado acertadamente por un sujeto B. Por otra parte, Dretske considera que nuestros contenidos mentales están fijados evolutivamente (Bourget y Mendelovici, 2013: 7). El criterio para distinguir entre representaciones intencionales correctas e incorrectas (entre las cuales podemos mencionar las ilusiones y las alucinaciones) está marcado por nuestra historia filogenética.

Estas distinciones juegan un papel esencial en el terreno de las discusiones acerca del representacionalismo, tal y como se verá al analizar las objeciones y defensas a estas teorías. Esto se puede ver especialmente en el caso de ciertos experimentos mentales, como en la tierra invertida de Block o el cerebro en una cubeta de Putnam.

Finalmente, también existirían representaciones puras e impuras. Las primeras se refieren estrictamente a la representación de ciertos contenidos mentales y las segundas aluden a representaciones en modalidades particulares. El representacionalismo puro enfrenta diversas dificultades, por lo cual la mayor parte de los teóricos del representacionalismo se han movido a su versión impura. La más importante de ellas radica en la posibilidad de que un mismo objeto pueda dar lugar a distintas experiencias fenoménicas, aunque se refiera a las mismas propiedades. Por ejemplo, ver un cubo y tocarlo simultáneamente.

Así, pues, el motivo para introducir el modelo de representaciones impuras consiste en nuestra capacidad para tener distintos tipos de representaciones, dependiendo de cuál sea su modalidad de presentación (en la imaginación o en el pensamiento, en el caso de la cognición, o en cada uno de los cinco sentidos, cuando se trata de nuestras experiencias sensoriales). De esta manera el representacionalismo puede apelar a condiciones más concretas para explicar nuestros distintos estados intencionales. Por lo tanto, considera el problema de los *qualia* como un estado intencional de tipo especial (debido a su carácter no conceptual).

La forma más popular de explicar esta representación en múltiples canales sensoriales ha sido a través de un modelo funcionalista. Es decir, de la relación funcional apropiada entre cada uno de nuestros sentidos y los objetos representados por ellos.

2.4.3. Argumentos a favor del representacionalismo

A continuación, mencionaré algunos de los argumentos principales a favor de la teoría representacionalista:

A) Apelación a la transparencia:

Uno de los argumentos más importantes del representacionalismo consiste en la transparencia de la experiencia. De acuerdo con esta idea nuestras experiencias fenoménicas son diáfanos, como cuando miramos a un jardín a través de una pared de cristal sin poder ver la pared misma. Esto equivale a una negación de

los *qualia*, sean de la visión, como el color, o de cualquiera de los otros sentidos. Por lo tanto, nuestras vivencias no serían intrínsecas ni subjetivas, sino netamente representacionales. Dice Tye:

Enfoca tu atención en la escena frente a tus ojos. Ves varios objetos; y lo haces al observar sus superficies exteriores... Al ver estas superficies, estás inmediata y directamente consciente de un gran número de cualidades. Puedes no ser capaz de nombrar o describir estas cualidades, pero a ti te parece que ellas cualifican las superficies. Las experimentas como cualidades de las superficies. Ninguna de las cualidades de las que estás directamente consciente al ver esas diversas superficies te parecen cualidades de tu experiencia. No experimentas ninguna de esas cualidades como cualidades de tu experiencia. (2002: 138):

Este es un intento de describir cómo está verdaderamente estructurada nuestra experiencia fenoménica del mundo. Es decir, de hacer ver por qué no podemos separar nuestras sensaciones y percepciones de los objetos asociados con ellas. Por lo tanto, todas nuestras experiencias están representando algo, dándonos información acerca de algún objeto del mundo. Los colores tienen un contenido intencional, pues están coloreando una superficie concreta del espacio o muestran una forma específica. Y, de acuerdo con Tye, este es el mismo caso con cualquier otro tipo de vivencia. Tye extiende esta idea al resto de los sentidos:

Todos los puntos de arriba se pueden generalizar a otras modalidades perceptuales. Por ejemplo, escuchamos a las cosas al escuchar los sonidos que emiten. Estos sonidos son públicamente accesibles. Pueden ser grabados. De manera similar, olemos cosas al oler los olores que desprenden. Estos también son públicamente accesibles... Saboreamos cosas al saborear sus sabores. (2002: 145)

La apelación a la transparencia es importante para el representacionalismo porque parece mostrar la inexistencia de sensaciones desligadas de una

representación (una forma organizada, una localización en el espacio). Por lo tanto, se pone en duda la infabilidad de nuestra consciencia. Si no existe ningún rastro de pintura mental – como la llama Block (2003: 2 - 34) – y no tenemos un acceso intrínseco a nuestras propias experiencias, entonces estas son el producto de una relación directa con el mundo externo. Por lo tanto, el problema difícil de la consciencia sería una ilusión. Podemos reducir nuestras experiencias cualitativas a nuestras capacidades representacionales, y estas, al ambiente físico. Por otra parte, es posible concebir una transparencia para el caso de nuestra visión y negarla cuando se trata de otros sentidos. Asimismo, podemos aceptar una transparencia relativa sin concederle universalidad.

Es decir, distinguir entre una tesis fuerte y una tesis débil de la transparencia. Según la tesis fuerte nuestras vivencias fenoménicas son transparentes en todo momento, sin posibilidad de llegar a tener un acceso introspectivo de sus características intrínsecas. Entonces sería factible llevar a cabo una reducción de la consciencia a un cierto tipo de contenido intencional. La tesis débil afirma lo contrario: podemos llegar a sentir nuestra propia experiencia si intentamos hacerlo, por lo cual no sería posible realizar este tipo de reducción.

B) Argumento de la apariencia:

El argumento de la apariencia está cercanamente relacionado al argumento de la transparencia. De acuerdo con este no existe ninguna posibilidad de que nuestra experiencia fenoménica cambie si nuestra experiencia del mundo no ha cambiado. Es decir, existe una estrecha relación entre nuestra representación de este y nuestras vivencias fenoménicas.

De acuerdo con esto existe una superveniencia o una relación de dependencia entre el contenido intencional de nuestros estados mentales y las sensaciones de nuestra consciencia. Por lo tanto, una modificación representacional conlleva necesariamente una modificación en el carácter cualitativo de nuestras percepciones. (Y, al contrario, de no haber una modificación representacional, no se produce un cambio en ellas).

C) Argumento de la alucinación:

El problema de la alucinación puede ser considerado como un problema metafísico, relativo a la naturaleza de cierto tipo de objetos no ordinarios, cuya existencia se pone en entredicho, y, al mismo tiempo, de carácter epistemológico, al amenazar nuestra posibilidad de tener un conocimiento verídico del mundo externo (Crane, 2005: 237 - 264).

¿Cuál es la naturaleza ontológica de un objeto alucinado o deformado ilusoriamente? Por ejemplo, podemos alucinar con una manzana frente a nosotros, tan real como cualquier percepción de una manzana ordinaria. ¿En dónde podemos localizar este objeto?

Evidentemente no ocupa una localización precisa dentro del espacio ni puede ser un objeto de conocimiento público. Por lo tanto, no podríamos considerarla como un objeto ordinario, materialmente constituido. Ese es el problema metafísico. El problema epistemológico se deriva de él, pues nos indica la posibilidad de tener experiencias de objetos inexistentes, e irreales, como si realmente existieran. Esto parecería poner en tela de juicio nuestra auténtica capacidad para conocer el mundo.

Así, pues, esta dificultad se extiende al resto de nuestras percepciones sensoriales, lo cual resulta aún más problemático. Las alucinaciones – y en otro sentido, las ilusiones perceptuales – pueden resultar indistinguibles para el sujeto. Una mesa ordinaria y una mesa alucinada están determinadas por el mismo estado subjetivo, por lo cual no parece haber un criterio estricto para determinar en qué medida podemos distinguir esas experiencias. Este es un hecho empírico, estudiado rigurosamente por la psicología. Una alucinación puede ser tan real (para el sujeto) como una percepción ordinaria.

También se ha defendido (2015, Lycan) que esta comparación entre ambas experiencias tiene sentido lógico. Para cualquier reacción perceptual en el cerebro es necesario dar lugar a una serie de procesos consecutivos, E1, E2, E3, EX, las cuales transcurran desde la recepción del estímulo por la retina, o

cualquier otro tipo de receptor sensorial, y, finalmente, su procesamiento en el sistema nervioso. Concebiblemente, el proceso puede ser iniciado en cualquiera de estas etapas, dando lugar a una reacción perceptual de carácter idéntico al de E1. Es decir, sería posible experimentar una alucinación como un objeto real.

Finalmente, podemos mencionar el hecho de que nuestras experiencias cualitativas parecen no tener un lugar en el mundo físico. ¿Dónde está el color rojo, por ejemplo? Para muchos resulta difícil concebirlo en mundo externo – pues todos los colores serían un producto de reflejos electromagnéticos de la luz sobre una superficie – pero tampoco resulta convincente alojarlo literalmente en el cerebro, como si este pudiera colorarse.

Una solución propuesta por Bertrand Russell y G.E. Moore fue ver a todas estas cualidades como entidades inmateriales, captadas relacionamente por el ser humano. Esta teoría recibió el nombre de teoría de los datos sensoriales. De acuerdo con ella nuestra relación con el mundo está mediada por estos objetos, por lo cual no tenemos un acceso directo a él. Todas nuestras sensaciones cualitativas, así como los objetos alucinatorios y los fenómenos ilusorios, pertenecerían a este reino mental.

La teoría de los datos sensoriales fue sostenida con vigor durante mucho tiempo, aunque eventualmente fue perdiendo adeptos. Al día de hoy pocos filósofos están dispuestos a aceptarla. En su lugar aparecieron otras teorías, como el adverbialismo, el disyuntivismo y el representacionalismo. Revisemos antes las primeras dos para comprender mejor el marco contextual en el cual se ubica la teoría representacionista.

Según el adverbialismo nuestra experiencia sensorial debe ser entendida verbalmente. Cuando alguien ve el color azul, algo “azulado” se instancia. Pero lo importante aquí es ver cómo esta instanciación ocurre en la experiencia misma y no en el contenido mental (el azul). De esta forma la experiencia es modificada y se percibe “azulmente”. Esta teoría tiene el propósito de explicar también el fenómeno de las alucinaciones y las ilusiones, considerándolas meramente

como modificaciones de la experiencia, sin necesidad de postular ningún objeto inmaterial.

La objeción más importante a la teoría adverbialista procede de Frank Jackson (2015). Él puso el siguiente ejemplo: imagina ver un cuadrado café y un triángulo verde. La teoría adverbialista describiría este evento como un fenómeno en el que “se experimenta verdemente, cafémente, triangularmente y cuadradamente”. Sin embargo, esto no nos dice nada acerca de cómo el café se alinea con el cuadrado y el verde se alinea con el triángulo. Para muchos esta objeción ha resultado decisiva.

Por otra parte, la teoría disyuntivista afirma lo siguiente: no debemos considerar a las experiencias verídicas y a las experiencias alucinatorias del mismo modo. Estas difieren entre sí, incluso en aquellos casos donde resultan indistinguibles para el sujeto. Esta tesis rechaza la idea de considerar a ambas experiencias en términos de un factor común (dicho factor les permitiría a ambas presentar la experiencia de un mismo objeto), pues en un caso se da una referencia auténtica al mundo externo y en el otro no. Por lo tanto, se rechaza la idea de ver a ambas como ejemplificaciones de una misma naturaleza esencial. La teoría disyuntivista ha recibido mucha atención últimamente, aunque también ha sido considerada como una posición altamente implausible. Es difícil ver cuál sería el criterio para considerar a dos experiencias indistinguibles como dos tipos distintos de experiencia.

Aquí se enmarca la teoría representacionalista. Ella promete solucionar el enigma de las alucinaciones y entregarnos una concepción fisicalista del resto de nuestras sensaciones y percepciones normales. Por lo tanto, se le considera como una opción prometedora para resolver el problema de la alucinación.

El representacionalismo considera a las alucinaciones y las ilusiones como objetos intencionales, tal y como lo son el resto de los objetos normales con un referente externo. Sin embargo, ellos no le conceden algún tipo de existencia a tales fenómenos. Estos serían objetos en un sentido mínimo, como lo son nuestras creencias acerca de caperucita roja o nuestros deseos de que exista

superman. Caperucita roja y supermán son objetos intencionales, pero eso no implica su existencia.

De la misma manera, una manzana alucinada constituiría un objeto intencional, aunque esta no existe realmente. ¿Cuál es el factor común entre los objetos reales y los objetos meramente intencionales? El hecho de ser representados por alguien.

En un caso la representación se lleva a cabo correctamente, pero en el segundo se produce una falla representativa. Así es como la teoría representacionalista conserva nuestras intuiciones realistas – pues niega una mediación entre nosotros y el mundo real, como ocurría con la teoría de los datos sensoriales – y preserva el fisicalismo, pues asume como reales únicamente a los objetos materiales. Asimismo, la teoría llega a extenderse a nuestras percepciones ordinarias, considerando cómo nuestras sensaciones cualitativas (los *qualia*) pueden ser reducidos a contenidos representacionales. Eso lo veíamos en secciones anteriores.

2.4.4. Argumentos en contra del representacionalismo

Una objeción importante a la teoría representacionalista consiste en afirmar que nuestra experiencia fenoménica no puede ser capturada adecuadamente por ningún contenido intencional (Klausen, 2004: 18). En ese caso nuestras vivencias cualitativas (los *qualia* fenoménicos) escaparían a cualquier tipo de descripción representacional.

Existen varias maneras de hacer esto. Una de ellas consiste en presentar experimentos mentales o ejemplos perceptuales con la finalidad de mostrar una disociación aparente entre nuestras experiencias fenoménicas y nuestros contenidos intencionales. Una segunda es atacar directamente el argumento de la transparencia, mostrando cómo nuestra experiencia no es transparente, o puede dejar de serlo en ciertas condiciones. En tercer lugar, es posible rebatir la concepción misma de intencionalidad, considerando a cualquier forma de intencionalidad auténtica en términos internalistas.

Finalmente, otra forma de desmontar el modelo es impugnar la existencia cualidades como el color, el sonido o el dolor en el mundo externo. Algunas interpretaciones del representacionalismo ven en este una defensa del realismo del color o de otras cualidades sensoriales.

A) Objeciones a la reducción de la experiencia fenoménica:

El representacionalismo se presenta como una teoría atractiva porque promete ser capaz de llevar a cabo una reducción de los *qualia* a cierto tipo de contenidos intencionales. Por lo tanto, su éxito depende de su habilidad para mostrar cómo es posible esta reducción. Sin embargo, existen numerosas críticas contra este propósito. Así, por ejemplo, cierto tipo de sensaciones parecen sobrepasar claramente cualquier tipo de contenido intencional. Este es el caso de los dolores, los orgasmos, las emociones o los estados de ánimo generalizados, como la alegría o la tristeza.

Estas sensaciones parecen carecer de una organización objetual coherente o de una localización precisa en el espacio. A diferencia del color, el cual puede ser asociado a contenidos representacionales concretos como los objetos de los cuales forma parte, no existe una analogía similar con los orgasmos y los dolores, y, aun menos, con las emociones o los estados de ánimo, presentando una fenomenología mucho más difusa, vaga e imprecisa. Al explicar el representacionalismo, Lycan (2015) dice lo siguiente:

Un dolor es sentido en una cierta parte del cuerpo, como si esa parte estuviera perturbada de algún modo... Aunque es más difícil mantener que los estados de ánimo tienen contenido intencional, es plausible que estados como la elación, por ejemplo, representen el ambiente que lo rodea a uno en términos de belleza y excitación, y la ansiedad represente que algo malo está a punto de suceder.

El internalismo puede responder que el contenido intencional de estas experiencias reside en su subjetividad; el modo de experimentar intrínsecamente esas sensaciones. La mayor dificultad para esta postura consiste en reafirmar la existencia de sensaciones sin una estructura objetual precisa, por lo cual estas carecerían de contenido intencional (Klausen, 2004: 17 - 18). Están caracterizadas por su inefabilidad; el sujeto no es capaz de identificarlas con claridad. El representacionalismo fuerte encara una dificultad aun mayor para explicarlas, pues está comprometido con su externalización. Ello implica reducir tales sensaciones a sus manifestaciones externas, localizada en el cuerpo o en algún punto del espacio.

Por ejemplo, los dolores y los orgasmos serían ejemplos de representaciones localizadas en alguna parte específica del cuerpo (Block, 2003: 12) y los estados de ánimo estarían vinculados a ciertos estados intencionales generalizados de bienestar o malestar, repartidos de manera global en todo el organismo. Por otro lado, el contenido intencional de las emociones estaría relacionado con ciertas determinaciones fisiológicas, tales como un latido apresurado del corazón o la liberación de sudor en la piel. Además, de acuerdo con Tye, estas sensaciones van acompañadas por la representación de una emoción positiva, como en el caso del orgasmo, o negativa, en el del dolor.

Estos ejemplos nos muestran por qué resulta difícil aceptar la idea de capturar adecuadamente nuestra experiencia fenoménica a través del representacionalismo. Nuestras sensaciones parecen ser inmediatas, intuitivas, y en algunos casos, como en el del dolor o los orgasmos, sumamente potentes e impresionantes, lo cual puede ser caracterizado en términos de una experiencia intrínseca.

Por otro lado, la visión es considerada como un sentido con alto contenido intencional, pues nuestra percepción nos indica todo tipo de información específica acerca del ambiente, como localizaciones espaciales precisas o formas objetuales determinadas.

El representacionalismo tiene dos vías ante este problema. En primer lugar, puede elegir una posición eliminativista de los *qualia*, con lo cual no sería necesario explicarlos. Estos serían simplemente ilusiones, u objetos *meramente* intencionales, sin ningún sustento en la realidad ni referente objetivo. Esto nos vuelve a conducir al corazón del problema difícil de la consciencia:

El problema es que el carácter fenomenal de algunas de nuestras experiencias no puede ser plausiblemente identificado con las características de los ambientes que rastreamos. Considera una experiencial del color rojo. Es plausible que este estado haga un rastreo de algo como la disposición a reflejar la radiación electromagnética con una longitud de onda de aproximadamente 650 nm. El problema es que esto no parece poder identificarse con el carácter fenomenal de la experiencia. El rojo fenomenal y las propiedades reflectantes de la superficie parecen ser completamente distintas. Y muchas otras cualidades de las que estamos conscientes en nuestras experiencias no parecen tener una propiedad correspondiente en el ambiente: lo doloroso del dolor, el sonido de un arpa, y la sensación del calor, no pueden ser plausiblemente identificadas con propiedades físicas en nuestros cuerpos o en el ambiente” (Bourget, 2013: 227).

El color rojo contiene una propiedad fenoménica, consistente en lucir rojo. Afirmer su completo esclarecimiento al establecer su correspondencia física (las ondas electromagnéticas) parece evadir completamente el problema en lugar de explicarlo. Nuestra experiencia nos indica una percepción de colores y no meramente un rastreo de propiedades físicas.

Por otra parte, es posible plantear un reduccionismo ontológico, como lo hacen Tye y Dretske. Técnicamente, esta es una estrategia capaz de preservar nuestras experiencias fenoménicas, aunque las reduce a una explicación de

orden superior. Ello ocurre al postular una identidad entre el agua y la molécula H₂O. No se niega la existencia del agua, mas sí se la reduce.⁶

El problema con esta posición es que acarrea ciertos problemas ontológicos, como se adelantaba antes. Compromete a la teoría a explicar cómo nuestras sensaciones pueden tener una realidad objetiva en el mundo físico, localizadas en un punto espacial preciso. Por ello Tye se ve compelido a aceptar el realismo del color, como explica Polger (2002) y reconoce Tye (Tye, 2002: 145 – 146). Esta objeción ontológica al representacionalismo será tratada con mayor detalle posteriormente.

Otra forma de mostrar una disociación conceptual entre representaciones y fenomenología radica en ciertos experimentos mentales. Block, en particular, ha mostrado una gran imaginación para ellos, siendo su experimento mental de la tierra invertida el más famoso de ellos. Está basado en la tierra gemela de Putnam, así como en el argumento del espectro invertido, elaborado originalmente por John Locke y expuesto anteriormente en este trabajo.

El experimento nos pide imaginar el secuestro de una persona a otro planeta, en el cual existe una inversión de colores: en ella nuestro azul es su verde y nuestro rojo su amarillo. Además, durante el viaje hacia esa tierra los secuestradores le implantan al sujeto unos lentes de inversión de colores, por lo cual él no puede notar ninguna diferencia cualitativa cuando llega al planeta extraño. Él verá el pasto verde y el cielo azul, aunque ahí el pasto sea azul y el cielo sea verde.

¿Pero qué pasará cuando haya transcurrido cierto tiempo y el visitante se adapte plenamente al ambiente y al lenguaje de ese mundo? Su representación debería cambiar, dice Block, si el representacionalismo es cierto. Ahora él se referirá al pasto de tierra² y al cielo de tierra ², por lo cual deberá empezar a ver al pasto azul y al cielo verde, tal y como los demás. Esto es necesario si su percepción sensorial es idéntica a su representación y su representación es externalista. El

⁶ Sin embargo, como ya se ha visto, Strawson niega una diferencia auténtica entre reducción y eliminación.

experimento mental fue diseñado con el propósito de mostrar cómo el representacionalismo desemboca en una conclusión absurda.⁷

La crítica de Block ha desencadenado una amplia variedad de respuestas. Así, por ejemplo, Dretske ha argumentado cómo las percepciones fenoménicas del sujeto no cambiarían porque este habría tenido sus representaciones fijadas evolutivamente (Bourget, David; Mendelovici, Angela, 2013: 7). En otras palabras, su historia filogenética le llevaría a representar el pasto como verde y el cielo como azul. Esto corresponde con su teoría representacionista de carácter evolutivo.

Tal argumento se ha enfrentado al experimento mental del “hombre pantano” o Swampan, de Donald Davidson. ¿Qué tal si un ser humano idéntico a nosotros fuera creado espontáneamente en un pantano? Él no tendrá historia evolutiva ni pasado filogenético; sin embargo, seguramente será capaz de tener estados subjetivos y fenomenológicos. Después de todo, es una réplica exacta de un ser humano normal. Sin embargo, si Dretske está en lo correcto, y nuestra consciencia está determinada por nuestra historia evolutiva, Swampan no será capaz de tener experiencias conscientes. Nuevamente vemos un intento de reducción al absurdo a partir de un experimento mental.

Por otra parte, el modelo de Tye está basado en una correspondencia covariante entre el ambiente y el individuo (2013: 11 - 12). Si la relación entre ambos es óptima, y no ocurre una interferencia, se debería producir una representación verdadera del mundo externo. Por lo tanto, la posibilidad de Swampan no afecta su teoría, pues nuestra fenomenología no dependería de nuestro pasado biológico, aunque sí está expuesta al experimento mental de la tierra invertida.

⁷Posteriormente Block refinó su historia. En él envía al individuo a tierra 2 voluntariamente, donde él se queda durante muchas décadas o siglos. Esta modificación tuvo la intención de mostrar con mayor claridad cómo su adaptación representacional sería total, pues él mismo tendría conocimiento de encontrarse en otro ambiente.

La teoría de Tye debe anteponerse también a un experimento mental distinto: el cerebro en una cubeta. ¿Es posible concebir un cerebro alojado en una cubeta o en un frasco de cristal sea capaz de tener experiencias? Si esto es concebible metafísicamente, y parece serlo, entonces el representacionalismo covariante deberá ser falso. Tal cerebro no tendría contacto con ningún mundo externo, por lo cual no podría “rastrear” nada fuera de él. Todas sus experiencias se producirían intrínsecamente.

El problema se agudiza si pensamos en la posibilidad de combinar al “hombre pantano” con el “cerebro en una cubeta”. Es decir, un ser sin pasado biológico e incapaz de rastrear objetos en el mundo externo. Si cada uno de estos casos es concebible individualmente, y parecen serlo, no existiría ningún motivo para negarle concebibilidad a su fusión. ¿Qué pasaría entonces con el representacionalismo reductivo? Este requiere el externalismo, y, sin embargo, ambos modelos externalistas caerían bajo el peso de este nuevo experimento mental. Por lo tanto, ni siquiera una versión combinada de ellos podría funcionar.

Veamos otros experimentos mentales de carácter más empírico: Se ha puesto como ejemplo la visión borrosa ocurrida cuando una persona se quita sus lentes. El aspecto experiencial es transformado, aunque se continúe representando el mismo contenido. ¿Es cierto esto? No ha sido difícil para sus críticos hallar cierto tipo de cambio representacional en este caso, pues las esquinas de los objetos, y los objetos mismos, se mostrarían de forma distinta en una visión borrosa. Esta es una manera de recordar el argumento de la apariencia, de acuerdo con el cual cualquier alteración fenomenológica nos conduce a una alteración del contenido intencional, y viceversa.

Otro caso clásico fue propuesto por Peacocke (Lycan, 2005). En él se te pide imaginar dos árboles a diferentes distancias de ti, los cuales son del mismo tipo y tienen las mismas dimensiones espaciales, incluyendo su altura. De acuerdo con él no habría una diferencia en la representación de ellos, pero sí se produciría una diferencia fenoménica, correspondiente a la cantidad de espacio visual ocupado por cada uno de ellos. Varios autores, incluyendo a Tye, han

intentado mostrar cómo ahí también habría una distinción al nivel de representaciones: uno de los árboles mantendría un ángulo visual mayor al otro – de acuerdo con el perceptor – y eso equivaldría a un contenido intencional distinto (aunque este sea de carácter no conceptual).

Finalmente, podríamos apelar a ejemplos más complejos, como el del masoquismo. El masoquista siente dolor, y, simultáneamente, experimenta placer. ¿Pero qué pasa con el no masoquista? Este puede sentir el mismo dolor en el mismo lugar, mas no experimentar ningún tipo de goce. Si esto es posible, entonces una misma representación, la del dolor, da lugar a experiencias subjetivas distintas.⁸

B) Objeciones al argumento de la transparencia:

El argumento de la transparencia se fundamenta en un análisis de nuestras experiencias fenoménicas. De acuerdo con él todas nuestras percepciones y sensaciones están orientadas externamente: los colores siempre son colores de superficies en el espacio y nuestras sensaciones corporales están localizadas permanentemente en alguna parte de nuestro cuerpo, o se asocian con ciertos signos fisiológicos. Por lo tanto, es necesario hallar ejemplos de nuestra capacidad para tener experiencias opacas, en las cuales podamos prestar atención a nuestras percepciones y sensaciones como componentes de nuestra propia experiencia, y no, por el contrario, como fenómenos identificados externamente.

La visión representa el tipo de experiencia sensorial más compatible con esta teoría, pues usualmente no atendemos a nuestra experiencia de ver un objeto o un color: simplemente vemos a los objetos y a los colores mismos. Es decir, no

⁸El problema se puede resolver con una apelación al funcionalismo, al establecer diferentes relaciones causales internas entre el masoquista y el no masoquista. Sin embargo, la teoría funcionalista tiene sus propios problemas, tal y como hemos visto antes.

prestamos atención al acto mismo de ver. Nuestra consciencia está plenamente identificada con sus contenidos externos.

Resulta realmente interesante preguntarnos si esto ocurre siempre. Existe una diferencia substancial entre postular a esa como nuestra manera cotidiana de ver, y afirmar, por otro lado, una incapacidad fundamental para percibir nuestro entorno de otra forma, siendo esta la diferencia entre postular una transparencia débil o una transparencia fuerte de la consciencia. Para comprender mejor esta idea tomemos el siguiente análisis fenomenológico de Raymond Abellio, Citado por Bergies y Pawels (1976: 178):

Cuando, en la actitud natural que es propia de la totalidad de los que existen, "veo" una casa, mi percepción es espontánea; es la casa lo que percibo y no mi propia percepción. Por el contrario, en la actitud "trascendental", percibo mi percepción misma. Pero esta percepción de la percepción alterna radicalmente el estado primitivo. El estado vivido, ingenuo en un principio, pierde su espontaneidad precisamente por el hecho de que la nueva reflexión toma por objeto lo que era primer estado y no objeto, y de que, entre los elementos de mi nueva percepción, figuran no solamente los de la casa como tal, sino también los de la percepción misma como flujo vivido.

Esta descripción acepta plenamente que nuestro estado natural es diáfano o transparente, al menos en el caso de la visión, mas no lo ve como nuestro único estado posible. Al hablar de una actitud "trascendental" señala la posibilidad de llevar a cabo una reflexión dentro de nuestra propia consciencia, permitiéndonos percibir nuestras percepciones.

Algunos filósofos como Ned Block han tomado esta intuición primaria y han propuesto algunos casos empíricos, en los cuales resulta aún más clara esta posibilidad. Así, por ejemplo, se ha postulado cómo al entrecerrar nuestros ojos se nos hace patente nuestra propia visión, pues esta adquiere un contorno difuso y borroso. Por otro lado, se ha apelado al fenómeno de los fosfenos, el cual ocurre cuando vemos durante un tiempo prolongado a alguna fuente de luz o frotamos fuertemente nuestros ojos, dando lugar a manchas de colores. Según

estos autores nuestra transparencia visual cotidiana se vuelve opaca durante la ocurrencia de tales fenómenos.

Por otra parte, se ha hecho un constante hincapié en cómo ciertas sensaciones parecen ser fundamentalmente opacas. ¿Acaso no sentimos un dolor intenso como una sensación intrínseca? ¿No ocurre lo mismo con un orgasmo o una fuerte emoción? Un análisis fenomenológico revela la alta opacidad de estas experiencias. No somos observadores externos de nuestros dolores, más bien *nos duele* el dolor. Esa es la característica esencial de fenómeno.

Tye está en desacuerdo con esta concepción. De acuerdo con él, “las cualidades de las que somos directamente conscientes no son cualidades de nuestra experiencia” (Tye, 2006: 11) y pone el ejemplo de un dolor en el diente. Sentimos es un dolor *en* el diente, localizado en una parte específica de nuestro cuerpo, no un dolor de nuestra experiencia. Pero aquí cabe preguntarse qué está entiendo Tye por experiencia. ¿No concebimos intuitivamente al dolor es en sí mismo como una experiencia?

Esta idea está respaldada por el fenómeno de los miembros fantasma, en el cual se experimenta un dolor sin correlato físico. El paciente siente un dolor en una parte inexistente de su cuerpo, como un brazo amputado. Por lo tanto, el dolor no es esencialmente una experiencia de algún objeto físico, como el de un brazo lastimado, sino una experiencia en sí misma: “Según dice Melzack con agudeza, el cerebro genera la experiencia y no necesitamos un cuerpo para sentir un cuerpo... Según estas ideas, la ‘realidad exterior’ que es tan aparente y verosímil para nuestra consciencia es una fabricación del cerebro”. (2007, José Luis Díaz).”

Esto milita en contra del representacionalismo fuerte porque nos muestra el porqué no podemos señalar al mundo externo como el responsable de nuestras sensaciones subjetivas. Este sería más bien un evento privado que, de algún modo, se produce en el cerebro, como si se tratara de una realidad virtual. De hecho, esta misma idea está detrás del experimento del cerebro en una cubeta, y ya hemos visto cómo este constituye un argumento a favor de una teoría

internalista de nuestros contenidos mentales (pues el cerebro en una cubeta no rastrea nada fuera de él).

Ante estos graves problemas, algunos representacionalistas han tomado la opción de aceptar una brecha en el argumento de la transparencia. Ellos han especulado acerca de la existencia de una representación de segundo grado, o representación de la representación. Esto es equivalente a admitir la posibilidad de llegar a percibir nuestras propias percepciones o a experimentar nuestras experiencias.

Sin embargo, esta postura parece concederles demasiado terreno a los defensores de la irreductibilidad de la consciencia. Es poco plausible llevar a cabo una diferenciación ontológica auténtica entre una representación de segundo grado y una consciencia intrínseca de nuestras propias experiencias subjetivas. Aceptar esta tesis es equivalente a reconocer la existencia de representaciones de carácter internalista, lo cual parecería condenar al fracaso al proyecto reduccionista y fisicalista del representacionalismo.

C) Objeciones ontológicas al representacionalismo:

Según el representacionalismo nuestras experiencias fenoménicas están determinadas por su contenido intencional. El rojo de una manzana frente a nosotros adquiere su carácter cualitativo al ser un objeto representado en el mundo externo. Eso es verdadero para nuestras percepciones verídicas, así como para aquellas de naturaleza ilusoria o alucinatoria. La diferencia consiste en que las primeras representan verdaderos objetos intencionales – objetos realmente existentes – y las segundas son objetos *meramente* intencionales, sin un referente externo.

Ya se ha comentado cómo se pretende ver en esta reducción de la dimensión fenomenal a la dimensión intencional una forma de naturalizar nuestras experiencias subjetivas a propiedades físicas, al identificar el contenido intencional con una teoría externalista de los contenidos mentales.

Este compromiso reduccionista del representacionalismo lo introduce a un importante dilema. Por una parte, le queda la posibilidad de identificar nuestras experiencias fenoménicas con propiedades físicas (como el electromagnetismo), tomando una postura eliminativista de los *qualia*. La mayor dificultad de este eliminativismo es que nos conduce nuevamente al problema de cómo cerrar el vacío explicativo entre propiedades físicas y propiedades cualitativas. Esto se comentó previamente como una objeción importante contra el representacionalismo.

Otra posibilidad es aceptar la realidad de los *qualias*, tal y como lo hacen representacionalistas prominentes como Dretske y Tye, pero identificándolos con propiedades intencionales y de naturaleza externa. Esto les compromete con un realismo indirecto, para el cual representamos externamente a los objetos del mundo y sus cualidades. Así, el rojo visto en una manzana es una propiedad intrínseca de la manzana, en lugar de ser una propiedad de carácter mental.

Esta clase de realismo del color ha resultado implausible para muchos autores. Desde los tiempos de Galileo se llevó a cabo una diferenciación entre propiedades secundarias – aquellas propiedades medibles y cuantificables – y propiedades primarias, las cuales forman parte de nuestra experiencia subjetiva. Desde un punto de vista científico esto tiene sentido: como sabemos, existen animales con sistemas nerviosos radicalmente distintos a los nuestros, para los cuales el mundo debe ser representado de manera enteramente distinta. Este caso fue exaltado vigorosamente por el ensayo clásico de Nagel ¿qué se siente ser un murciélago?, el cual revisamos anteriormente. En cuanto a esto dice van der Heijden et.al, citado por Velmans:

Que haya colores en el mundo externo es una idea ingenua, sin apoyo de la física, la biología o la psicología... Un sistema perceptual lleva a cabo sus funciones apropiadas al distinguir los objetos relevantes en el mundo externo. Para la visión, esta información acerca de estos objetos relevantes está contenida en la estructura y composición de la luz reflejada en el mundo externo que llega a nuestros ojos. Para distinguir los objetos relevantes en el mundo externo, una

representación única y consistente de las distinciones correspondientes en la luz es lo único que se necesita. (2006: 13)

En otras palabras, no existe evidencia científica para la existencia de cualidades fenoménicas en el mundo externo. Únicamente se requiere, desde un punto de vista evolutivo y estructural, el que nuestros sentidos sean capaces de formular representaciones consistentes del ambiente, aunque no nos indiquen cómo es este en sí mismo (el *noumeno*, para usar un término Kantiano). Este problema resulta todavía mayor al considerar casos como el del placer o el dolor. Resulta muy implausible ver a estas sensaciones como parte del mundo físico, en lugar de ser componentes internos de nuestras experiencias subjetivas, tal y como implicaría una teoría internalista de los contenidos mentales.

Sin embargo, también es posible acusar a esta objeción de ceñirse únicamente a evidencias extraídas de la actividad objetivante del quehacer científico. De acuerdo con este no existen cualidades fenoménicas en la naturaleza, tal y como apuntó Galileo. Pero ese no es el caso con nuestra propia experiencia fenoménica: nosotros vemos colores en las cosas. No las experimentamos dentro de algún tipo de paisaje ideal, suspendido dentro de nuestra consciencia privada. Más bien las vemos proyectadas en el mundo. Incluso los dolores se sienten en una parte específica de nuestro cuerpo, el cual forma parte del entorno.

En este caso surge nuevamente una diferencia entre nuestras evidencias subjetivas y nuestras evidencias objetivas. Las primeras apuntan hacia la existencia de cualidades subjetivas en el mundo objetivo y las segundas parecen señalarnos su inexistencia en ambos casos. Es decir, la ciencia no puede detectar colores, dolores y emociones en el mundo externo, mas tampoco puede identificarlas en algún tipo de dimensión intrínseca separada del cuerpo. De ahí

el porqué ha intentado durante tantos años reducirlas o eliminarlas a favor de estructuras y relaciones nerviosas.

En el fondo nos hallamos con una situación paradójica: las cualidades fenoménicas parecen pertenecer simultáneamente al mundo público y a la vida privada. Por ese motivo es posible compartir intersubjetivamente nuestras percepciones, y, al mismo tiempo, tener experiencias distintas a ellos. Por ejemplo, ello ocurre en el daltonismo o en fenómenos alucinatorios. En tales casos el mundo externo pareciera estar preñado por una subjetividad privada, inalcanzable para otros.

¿Cómo resolver esta contradicción aparente? Tal vez las cualidades fenoménicas no puedan ser encuadradas en el polo del sujeto ni en el del objeto, sino en su relación mutua. Es decir, en el campo de una sola realidad capaz de ser captada de maneras enteramente diferentes desde distintos puntos de vista o percepciones. Por lo tanto, en ella ocurriría un entrelazamiento entre el mundo interno y el mundo externo, separando su frontera divisoria: una superación del dualismo sujeto – objeto.

Una posibilidad como esta es capaz de validar la intuición fenomenológica del representacionalismo sin negar ni reducir a la consciencia experiencial, pues ella se filtra y compenetra con la naturaleza. Por lo tanto, desde este punto de vista se podría superar dialécticamente la oposición tradicional entre internalismo y externalismo.

La idea de una superación del dualismo sujeto – objeto será tratada con mayor detalle durante el capítulo acerca del pansiquismo. Sin embargo, es importante aclarar algo: en este se verá cómo es posible llevar a cabo un nuevo movimiento dialéctico para transformar a este campo de interpenetración entre sujeto y objeto en un campo de intrinsicalidad pura. Mas en ese caso tal intrinsicalidad

adquirirá un significado renovado, fuera de su confinamiento en una subjetividad personal. Las justificaciones para tal movimiento serán desarrolladas exhaustivamente en dicha sección.

Otros problemas ontológicos relacionados con el representacionalismo están vinculados con su manera de explicar las experiencias alucinatorias. Tal y como veíamos, para esta teoría un objeto alucinado no existe; este es *meramente* intencional. Sin embargo, no resulta nada claro cómo es posible la existencia de un objeto meramente intencional con propiedades fenoménicas (Thompson, 2008), al menos en el caso del representacionalismo reduccionista de *qualia*. Si el contenido cualitativo es idéntico al intencional, y este es idéntico a las propiedades percibidas directamente en el mundo externo, el objeto debe existir para explicar adecuadamente nuestras experiencias fenoménicas.

Sin embargo, este no es el caso con los objetos alucinatorios. La existencia de un *qualia* alucinatorio específico (como en el fenómeno de los miembros fantasma, en el cual se siente dolor en un miembro corporal inexistente) permanece sin explicar, pues no existe un referente externo al cual se pueda apelar. Por lo tanto, ello lleva a la teoría a enfrentar problemas ontológicos graves para explicar la naturaleza de nuestras vivencias perceptuales.

Conclusiones

En este apartado se llevó a cabo un análisis del problema difícil de la consciencia y sus dificultades principales. En él se intentó mostrar por qué es considerado uno de los mayores enigmas de la filosofía, sobre todo bajo un paradigma fisicalista. De hecho, muchos autores han considerado su existencia como un grave problema para el paradigma fisicalista, dando lugar al peligroso fantasma del dualismo cartesiano.

En el capítulo anterior se examinaron algunas soluciones posibles al problema mente – cuerpo, mencionando modelos como el conductismo lógico, la teoría de la identidad, el funcionalismo, el materialismo eliminativo o el naturalismo

biológico, explicando sus virtudes y vicios. En este se pudo ver que esas aproximaciones nos sirven explicar aspectos de la mente como el comportamiento discriminatorio, la atención, el aprendizaje o los informes verbales. El funcionalismo, en particular, ha ofrecido un poderoso modelo dentro de las ciencias cognitivas. Con todo, cada uno de ellos se sigue enfrentando al misterio de cómo tenemos experiencias cualitativas.

Así, por ejemplo, vimos el caso de los zombis filosóficos. En ellos parece posible concebir casos en los cuales se mantiene el mismo mecanismo funcional sin conciencia fenoménica. En la misma línea, se revisó el caso de los *qualia* invertidos, en el cual imaginamos a personas con una experiencia fenoménica distinta capaces de conservar una misma estructura funcional y conductual. Estos ejemplos intentan mostrarnos la imposibilidad de deducir hechos fenoménicos de hechos físicos, a diferencia del resto de los procesos emergentes de la naturaleza. Este ha sido conocido como el argumento modal.

Asimismo, se explicaron algunas soluciones fisicalistas populares en la actualidad, como la estrategia de los conceptos fenoménicos y el representacionalismo. La primera acepta la existencia de un vacío explicativo, mas lo lleva al campo epistemológico, mostrando por qué no tenemos evidencias para postular una diferencia ontológica. Mientras tanto, la segunda intenta naturalizar a los *qualias* al identificarlos con el ambiente externo, viendo en ellos representaciones específicas. Los diferentes argumentos a favor y en contra de estas dos aproximaciones fueron discutidos.

El misterio de la consciencia continúa hasta el día de hoy. Se han perfilado diferentes campos, casi todos de carácter fisicalista, los cuales intentan darle una solución plausible a su existencia. Mientras tanto, otros autores respaldan formas refinadas de dualismo, especialmente con el nombre de *dualismo de propiedades*, o a través de monismos no fisicalistas, como el idealismo o el monismo neutral. Estas son avenidas filosóficas extraordinariamente interesantes, mas no me enfocaré en ellas en este trabajo.

En lugar de ello se pondrá atención a un modelo con una larga tradición en la historia de la filosofía, aunque solo fue recuperada recientemente por el pensamiento analítico contemporáneo. Me refiero al *panpsiquismo*, de acuerdo con el cual podemos explicar nuestra consciencia como resultado de un universo mental, en el cual sería posible concederle una naturaleza intrínseca, y, en esa medida, subjetiva, a los animales, las plantas, las células, e incluso, las partículas subatómicas.

CAPITULO TRES

El panpsiquismo como aproximación al problema difícil de la consciencia:

Convirtiendo a los objetos en sujetos

Introducción

Los dos capítulos anteriores nos permitieron comprender por qué se ha considerado a la consciencia como un problema para el paradigma fisicalista. Este está enmarcado en una ontología repleta de propiedades objetivas, públicas y relacionales; el segundo, por otro lado, parece estar constituido por propiedades subjetivas, privadas e intrínsecas. Esta enorme diferencia entre sus características esenciales ha minado seriamente cualquier intento de llevar a cabo una reducción real del mundo fenoménico al mundo fisicalista.

Muchos modelos materialistas han intentado dar cuenta de este problema, mas ninguno de ellos ha logrado ofrecer una respuesta capaz de explicar formalmente cómo es posible la existencia de una identidad entre la subjetividad y la objetividad, o cómo podría explicarse una supuesta emergencia física de nuestra consciencia fenoménica. Algunas opciones recientes, como la estrategia de los conceptos fenomenológicos o el representacionalismo, intentan darle vueltas al problema de maneras originales. Sin embargo, sus soluciones propuestas no han esclarecido el misterio.

Frente a esta situación han comenzado a aparecer nuevas tendencias en la filosofía analítica, persiguiendo ideas con pretensiones de desafiar al modelo fisicalista tradicional o rechazarlo por completo. Esto ha traído como consecuencia una serie de especulaciones en torno a ontologías tradicionales como el idealismo, el monismo neutral o el dualismo de doble aspecto. Entre esas opciones podemos conducir nuestra atención al panpsiquismo, el cual está

viviendo una suerte de renacimiento en la filosofía contemporánea occidental. Pero antes de analizar el estado actual del panpsiquismo será importante dar una breve semblanza histórica de esta cosmovisión.

A lo largo de ella mostraré cómo puede definirse el panpsiquismo y cuáles interpretaciones ontológicas podemos darle a este modelo, así como sus principales argumentos a favor y en contra. También haré mención de cómo el panpsiquismo puede retraducirse fundamentalmente como un intento de transformar a todos los objetos reales del universo en sujetos o en formas de subjetividad pura. En otras palabras, es una táctica de subjetivación del mundo natural, la cual vendría a explicar la existencia de la experiencia. Ella nos permitiría clarificar el problema difícil de la consciencia. Por lo tanto, al hablar de subjetividad debe ser entendido en términos de una referencia a la consciencia, pues toda consciencia experiencial o fenoménica ha de tener una naturaleza subjetiva. “Interioridad” es otra palabra recurrente en este trabajo; ella debe ser vista como un término ontológicamente idéntico al de consciencia y subjetividad, el cual es usado porque su significado semántico nos permitirá un enriquecimiento conceptual de dicha ontología. El alcance metafísico de este término llega a extenderse hasta el punto de ocupar el lugar mismo del ser como pura existencia en sí. A ello lo he denominado consciencia pura, exenta de determinaciones mentales o contenidos intencionales. Es decir, como existencia enteramente auto suficiente y auto determinada.

Finalmente, en la última sección del capítulo se formulan una serie de argumentos con el fin de justificar una fenomenología panpsiquista. Es decir, un acercamiento experiencial y subjetivo a la realidad ontológica propuesta por este modelo. Este está fundamentado en el siguiente razonamiento: si la realidad tiene una dimensión subjetiva entonces esta debe poder ser conocida subjetivamente.

3.1. ¿Qué es el panpsiquismo?

La visión fundamental del panpsiquismo puede resultar extraña para nuestra razón contemporánea. Según ella toda forma de existencia en el universo

gozaría de algún grado de mentalidad o de subjetividad. Esta proposición puede producir una reacción de incredulidad en una persona educada en el modelo de racionalidad tradicional de Occidente. En el mejor de los casos hallaremos una incomprensión educada, aunque en otros será probable hallar una resistencia menos tolerante. Se argumentará lo siguiente: la mente es el producto de un sistema nervioso, y, por lo tanto, debe estar restringida a cierto tipo de organismos. Sin embargo, esta objeción comienza por suponer su prueba. De hecho, el panpsiquismo busca mostrar por qué no es necesario tener un cerebro para gozar de algún grado de subjetividad. En consecuencia, la mente constituiría una entidad ontológicamente primitiva en el universo.

¿Por qué se relaciona mentalidad y subjetividad? Aquí se está comprendiendo mentalidad en términos de experiencialidad, o de nuestra capacidad para tener vivencias subjetivas. Se apela primordialmente al problema difícil de la consciencia y no a actividades cognitivas de carácter funcional, como podría ser la memoria o el aprendizaje. Ello no le impide a tales actividades formar parte de un marco panpsiquista – como veremos posteriormente – pero si marca el propósito fundamental del panpsiquismo, el cual consiste en concederle un carácter intrínseco a todos los objetos reales del universo. Este carácter intrínseco puede ser visto como su carácter subjetivo.

Es fácil darse cuenta de cómo estas afirmaciones no resultaron siempre tan extrañas. Por ejemplo, un gran número de sociedades arcaicas sostuvieron cosmovisiones de un mundo animado universalmente por espíritus, dioses y demonios, cuyos hogares estaban repartidos entre piedras, árboles, cascadas, mares, animales y muchas otras entidades materiales (Struckrad, 2002). En efecto, ello ha sido conocido como una cosmovisión animista, en la cual el ser humano está rodeado por una sociedad global de seres capaces de aceptar o rechazar sus acercamientos, peticiones o intromisiones. Es un estado del mundo anterior a una separación radical entre subjetividad y objetividad o materia y espíritu.

El panpsiquismo guarda una relación intuitiva con el animismo. En ambos casos se abraza una realidad cercada por seres sensibles, intrínsecamente valiosos y, además, dueños de una subjetividad privada, fuera del alcance de toda inspección sensorial o racional. Pero también es importante reconocer las enormes diferencias existentes entre el animismo y el panpsiquismo: el primero está íntimamente ligado con una forma de vida mitológica; los espíritus cuentan con una función social y religiosa dentro del universo del hombre primitivo, ligada profundamente a sus tratos con el ambiente natural circundante. Mientras tanto, la segunda es una posición filosófica desarrollada racionalmente, por lo cual está sistematizada especulativamente. Es un modo de explicar el universo en términos metafísicos.⁹

Por otro lado, Skirbina (2005) ha mostrado, en un riguroso trabajo histórico, cuán extendido ha estado el panpsiquismo en la historia intelectual de Occidente. En él menciona a autores tan variados como Parménides, Heráclito, Empédocles, Platón, Giordano Bruno, Campanella, Spinoza, Leibniz, William James, Alfred North Whitehead, y actualmente, filósofos como David Chalmers o Galen Strawson. Su obra constituye una referencia fundamental para comprender el desarrollo histórico de esta visión filosófica. En este trabajo mantendré una visión primordialmente estructural del panpsiquismo, y, por ese motivo, no llevaré a cabo una revisión histórica exhaustiva de las ideas de estos autores. Sin embargo, las contribuciones de algunos de ellos serán mencionadas dentro del marco general de cada problema, entrelazando a unos y otros pensadores dentro de una amalgama conceptual. De ese modo espero hilar los aspectos esenciales de una ontología panpsiquista, recorriendo sus diferentes facetas, junto con sus múltiples interpretaciones y vertientes.

⁹ Esto no implica una separación entre ambas visiones. Existe un lugar para el panpsiquismo en su aspecto más existencial y poético, como ha mostrado claramente Freya Mathews (2003) en su libro *For Love of Matter: A Contemporary Panpsychism*. Una visión fenomenológica del panpsiquismo será tratada más adelante.

Una primera forma de comenzar este análisis consiste en preguntarse qué significa el término planteado. Al hacerlo nos damos cuenta de que la traducción literal del pansiquismo suele ser “alma en todo” o “mente en todo”, si bien en discusiones contemporáneas se prefiere el segundo término, pues está menos cargado de connotaciones religiosas. Aceptemos ese uso. A partir de dicha disección podemos pasar a hacernos otras dos preguntas: la primera de ellas concierne qué queremos decir con el concepto de totalidad, lo cual nos remite a qué puede ser considerado como un objeto auténticamente real. Esta cuestión tiene mucha importancia porque nos permite ubicar al pansiquismo dentro de una ontología más concreta.

La mayoría de los autores pansiquistas de la historia negaron la posibilidad de ver a todas las entidades como seres imbuidos de consciencia. Por ejemplo, no creyeron que las sillas, las mesas o las piedras gozaran de una subjetividad propia. Esta es una de las principales diferencias entre un pansiquismo filosófico y un animismo ingenuo, al menos si se entiende al segundo literalmente. El primero suele restringir la consciencia a ciertos elementos constituyentes de la naturaleza y algunos objetos orgánicos compuestos por ellos, sin concederle ese privilegio a todos los entes materiales. Dicha distinción está en el corazón de una diferenciación filosófica entre sujetos verdaderos y meros agregados: los primeros son concebidos como entes con subjetividad propia, pues cuentan con una organización unitaria y dinámica, capaz de dar lugar a comportamientos espontáneos. Los segundos refieren a objetos de carácter pasivo e inerte, sin principio de movimiento activo ni unidad real entre sus componentes. Ello evita concederle algún tipo de interioridad propia a objetos constituidos por meros ensamblajes de partes sin conexión mutua.

Uno de los primeros filósofos en formular esta distinción entre agregados y verdaderas fue Leibniz, quien propuso un universo poblado por una infinidad de monadas o átomos metafísicos. Estas monadas – las cuales constituyen todo el universo – cuentan con dos características principales: percepción y apetito. La primera refiere a la capacidad de la monada para experimentar ciertos estados

representacionales del mundo. En otras palabras, cada monada representa al universo de acuerdo con un punto de vista particular (Chalmers, 2017: 12). La segunda, el apetito, es postulada como aquella actividad capaz de permitirle a las monadas pasar de una percepción a otra, explicando el cambio en el estado interno de estas. El modelo monadológico de Leibniz puede ser interpretado en términos panpsiquistas porque cada monada es un ser con existencia intrínseca y actividades característicamente mentales.

La noción de agregado aparece cuando Leibniz se ve en la necesidad de decidir qué entes de la naturaleza pueden ser considerados como monadas auténticas, pues toda monada debe ser considerada como una unidad en sí misma. Los objetos como mesas, sillas o piedras han de ser vistos como meros agregados de monadas, mas otras entidades, como los seres humanos o los animales, deben ser considerados como seres unitarios (Skirbina, 2009: 13) Es decir, son monadas formadas por otras monadas. ¿Cómo ocurre esta unificación? Al proponer la existencia de una múnada dominante, la cual cumple el papel de nueva unidad subjetiva. Esta diferenciación entre unidades auténticas y agregados ha tenido un importante papel en la historia del panpsiquismo y continúa siendo respaldada por muchos filósofos recientes como la única opción viable para una ontología panpsiquista realista. Así, por ejemplo, Hartshorne, uno de los panpsiquistas más importantes del siglo XX:

Afirmó que sólo las cosas con una profunda unidad orgánica calificaban como verdaderos individuos... Hablando de manera general, los verdaderos individuos exhiben algunas características— aunque sean mínimas —de espontaneidad e impredecibilidad, lo cual es indicativo de una fuerza dominante y unificadora. Los agregados, por otro lado, se comportan de manera predecible y mecánica. No muestran ningún grado de acción unificada. (Skirbina, 2005: 213).

Por lo tanto, el panpsiquismo puede cualificarse del siguiente modo: la teoría de que los elementos fundamentales del universo gozan de algún grado de mentalidad. También podría verse como la teoría de que todos los objetos verdaderos de la realidad son sujetos, o cuentan con subjetividad, lo cual ha sido

explicado anteriormente. ¿Qué tipo de elementos fundamentales pueden ser considerados bajo este modelo? Por lo pronto, podríamos considerar a todas las partículas físicas fundamentales (leptones y bariones, así como a las partículas bosónicas). A partir de su agregación se formarían moléculas, y, en algunos casos, células y organismos vivos. No todos los entes compuestos por ellos tendrían mente propia, mas algunos de ellos sí.

Tal y como se ve, el término de totalidad puede tener un carácter ambiguo. Si existieran ciertas entidades macroscópicas, y, sin embargo, carecieran de mente, el panpsiquismo sería técnicamente falso: la mente estaría altamente diseminada, mas no sería universalmente ubicua. La única opción para evitar esta conclusión consistiría en reducir ontológicamente a dichas entidades a sus elementos constituyentes. De esa forma se reduciría también su estatus ontológico. Ello significaría que ciertas entidades no podrían ser consideradas como entidades auténticas, sino meras combinaciones mecánicas de entidades verdaderas. A su vez estos objetos verdaderos pasarían a ser vistos en términos de un componente intrínseco.

Por otra parte, también resulta problemático considerar hasta qué punto podemos postular nuevas unidades. ¿Hemos de pensar en un grupo social en términos de una unidad de consciencia? ¿Y qué hay de la biosfera entera del planeta tierra, o, a aún más, del universo completo? Si se considerara a la tierra completa, o el universo entero, como entes en sí mismos, entonces estos también podrían formar parte de la cosmovisión panpsiquista. Dichas entidades también contarían con características intrínsecas y subjetivas. Por ejemplo, si se tomara a la realidad entera como una entidad con existencia propia, entonces ella misma cumpliría con dichas propiedades. Por lo tanto, a este se le podría identificar con una subjetividad absoluta o con un sujeto absoluto. De hecho, muchos Panpsiquistas siguieron este camino. Entre ellos podemos considerar a personajes como Giordano Bruno, Leibniz y Fechner. Por ejemplo, Leibniz consideró a Dios como una monada absoluta, y Fechner, quien fue uno de los

primeros filósofos con tendencias panpsiquistas en asumir una ética ambiental, concibió al planeta entero como un ser con una gigantesca subjetividad.

Por otra parte, si se niega una mentalidad propia a estos sistemas volveríamos al dilema anterior. Es decir, se reconoce al panpsiquismo como una teoría técnicamente incorrecta o se devalúa la existencia auténtica de estos entes. En ese caso el universo – o incluso la realidad misma – sería concebida únicamente como el conjunto de todos los seres reales, en lugar de ser un ser real en sí misma.

En este momento es importante hacer reflexión conceptual. Hasta ahora se ha explicado por qué los meros agregados de individuos auténticos no podrían gozar de una mentalidad propia, pues no serían unidades ni centros autónomos de experiencia. Pero eso no significa que tales agregados carezcan completamente de una caracterización panpsiquista, siempre y cuando esta se defina en sus términos más fundamentales. ¿Cuál podría ser esta característica? Esta puede ser definida como una existencia intrínseca. Es decir, si un objeto existe en sí mismo, o su estructura externa está fundada en una interioridad propia, puede ser visto como manifestación de una dimensión no estructural de la realidad, y, en esa medida, estar fundamentada en una propiedad exclusiva de la consciencia: el hecho de tener una dimensión interior y no meramente una naturaleza relacional.

Vale la pena considerar cuál podría ser la distinción fundamental entre una unidad con subjetividad propia y un mero agregado con una dimensión interior. En el primer caso la unidad será una subjetividad para sí misma (lo cual no implica una autoconsciencia, pues esta parece requerir adicionalmente una consciencia capaz de objetivarse a sí misma. Es decir, volverse objeto para sí). En el segundo caso no habría una subjetividad para sí misma, sino solamente una subjetividad en sí, o una interioridad pura.

Podemos ver estas distinciones en tres ejemplos concretos: una piedra podría ser considerada como una manifestación interior de la realidad, y, en esa medida, su materia visible vendría a estar fundada por un trasfondo subjetivo sin sujeto, o presencia pura. La materia misma de la roca contaría con una dimensión interior que no formaría a un sujeto o individuo auténtico. Por otro lado, un perro calificaría como un ser con unidad subjetiva: no solo su materia tendría una dimensión interior, sino que el perro en sí mismo contaría con una naturaleza autónoma. Es decir, la de experimentar el mundo como perro. Finalmente podemos considerar el caso de un ser humano, en el cual se cumplirían las primeras dos características, y, de forma adicional, una autoconsciencia. Es decir, una capacidad de la subjetividad para volver sobre sí misma y tomarse como objeto.

Ahora bien, el segundo término a analizar refiere al concepto de mente. En el pansiquismo se universaliza la mente, mas no especifica qué es esta en sí. Tal y como dice Skirbina, el pansiquismo podría ser concebido como una metateoría de la mente y no como una teoría específica de ella: “Como una metateoría, simplemente mantiene que, sea como sea que uno conciba la mente, tal mente se aplica a todas las cosas”. (Skirbina, 2005. P. 2). Por lo tanto, debemos reflexionar en torno a qué significa tener mentalidad.

Existen muchos conceptos asociados con la esfera mental. Algunos de ellos incluyen palabras como cognición, sensibilidad, percepción o consciencia. Sin embargo, tal y como veíamos en los apartados anteriores, podemos llevar a cabo una diferenciación entre dos regiones de esta: aquella referida a su aspecto computacional y funcional, calificada dentro de “los problemas fáciles” de la mente por David Chalmers, y aquella vinculada a su experiencialidad, considerada como “el problema difícil de la consciencia”.

En este punto podemos tomar tres opciones. La primera de ellas consiste en definir a la mente en términos estrictamente computacionales y eliminar por completo a la subjetividad del registro de los entes. Es decir, eliminar su realidad, considerándola como una ilusión. Este es el camino emprendido por el materialismo reductivo. Para estos modelos sólo existe la mente como función o computación y la experiencialidad puede reducirse a ella. La segunda posibilidad puede tomar el camino opuesto y apelar únicamente a la existencia de una experiencialidad pura, reduciendo nuestras funciones cognitivas a ella. Finalmente, la tercera alternativa se negará a tomar una posición unilateral y le reconocerá ambas propiedades a la mente, respetando sus fronteras y reflexionando acerca de sus relaciones.

El pansiquismo puede concebir a la mente en cualquier de estas formas. Por ejemplo, el aspecto cognitivo y experiencial de ella podría estar repartido universalmente o solo en algunos casos. Por ejemplo, sería posible imaginar a las partículas subatómicas como entes con propiedades experienciales, pero no cognitivas, o viceversa.

La concepción de que todos los sistemas del universo procesan información resulta particularmente plausible dentro de las ciencias físicas. Por ejemplo, sabemos cómo las partículas subatómicas reaccionan a un observador en experimentos de doble rendija, por lo cual deben ser capaces de procesar algún grado de información acerca de su ambiente. Podemos decir lo mismo de todo tipo de moléculas y células, así como de los organismos formadas por ellas. La capacidad para ser afectado por el ambiente parece implicar algún grado de capacidad computacional. De la misma forma podría considerarse a las máquinas de inteligencia artificial en términos de su mentalidad, pues estas son capaces de llevar a cabo procesamientos complejos de información y recibir estímulos a través de sus sensores. Sin embargo, para los propósitos de esta investigación resulta más interesante explorar la posibilidad de que la experiencialidad esté repartida universalmente o al menos a un nivel

fundamental de la realidad. Esto es porque ello podría explicar nuestra propia subjetividad, la cual no parece susceptible de ser comprendida computacionalmente. Es decir, un panpsiquismo de carácter experiencial – y no computacional – tiene una mejor posibilidad de responder a la manifestación de nuestra capacidad para experimentar estados conscientes.

De otra manera requeriríamos explicar cómo el procesamiento de información estrictamente computacional del universo podría dar lugar a la subjetividad (ya sea que restrinjamos la computación a sistemas complejos o la universalicemos con una cosmovisión panpsiquista). Todo esto nos permite comprender por qué el tipo de panpsiquismo en el cual se han centrado las discusiones filosóficas contemporáneas es el de un panpsiquismo experiencial. En este trabajo tomaré también esa ruta, y, al hablar de panpsiquismo, se deberá pensar en esa acepción.

Sin embargo, no es necesario plantear una disyunción de posibilidades. Si bien el tema principal es la experiencia subjetiva, no se excluye la posibilidad de verla acompañada por procesos computacionales y funcionales. De hecho esa parecería ser la opción más sensata, en aras de respetar un principio de homogeneidad. Si los seres humanos pueden ser concebidos desde ambos puntos de vista, así como otros animales, ¿por qué no el resto de los objetos del universo? Como veremos posteriormente este argumento forma parte del arsenal de defensa del panpsiquismo y se le ha llamado el argumento de la continuidad. En otro sentido, la experiencialidad podría corresponder al aspecto puramente intrínseco de los objetos y la información asociada con ellos podría estar asociada a su dimensión comunicativa: la manera en que distintos sujetos de experiencia comparten información acerca de sus estados internos.

Bajo este punto de vista la información no constituiría el aspecto intrínseco de la experiencia, como ha llegado a especular Chalmers, ni la realidad podría agotarse en una mera recepción de información, como podría verse desde un

punto de vista computacional. Graham Harman ha sugerido una posibilidad de este tipo:

Tú y yo solo nos encontramos con información, de la misma manera que los protones, los electrones, las velas y los perros. No se sigue de esto que todas estas entidades no sean nada más que información, puesto que ello eliminaría cualquier propiedad intrínseca del cosmos, y Chalmers está en lo correcto en ver problemas con tal intento. Los protones y los electrones son intrínsecamente objetos, irreducibles a cualquier información causal que pudieran generar, y también lo son los seres humanos. Cambiando la terminología ligeramente, el verdadero dualismo es una pregunta entre objetos e imágenes. Los objetos son reales, pero permanecen escondidos permanentemente de cualquier tipo de acceso relacional adecuado (...) Y dado que los objetos reales se ocultan de la interacción, no pueden ser los objetos reales los que interactúan. Ellos solo interactúan vicariamente en un medio compartido a través del cual pueden entrar en contacto. Debería ser claro para este momento que este medio vicario de los objetos debe ser puramente informacional, puesto que la información es la única moneda que todos los objetos comparten. Los objetos colisionan únicamente de forma indirecta, mediante las imágenes que ellos presentan como información. Aun así debe haber alguna manera en que esto lleve a efectos en los mismos objetos reales, o de otra manera nunca ocurrirían relaciones causales. (Harman, 2009: 289).

En otras palabras, todos los objetos reales deben tener una existencia intrínseca y esta no puede ser agotada a través de sus relaciones causales con otros objetos reales. Por ejemplo, un mosquito puede presentar una imagen distinta para otro mosquito, una planta, un perro o un ser humano. En todos estos casos el mosquito está transmitiendo cierta información a cada una de estas entidades, pero ninguna de ellas tiene acceso a la realidad completa del mosquito. Toda información de él es parcial e incompleta, y, en esa medida, su verdadero ser está oculto, incluso para sí mismo. (De ahí la interesante consecuencia de ver al autoconocimiento absoluto como una imposibilidad, pues el autoconocimiento

mismo surge a partir de una transmisión de información acerca de la propia realidad intrínseca).

Por otro lado, Harman considera a objetos como las velas, así como otros tantos objetos macroscópicos, en términos de una realidad propia y no reducible, por lo cual estos también contarían con su propia realidad intrínseca. Finalmente, una ontología de este tipo revela las dificultades de agotar ontológicamente al ser en la propagación y recepción de información. El planteamiento de Harman resulta interesante, aunque es posible discutir su terminología: ¿Acaso la interioridad de tales objetos no sería la interioridad de unos sujetos? ¿Cuál podría ser la razón de denominar a tales entidades como objetos, y no, más bien, como sujetos, si la característica esencial de un sujeto es su existencia intrínseca y no estructural? Revisaré tal cuestión con más atención en siguientes apartados.

Teniendo en claro esto podemos avanzar aún más en nuestro análisis. ¿En qué podría consistir la experiencia subjetiva e irreducible de una partícula subatómica o de una molécula? Es extraordinariamente difícil imaginar algo de esa naturaleza, mas podríamos concebirlo conceptualmente como una sensibilidad vaga del entorno o como una pura subjetividad sin sujeto de experiencia, como describe el budismo al estado de la consciencia pura. Por otro lado, si reconocemos algún grado de capacidad computacional en tales entes, sería razonable dotarles de capacidades intencionales, aunque de una magnitud sumamente simple. Esta es precisamente la posición tomada por Harman (Harman, 2008: 1 - 11) para quien todos los objetos de la realidad representan algún aspecto de otros objetos. Dicha representación estaría anclada en su manera particular de entrar en contacto con su ambiente, por lo cual traducirían una parte de su interioridad inmanente, tal y como se explicó anteriormente en relación a su teoría. Una posición similar es tomada por Skirbina, quien dice lo siguiente:

Cada órgano, cada proteína, cada molécula tiene un aspecto mental. Cada una siente. Cada una incorpora memoria y conocimiento. Cada una experimenta estados cualitativos, o qualia. Cada una selecciona caminos o trayectorias en su propio espacio mental, que a su vez realiza representaciones semánticas o de significados. Cada una tiene una unidad mental (aunque menos compleja y sutil que una consciencia de tipo neuronal), reflejada en su estado singular de punto espacial. Y cada una tiene una personalidad distinta, en la red general de estados que habitualmente ocupa. (Skirbina, 2009: 391).

Esta conclusión puede parecer radical, mas es el resultado de aceptar plenamente la posibilidad de que los elementos más fundamentales de nuestro universo tengan capacidades cognitivas y espacios subjetivos intrínsecos. Por otro lado, es interesante ver cómo Skirbina menciona la posibilidad de que entes tan rudimentarios como las proteínas y las moléculas cuenten con memoria e incluso una personalidad rudimentaria. La idea de agregar a la memoria dentro del catálogo mental del panpsiquismo se remonta a las reflexiones de Henry Bergson y Bertrand Russell, quienes la postularon como una candidata para explicar la continuidad histórica de los objetos naturales. Por ejemplo, las partículas subatómicas parecen portar información acerca de sus interacciones, lo cual parecería implicar cierta capacidad de recordar el pasado.

Por otra parte, Skirbina entiende a la personalidad como un conjunto de patrones conservados de manera más o menos consistente en la temporalidad. De ahí por qué la universaliza para abarcar el patrón dinámico de comportamiento de objetos como proteínas, moléculas y órganos. Finalmente, cabe añadir a esta lista de propiedades mentales a la voluntad. La voluntad ha sido considerada tradicionalmente como un atributo mental, pues expresa un aspecto no causal y no funcional del movimiento. Es un impulso intrínseco a la actividad. El filósofo más conocido por haber propuesto esta teoría fue Arthur Schopenhauer, para quien todas las cosas en la naturaleza expresan su deseo de crecer, expandirse y dominar a todas las demás. En general esta no ha sido una avenida explorada

por los filósofos de la mente contemporáneos, aunque resulta una idea fascinante para futuras investigaciones panpsiquistas.

Antes de terminar esta sección es importante mencionar la existencia de ciertas alternativas al panpsiquismo, las cuales guardan una estrecha relación con él. La primera es la del micropsiquismo restringido (Nagasawa y Wager, 2017: 157). Esta perspectiva es muy similar al panpsiquismo: la mentalidad puede ser hallada en entidades fundamentales como partículas subatómicas y átomos.

Se diferencia de él en su extensión, pues es posible concebirla restringida a ciertos niveles fundamentales, sin postular, por eso, su repartición homogénea en el universo. Esta opción no ha resultado atractiva porque atenta contra la simplicidad inherente del panpsiquismo y complica innecesariamente a la teoría. Por poner un ejemplo, ¿cuál sería el motivo de postular una experiencialidad en los electrones y no en los protones? Esta parecería ser limitación arbitraria; una discontinuidad como esa debería poder ser justificada. Por otro lado, deja colgando el enigma de cómo explicar el aspecto intrínseco de algunos elementos naturales. Uno de los motivos más fuertes para proponer una ontología panpsiquista consiste en su posibilidad de darle un componente intrínseco y no estructural del mundo, tal y como veremos posteriormente. Pero si esta virtud se redujera a ciertas partes de la naturaleza, y fuera excluida de otras, quedaría en duda qué podría jugar el rol interno de dichos elementos.

Una segunda alternativa al panpsiquismo es la del panprotopsiquismo (Chalmers, 2013). En esta versión de la teoría los elementos fundamentales de la naturaleza podrían tener un aspecto interno, mas no mental. Esto ayudaría a entender cómo puede surgir el aspecto privado de nuestra consciencia, el cual muestra una naturaleza intrínseca, sin la necesidad de concederle algún tipo de mentalidad a los átomos o las partículas. El modelo resulta problemático por dos razones. La primera es que nos vuelve a plantear el problema de cómo podría surgir la consciencia de algo absolutamente inconsciente. Su lugar como antesala de la consciencia no lo salva de este cuestionamiento. Si dicho aspecto

intrínseco careciera de experiencialidad, aunque fuera en un mínimo grado, no se terminaría de explicar cómo podría surgir la experiencia el universo. La segunda reside en su naturaleza poco clara. ¿Qué significa tener un estado interno, si este no es experiencial o subjetivo? Nuestro único concepto inteligible del aspecto intrínseco o categorial del mundo es el de la experiencia, pues la encontramos en nosotros mismos. Por lo tanto, postular el uno sin el otro parece arrojar una conclusión ininteligible.

Una posibilidad de enlazar al panprotopsiquismo con el panpsiquismo consistiría en ver a la intrinsicalidad pura del primero en términos de una subjetividad pura o vacía (quizás análoga al vacío o *sunyata* del budismo mahayana, como ya se llegó a apuntar) y al segundo en términos de una fenomenología surgida dentro de dicha dimensión interior. Es decir, esta serviría como condición de posibilidad para que la información fenomenológica recibida por una subjetividad fuera experimentada internamente. Es decir, tal “intrinsicalidad” podría funcionar como una matriz “llenada” por información fenomenológica, para explicarlo en términos visuales.

Finalmente, también se ha postulado como posibilidad el panqualismo. En este caso las cualidades fenoménicas existirían intrínsecamente en el mundo externo, por lo cual nosotros solo las rastrearíamos funcionalmente (En este sentido mantiene una cierta afinidad con la postura de Tye, quien acepta un realismo del color dentro de su teoría representacionista). Sin embargo, dicha intrinsicalidad no le pertenece al objeto mismo, sino únicamente a sus propiedades fenoménicas. En este sentido no podríamos calificarla como una intrinsicalidad subjetiva.

Esta perspectiva se enfrenta a dos problemas graves. En primer lugar, es incapaz de explicar nuestras experiencias intrínsecas de carácter intencional y semántico. Por ejemplo, no explica cómo podemos comprender una operación matemática y no meramente calcularla sintácticamente, tal y como lo hacen las

calculadoras. Y no puede hacerlo porque únicamente les concede a las propiedades fenoménicas una existencia no estructural. Tampoco puede explicar experiencias de intrinsicalidad pura; por ejemplo, aquellas reportadas durante estados de profundo trance meditativo, en los cuales no se hacen presentes contenidos de consciencia. En segundo lugar, no puede ofrecer una fundamentación ontológica para aspectos no fenoménicos del mundo, tales como el razonamiento y la intencionalidad.

¿Por qué restringir arbitrariamente la existencia de una dimensión intrínseca en la realidad, si esta ya ha sido aceptada? ¿En qué se podría fundamentar tal decisión? Por estos motivos el panqualismo ofrece un marco explicativo débil en comparación a un panpsiquismo fundamental, si este es entendido en términos de una intrinsicalidad universal en todas las cosas. De esa manera será posible solucionar fácilmente las objeciones anteriores.

3.2. Perspectivas metafísicas del panpsiquismo

La condición metateórica del panpsiquismo le permite adaptarse flexiblemente a diversas visiones metafísicas. En su historia podemos hallar versiones de corte dualista, idealista, monista neutral o monista de doble aspecto. Incluso puede ser concebida en términos materialistas y fisicalistas, tal y como podremos observar en esta sección. El tipo de panpsiquismo más discutido actualmente es el panpsiquismo russelliano constitutivo, como lo ha llamado David Chalmers. En él se postula la existencia de propiedades experienciales capaces de fundamentar intrínsecamente a los objetos naturales estudiadas por las ciencias físicas.

El Micropsiquismo russelliano (en su versión experiencial) mantiene que las propiedades experienciales realizan propiedades microfísicas, en el sentido de que fungen los roles asociados con las propiedades microfísicas. Por ejemplo, la física caracteriza a la masa en términos de su rol. El micropsiquismo russelliano dice que una propiedad

microexperiencial realiza a la masa al fungir ese rol, sirviendo como la naturaleza intrínseca de la masa". (Chalmers, 2017: 13).

El panpsiquismo es usado aquí como marco explicativo de las ciencias físicas. Esta estrategia parte de una idea muy sencilla desarrollada por Russell y explorada por otros filósofos posteriormente. Es decir, el discernimiento de que las ciencias físicas no son capaces de comprender el ser mismo de las cosas, sino únicamente su comportamiento con respecto a otros objetos físicos. En otras palabras, su metodología no les permite comprender la esencia intrínseca del mundo, pues está circunscrita a su estructura formal. Pongamos un ejemplo: la masa puede ser definida físicamente como la cantidad de materia de un cuerpo o en términos de su aceleración con respecto a una fuerza aplicada en él, mas su naturaleza interna nos resulta desconocida. ¿Qué es la masa en sí misma? Frente a este problema el panpsiquismo russelliano ofrece la siguiente respuesta: es su naturaleza experiencial o subjetiva.

Esto tiene sentido cuando pensamos en el significado de conceptos como subjetividad y objetividad. La primera es intrínseca y la segunda es relacional, lo cual toda subjetividad debe remitir a sí misma —a su propia interioridad— y toda objetividad, por otro lado, debe remitir a una subjetividad, pues implica a un objeto concebido o percibido como tal en relación a un sujeto. Por ese motivo Kant fundamentó su ética en la subjetividad de otros seres sensibles: Todo sujeto debe tratar a otros sujetos como fines en sí mismos y no como instrumentos. Por ello mismo una ontología panpsiquista tendría repercusiones enormes dentro de la ética, como veremos posteriormente.

También nos aclara otro concepto fundamental en la filosofía kantiana. Según esta nunca podemos tener acceso al *noumeno*, o a la realidad en sí misma, pues estamos impedidos por nuestras estructuras trascendentales. Así, nuestra intuición trascendental determina el espacio y el tiempo fenomenal y nuestro

entendimiento organiza la experiencia y le permite comprenderla de acuerdo con principios subjetivos.

Al indicarnos nuestra imposibilidad de conocer el *noumeno*, el idealismo Kantiano nos lleva peligrosamente a los bordes del anti-realismo epistemológico. En último término, y llevado hasta sus últimas consecuencias, el idealismo Kantiano nos deja varados en la posibilidad teórica – aunque no práctica – de negar la existencia de otras mentes. Es decir, nos conduciría al solipsismo, al no poder salir de nuestra ratonera subjetiva. El panpsiquismo es una manera de darle realidad propia a los objetos del mundo. Es decir, concederles una existencia en sí misma y no sólo una existencia como fenómenos, o como apariencias objetivas para un sujeto trascendental. Esta interpretación del *noumeno* en términos panpsiquistas no pasó desapercibida por el mismo Kant:

Kant argumentó que las cosas en el mundo fenomenal están totalmente constituidas por sus relaciones. Él considera una verdad conceptual, sin embargo, que las cosas como objetos de la pura experiencia deben tener propiedades intrínsecas. Incluso en la crítica post metafísica que hace Kant en “la crítica de la razón pura” argumenta que aquellas propiedades intrínsecas deben ser análogas a las que me son presentadas por mi sentido interno. (De acuerdo con Kant): “Deben ser algo que es en sí mismo pensamiento o análogo al pensamiento. (Brüntrup, 2017: 81).

Por otro lado, nos es posible rechazar parcial o completamente esta versión de la teoría. Un rechazo parcial consiste en negar el aspecto constitutivo o el aspecto russelliano. En el primer caso diremos lo siguiente: el conjunto o la combinación individual de cada una de las micromentes no da lugar a una macromente. Por ejemplo, nuestra mente consciente no estaría constituida por la mente de cada una de sus neuronas y estas no estarían constituidas por sus elementos subyacentes. En el segundo negaríamos que el aspecto subjetivo y

fenomenológico de las micromentes juegue el rol de las propiedades físicas conocidas.

Ambas opciones resultan poco satisfactorias. Empecemos por el primer postulado. Como se verá con mayor detalle en una sección posterior, uno de los motivos más poderosos para proponer una ontología panpsiquista reside en su capacidad para negar una emergencia fuerte en la naturaleza. Es decir, la macromente de los seres humanos y otros animales estaría completamente explicada al postular las interacciones mutuas entre cada micromente. Negar esto implica aceptar una presencia en el efecto sin antecedente en la causa, por lo cual podría emerger algo de la nada.

Uno de los motivos para rechazar esta constitución ontológica está asentado en nuestra noción del libre albedrío. Si nuestra mente no es una nueva entidad, irreducible a sus partes constituyentes, se vuelve difícil explicar cómo es posible nuestra ejecución de actos voluntarios. Nuestra libertad quedaría reducida a la naturaleza intrínseca de sus neuronas y moléculas orgánicas, y estas, a sus átomos y partículas subatómicas. Este reduccionismo ontológico implicaría la inexistencia de emergencias auténticas en la naturaleza, por lo cual todos los macroobjetos del universo podrían ser reducidos a sus microobjetos sin pérdida ontológica.

La otra opción conduciría a una influencia de la macro mente sobre sus constituyentes. Para muchos filósofos esta alternativa nos conduce irremediabilmente hacia cierta forma de dualismo interaccionista, por lo cual la rechazan tajantemente. Un dualismo de este tipo implicaría una violación a la idea de una clausura ontológica en el mundo natural: por ejemplo, permitiría la producción de energía por parte de la mente.

El otro motivo para abandonar la parte constitutiva del panpsiquismo russelliano está en el problema de la combinación. Según este no tenemos forma de comprender cómo es posible la emergencia de un sujeto unitario a partir de un conjunto de microsujetos. Esta dificultad fue dilucidada primero por Giordano Bruno, y, posteriormente, Leibniz trató de darle solución con su idea de una

monada dominante. Pero su forma actual fue elaborada por William James, quien consideró a una combinación de esta naturaleza como una imposibilidad conceptual. Sin embargo, dejemos esto hasta aquí, pues ya tendremos oportunidad para hablar sobre ello cuando tratemos algunas objeciones contra el panpsiquismo.

Por lo tanto, pareciéramos estar anclados a dos opciones, al menos de acuerdo con este esquema: o existen emergencias fuertes en la naturaleza, lo cual llevaría al panpsiquismo a perder uno de sus puntos más fuertes, o debemos hacerle frente al problema de la combinación y a la dificultad de aceptar a nuestra libertad como un fenómeno ilusorio o como un fenómeno sin efectos causales reales. Como dice Chalmers:

En el panpsiquismo no constitutivo, incluso si las microexperiencias son casualmente relevantes, la macroexperiencia estará fuera de este esquema físico amplio, por lo cual llevará al epifenomenalismo, interaccionismo o sobredeterminación. En el panpsiquismo no russelliano es difícil ver cómo las propiedades microfenomenales pueden ser casualmente relevantes, por lo cual obtenemos el mismo trilema. (Chalmers, 2017: 50).

Es decir, el panpsiquismo russelliano no constitutivo nos orilla a aceptar tres alternativas: A) La libertad es una ilusión B) Existe interacción y el mundo natural no está causalmente cerrado o C) Existe una sobredeterminación mental, la cual implica que “cada vez que actúas, hay dos procesos causales independientes, uno de tu cerebro y el otro de tu alma convergiendo en el mismo efecto” (Robb, David y Heil, John, 2019). La sobre determinación parece inaceptable porque resulta una solución muy poco económica y redundante.

Por otro lado, si nos deshacemos de la parte russelliana – lo cual correspondería al segundo postulado – nos despojamos de otra de las grandes virtudes del panpsiquismo, la cual consiste en darle una naturaleza intrínseca a nuestras entidades físicas, como la masa, el espín o la carga eléctrica. Por ejemplo, si la

masa no recibe su interioridad de su aspecto mental, ¿entonces qué es esta en sí misma? No podemos dar una respuesta.

Estos problemas nos pueden dirigir al cosmopsiquismo prioritario, defendido recientemente por Philip Goff. El cosmopsiquismo prioritario está anclado en el monismo prioritario, una ontología holística: Es decir, en lugar de darle primacía a las partes constitutivas de un objeto, como sus moléculas o átomos, se le concede prioridad ontológica a la totalidad. Por ejemplo, es plausible afirmar la existencia potencial de un árbol en su semilla, por lo cual deberíamos concederle una categoría ontológica superior. Esta idea, llevada hasta sus conclusiones lógicas, nos conduce a concebir al cosmos como el objeto fundamental del universo: cualquier entidad en el cosmos dependería ontológicamente de él y el cosmos en sí mismo sería autosuficiente. (Miller, 2017).

El monismo prioritario se convierte en cosmopsiquismo al concebir al cosmos entero como entidad consciente. De acuerdo con esto, nosotros, como partes de él, heredaríamos esta propiedad. Es decir, el universo podría ser visto como un sujeto cósmico o como una totalidad preñada de subjetividad. De esta manera se evita el problema de la combinación, o la dificultad de concebir cómo las micromentes se combinan para formar una macromente. El cosmopsiquismo prioritario evita este resultado al postular la ocurrencia de un proceso inverso: una descomposición del todo en sus partes.

Sin embargo, esta descomposición enfrenta sus propias objeciones. El problema consiste en entender cómo puede existir una consciencia cósmica unificada y, al mismo tiempo, una pluralidad de sujetos autónomos. ¿Cómo podrían las partes de esta consciencia cósmica ser capaces de tener una consciencia separada de las demás, si existen en relación a una consciencia sin separación ni fronteras? Esa es básicamente la pregunta. Por lo tanto, deberíamos negarle a la consciencia cósmica su unidad como sujeto y afirmar su dispersión, o rechazar nuestra noción de estar separados de dicha consciencia universal (Miller, 2017). Ambas opciones resultan muy problemáticas.

En el primer caso nos enfrentamos con la dificultad de concebir una consciencia multiplicada, pues en ese caso el cosmopsiquismo simplemente colapsa en un panpsiquismo pluralista. En efecto, para que el cosmopsiquismo sea una alternativa independiente debe mostrar cómo el universo en su conjunto forma una sola unidad de consciencia. Según la segunda opción no existiría ninguna separación entre las partes de la consciencia cósmica y esta como totalidad, mas ello nos deja en una posición bastante extraña. Ella parece indicarnos que nuestra consciencia no está limitada a nuestros estados subjetivos individuales. Sin embargo, nuestra experiencia nos muestra una fuerte disyunción entre nuestra consciencia y la consciencia del resto de los seres existentes. Por eso motivo no podemos vivir internamente las experiencias de otros, sino sólo atestiguarlas externamente.

Una manera de solucionar esta aporía aparente entre la unidad mental del cosmos y nuestra sensación de separación con respecto a él – nuestra impresión de individualidad – consiste en postular a nuestra separación en términos de un distanciamiento relativo, mas no absoluto: “Esto... le permitirá al cosmopsiquista o panpsiquista afirmar que la unidad fenomenal absoluta excluye las fronteras o rupturas absolutas resultantes de una delimitación fenomenal absoluta”. (Miller, 2017). Es decir, si bien la unidad de la consciencia cósmica sería absoluta, y, por lo tanto, resultaría contradictorio afirmar rupturas subjetivas absolutas dentro de ella, es coherente especular la existencia de rupturas relativas en su seno.

Otra manera de formular esta visión metafísica puede ser encontrada en las cosmovisiones orientales. Por ejemplo, según la escuela advaita vedanta del hinduismo, el sujeto absoluto se presenta a sí mismo a través de distintos modos. Estos modos son el mismo Brahma, aunque adquieren una forma particular en cada ser, conocida como Atman: el Atman es una manifestación individual del absoluto cósmico. Bajo esta cosmovisión no existe una división real entre Brahman y Atman, pues esta siempre es relativa.

Sin embargo, dicha comparación entre el cosmopsiquismo y el advaita vedanta no es perfecta. Por ejemplo, es importante recordar lo siguiente: el

cosmopsiquismo no es una ontología necesariamente idealista, pero el advaita vedanta suele ser interpretado de esa forma en Occidente¹⁰ Por otro lado, el cosmopsiquismo reconoce un lado mental en el cosmos, mas no está condicionado a asignarle exclusivamente esa propiedad. También puede concebir en él propiedades físicas como el espacio o el tiempo, de manera adicional a su aspecto subjetivo.

Esta aclaración nos dirige a una cuestión importante: ¿Hemos de postular la existencia propiedades subjetivas y objetivas, relacionales e intrínsecas, como si se trataran de dos cosas distintas? Un gran número de panpsiquistas y cosmopsiquistas contemporáneos lo han intentado, mas al hacerlo se comprometen a una forma velada de dualismo. Es decir, si sólo existen propiedades objetivas, entonces tratamos como un monismo fisicalista, y, si sólo existen propiedades subjetivas, tratamos con una forma de idealismo metafísico. De otra manera se perfilan dualismos entre propiedades físicas u objetivas y propiedades subjetivas o ideales.

El modelo russelliano visto anteriormente es un ejemplo de estas ontologías dualistas – Al menos como se le ha tratado en una buena parte de la literatura – ya sea en su aspecto pluralista o cosmopsiquista. ¿Por qué? Si bien la interioridad de los objetos físicos está dada por su fenomenología (o su subjetividad), también se agregan a esta otras propiedades reales fungiendo el papel de enlaces estructurales y causales del mundo. Es decir, se propone la existencia de propiedades intrínsecas y propiedades relacionales. Estas propiedades son tradicionalmente consideradas como propiedades físicas.

Esta es una consecuencia conceptual del panpsiquismo russelliano raramente discutida por filósofos alineados al panpsiquismo, pero es una implicación natural de postular dos propiedades diferentes en la realidad. No es posible mantener un dualismo ontológico si se postula la existencia real de dos tipos diferentes de

¹⁰ Una elaboración filosófica del advaita vedanta nos llevaría muy lejos de nuestro propósito en este trabajo. Basta decir que esta escuela suele ser vista como una forma de no dualismo. Sin embargo, al postular a la realidad esencial del universo en términos de una sola subjetividad – Brahman – existe espacio para postular al vedanta como una forma de idealismo absoluto.

propiedades: experienciales y no experienciales. O todas las propiedades son experienciales, y, en ese caso, desembocamos en una forma de idealismo panpsiquista, o existen ambas simultáneamente, lo cual lleva a un dualismo panpsiquista – Con todas sus dificultades inherentes – o, finalmente, se propone únicamente la existencia de propiedades no experienciales, lo cual conduce a un fisicalismo tradicional. En otras palabras:

Si las propiedades fenomenales son interpretadas como realizadoras de propiedades físicas fundamentales (ya no hablemos de su identidad con esas propiedades) ¿Realmente podemos decir que el mundo consista, fundamentalmente, de propiedades físicas y propiedades mentales? Chalmers no dice mucho con respecto a este problema, pero sí dice que “la posición mantiene una dualidad esencial entre las propiedades con las que lidia la física directamente y las propiedades intrínsecas que constituyen a la fenomenología” (Ibíd., 155). Esto es verdadero en lo que respecta a lo siguiente: el concepto de propiedad física, tal y como es recogido de la práctica científica común, no contiene referencias a ninguna base experiencial o intrínseca. Pero es mucho más dudoso que haya aquí un buen caso para un dualismo metafísico substantivo: ¿Pues qué tipo de dualismo es uno que nos dice que todo lo que llamamos material está hecho de algo mental? (P. Shani, 2005: 11).

Es decir, existe un dualismo en este modelo, pues la ciencia centra sus investigaciones en propiedades extrínsecas y objetivas y el panpsiquismo alude a una dimensión intrínseca y subjetiva. La pregunta es si este dualismo es de carácter estrictamente epistemológico o también tiene implicaciones ontológicas. En el primer caso no se presentan problemas substanciales, pues podemos concebir fácilmente la posibilidad de considerar a nuestra investigación objetiva de la realidad como una correspondencia entre la representación externa de una realidad interna o a una imagen informacional de ella, como propone Harman.

Es decir, todas las cosas reales tendrían una naturaleza interna o subjetiva y su estructura o relación consistiría únicamente en un modo de comunicación entre diversos centros de subjetividad. Por lo tanto, dichas relaciones causales podrían reinterpretarse bajo esta concepción como el comportamiento de cada una de dichas entidades, el cual estaría fundamentado en su base interna. Esta es una interpretación natural y elegante del panpsiquismo, mas conduce a una forma de idealismo. Sin embargo, el segundo caso resulta mucho más problemático, pues no queda claro cómo puede haber un dualismo panpsiquista si el ser mismo de las cosas está determinado por su naturaleza intrínseca. La otra posibilidad es que la parte extrínseca o estructural de la realidad sea distinta de su base extrínseca, lo cual nos conduciría efectivamente a un dualismo entre propiedades extrínsecas e intrínsecas, o físicas y mentales. Pero en ese caso vale la pena hacerse la siguiente pregunta:

¿Qué son estas propiedades relacionales en sí mismas? El que algo sea en sí mismo implica que su existencia descansa internamente o tiene existencia propia. Las propiedades intrínsecas son llamadas para cumplir ese rol, pues de lo contrario nada en el universo existiría por sí mismo. Por ejemplo, un electrón no sería nada en sí mismo: todo su ser se agotaría en sus interacciones con otras partículas fundamentales. Esta concepción resulta sumamente problemática, pues toda relación debería estar instanciada por algo. ¿Qué se relaciona si solo existe la relación?

La pregunta acerca de la naturaleza intrínseca de las relaciones es importante porque nos dirige nuevamente hacia su estatus ontológico. ¿Es inteligible la idea de una existencia sin base intrínseca? ¿En ese caso cuál sería su estatus existencial, si no existe ni en sí mismo ni en otra cosa con existencia propia (por ejemplo, el universo entero)? Si esta idea no resulta inteligible entonces no será inteligible la idea de una existencia extrínseca o una existencia *fuera de sí misma*, como se esperaría si una entidad (por ejemplo, una particular subatómica) cuya realidad no fuera intrínseca.

Si este argumento se sostiene será posible mostrar cómo toda cosa real debe ser intrínseca, y, en esa medida, no debe ser considerada en términos estructurales. Ello implicaría la reducción ontológica de toda propiedad relacional a una interioridad universal, concediéndole únicamente un estatus epistemológico. ¿Pero entonces en dónde estarían tales relaciones, si no están contenidas en el espacio de cada microsujeto de experiencial? Una posibilidad teórica es que formen parte de un campo intrínseco universal, similar al campo fundamental buscado actualmente por la física.

Estas especulaciones nos llevan fuera del panpsiquismo constitutivo russelliano tradicional y nos conducen directamente a una forma de idealismo metafísico, como anticipábamos antes (uso el término de idealismo metafísico para distinguirlo de un idealismo epistemológico, en el cual el sujeto sólo tiene acceso a sus propias construcciones subjetivas). De acuerdo con este únicamente existiría la subjetividad. Según esta teoría no resulta necesario postular propiedades relacionales, lo cual significaría concebir a todos los objetos físicos conocidos (partículas, átomos, moléculas), como sujetos de experiencia.

¿Cómo explicaría la objetividad esta teoría? Como el lado exterior o representación extrínseca de un objeto frente a un sujeto. Es decir, cada sujeto de experiencia fundaría su causalidad y su relacionalidad con otros sujetos. Como decíamos, esta estrategia vuelve a la objetividad un asunto estrictamente epistemológico, conservando a la subjetividad como la única realidad incondicionada de la realidad. Por ejemplo, el idealismo parece ser un marco metafísico apropiado para entender el siguiente pensamiento de Galen Strawson, tal y como reconoce David Chalmers (Chalmers, 2017, P.5).

Todo ser en sí mismo, es decir, todo ser... Es ser para sí mismo. Esta es una parte esencial de su naturaleza intrínseca y final. Esto es lo que es la energía, la energía tratada en la física, la energía de la que la materia es sólo una forma entre otras, y cuya naturaleza intrínseca, más allá de su naturaleza estructural, la física no tiene y probablemente nunca tendrá nada qué decir. (2017: 142).

Strawson ha llamado a estos entes con el acrónimo de *sesmets* – en inglés, *subjects of experience* – los cuales han de pensarse como entidades capaces de percibirse mutuamente en sus interacciones y, en esa mutualidad, presentarse entre sí como objetos de experiencia para los demás. En cuanto a ello dirá Strawson:

Una primera e inadecuada manera de expresar la idea de la dualidad es decir que mientras una experiencia, un sesmet, es una pieza de energía, digamos, e1, y esta necesariamente tiene un lado “interno” (desde adentro) i.e. Su experiencialidad como experimentada, lo cual constituye su naturaleza esencial... También debe tener, como energía, un “afuera”, el cual no es distinto a su naturaleza esencial. Por esto, sin embargo, me refiero simplemente a que debe afectar a otros sesmets; el lado externo de e1 no es algo ontológicamente adicional. (2017: 77).

Esta posición lo acerca mucho a Graham Harman. En este caso el *sesmet* (el sujeto de experiencia) comparte una parte de su existencia intrínseca hacia otros *sesmets*, los cuales la reciben en forma de información. Esto lo hace a través de su lado exterior, el cual no podría contar como una propiedad ontológicamente distinta de su lado interior. Es decir, el lado exterior del *sesmet* es únicamente una imagen de este; es su manera de ser percibido por otros *sesmets*. También lo aproxima a Leibniz, quien llegó a considerar al espacio mismo como un espacio fenoménico construido por una infinidad de mónadas (Brüntrup, 2017: 78)

¿Tiene sentido una ontología de este tipo? Para un oído materialista puede resultar extravagante, mas esta no resulta lógicamente contradictoria ni implica rechazar nuestro conocimiento científico objetivo. La objetividad puede continuar manteniendo su legitimidad ontológica, aun cuando no existan objetos puros. Como dice Paul Marshall en *Journal of Consciousness Studies*:

Al posicionar a cuerpos extendidos en la experiencia, el idealismo puede conectarse exitosamente con el universo de estructuras y

procesos investigados por la ciencia. La construcción del espacio físico, el tiempo y la materia son absorbidos en la experiencia, así como también el resto de las cantidades y entidades físicas. Sería peculiar atribuirle cantidades físicas como la masa, el momento, energía y carga a entidades experienciales, pero la atribución tiene más sentido si interpretamos tales cantidades como derivados de observaciones de distancia y tiempo, y, por lo tanto, construcciones de un contenido experiencial. (Marshall, 2001: 13).

Esta forma de idealismo realista o naturalista – como le ha llamado David Chalmers, para distinguirlo de los idealismos anti realistas – puede explicar nuestras observaciones científicas como conocimiento auténtico de la realidad y no como construcciones trascendentales o meras apariencias fenomenales, si bien dicha realidad pasa a ser reinterpretada en términos mentales. En otras palabras, la objetividad epistémica es visionada como una idealización representacional de las relaciones formales mantenidas por esferas de experiencialidad subjetiva. Como dirá el filósofo estadounidense David Abrams:

Generalmente se piensa que las ciencias buscan un conocimiento claro e independiente de la consciencia o la subjetividad. Sin embargo, considerada experiencialmente, el método científico permite el alcance de una mayor intersubjetividad, un conocimiento mayor de lo que es o puede ser experimentado por muchos sujetos diferentes. Por lo tanto, la búsqueda de la objetividad es comprendida, fenomenológicamente, como un mayor acuerdo o consonancia entre una pluralidad de sujetos. (Abrams, 1996: 38).

Así, por ejemplo, lo que se descubriría al comprender cómo interactúan un conjunto de átomos, moléculas, células y organismos biológicos sería el modo de comportamiento de cada una de estas subjetividades en relación a otras. Una molécula, por ejemplo, pasaría a ser vista como una entidad existente en sí misma, capaz de mantener relaciones con otras moléculas con su propia realidad autónoma. La tarea de la ciencia, pues, sería la de investigar a través de observaciones y formalizaciones matemáticas el comportamiento de tales

sujetos de experiencia. Es decir, de producir conocimiento objetivo acerca de ellas.

De acuerdo con esta concepción, dicha forma de conocimiento nos puede llegar a dar cierta comprensión acerca de su existencia (por ejemplo, al examinar los rituales de apareamiento de una especie animal podríamos llegar vislumbrar algo acerca de cómo experimentan su sexualidad) aunque ello se torna progresivamente más difícil conforme descendemos en la escala evolutiva. Por ello mismo quizás sea necesario complementar tales modelos estructurales con una intuición directa de la realidad interior de tales subjetividades, tal y como pretendo justificar epistemológicamente más adelante.

Existen varias formas de idealismo metafísico u ontológico a las cuales podemos aludir en esta exposición. Por ejemplo, Chalmers habla de un microidealismo, un idealismo cósmico y un macroidealismo. El macroidealismo está fuertemente asociado al idealismo epistemológico explicado anteriormente – la idea de que ciertos macrosujetos como los seres humanos, o quizás, los animales, tengan acceso únicamente a un mundo de apariencias subjetivas – por lo cual no le daré un tratamiento aquí. Más me interesa hablar del micro idealismo y el idealismo cósmico. Pero antes de hacerlo vale la pena citar a Chalmers, quien ejemplifica brevemente estas tres posiciones:

Para ejemplos históricos de cada una: la perspectiva de Leibniz favorece al menos un tipo de microidealismo, con toda la realidad fundada en el estado mental de las monadas, aunque sus monadas pueden incluir también a macroentidades y entidades cósmicas. Berkeley luce como un macroidealista, al menos antes de que Dios entre en su filosofía, y otros empiristas británicos como Hume y Mill comparten elementos de esta perspectiva. Muchos de los idealistas británicos y alemanes del siglo XIX (como Fichte, Schelling, Hegel y Bradley), así como idealistas hindús o budistas, (por ejemplo, en las escuelas advaita vedanta y yogacara) tienden al menos hacia la dirección del idealismo cósmico. (Chalmers, 2017: 5).

El micro idealismo se centra en la experiencia de los microconstituyentes de la realidad, tal y como lo dice su nombre, y el idealismo cósmico, por otro lado, enfatiza la experiencia del cosmos como totalidad. Al ser idealismos puros deben concebir a todos los entes reales del universo en términos estrictamente mentales, evitando postular propiedades o sustancias fundamentales distintas a ellas. Ello genera la necesidad de explicar qué son las propiedades relacionales y cómo se explica la causalidad en el mundo.

La manera más prometedora de responder a esta pregunta desde un planteamiento micropsiquista consiste en fundamentar la causalidad en la subjetividad de los microsujetos, o, en otras palabras, reducirla a su aspecto intrínseco y consciente. Volviendo a citar a Chalmers: “Si esta perspectiva es correcta, ofrece el intrigante prospecto de una visión microidealista en la que todas las disposiciones y leyes físicas están fundadas en la distribución de estados fenomenales y los poderes fenomenales que realizan” (Chalmers, 2017: 17). Así, por ejemplo, las leyes usadas en la física de partículas para establecer el comportamiento de las partículas subatómicas serían reinterpretadas en términos del comportamiento de una partícula en relación a sus estados fenomenales intrínsecos. Por ejemplo “un electrón podría pensarse como un sistema que *siente* a los fotones y los *interpreta* basado en su momento direccional actual, su nivel de energía, espín y la energía del fotón”. (Chalmers, 2017: 168). Seguramente tales sensaciones e interpretaciones serían de una naturaleza simple, transitoria y confusa, pero existirían en principio como las bases internas del comportamiento de tales entidades.

Esta perspectiva puede parecer extravagante, mas nos evita la necesidad de postular una noción tan problemática como la de “ley natural”. Este término, salpicado de todas sus implicaciones teológicas, parece ver a la naturaleza como una entidad sometida a un conjunto de reglas extrínsecas, en lugar de ser el resultado de patrones de comportamiento autoorganizativo. Desde el esquema disposicional microidealista podemos imaginar a todos los sistemas naturales

como seres con naturaleza propia, realizando en su comportamiento sus estados subjetivos.

Como vemos, el micropsiquismo representa una versión elegante del pansiquismo, aunque también tiene sus propios problemas. Uno de los más acuciantes consiste en cómo explicar a los campos postulados por la física contemporánea. Así, en el modelo estándar de la física contemporánea – aceptado universalmente como modelo empírico de la realidad – se ha establecido con fuerza la idea de que las partículas subatómicas pueden ser consideradas meramente como excitaciones de energía dentro de campos cuánticos continuos, extendiéndose infinitamente en el universo. De otra manera resultaría difícil explicar ciertos fenómenos físicos bien reconocidos, como el entrelazamiento cuántico de partículas a grandes distancias o el experimento de la doble rendija. En otras palabras, el modelo estándar es un modelo de campos, y, por lo tanto, tiene un carácter holístico más que atomista.

La segunda dificultad del micropsiquismo consiste en el problema de la combinación. Como ya habíamos visto, esta es una dificultad común para todos los pansiquismos pluralistas, pues no se comprende cómo un conjunto de microconsciencias podría formar una consciencia de mayor nivel, o un conjunto de estados fenomenales sería capaz de formar un estado fenomenal de mayor complejidad. Dada su importancia revisaremos el problema de la combinación con mayor detalle en la siguiente sección.

Una forma de superar los problemas del microidealismo pansiquista consiste en pasar al idealismo cósmico. En este modelo se concibe al universo en total como una mente o consciencia universal, tal y como ocurría con el cosmopsiquismo. Sin embargo, a diferencia de este último – el cual acepta la existencia de propiedades carentes de intrinsicalidad, como el espacio y el tiempo – el idealismo cósmico está comprometido con la idea de ver a realidad fundamental en términos de un sujeto cósmico o de una subjetividad sin sujeto.

La primera puede ser fácilmente asociada con Dios o con un sujeto absoluto (todas las demás posibilidades serían formas de idealismo cósmico impuro, al aceptar como reales substancias o seres independientes del sujeto o la consciencia universal). Bajo esta perspectiva sólo existiría Dios, y nosotros, con nuestros propios estados subjetivos, seríamos modos o manifestaciones singulares de la mente universal. La segunda probablemente estaría vinculada con cosmovisiones Orientales, las cuales reconocen como realidad última un principio de naturaleza plenamente intrínseca sin necesidad de recurrir a un sujeto absoluto. Por ejemplo, el vacío en el budismo Mahayana y el Tao en el taoísmo. En ambos casos se trata de una naturaleza intrínseca, no estructural, en la cual no hay un centro de consciencia. Esta segunda opción resulta particularmente interesante porque ambas tradiciones aceptan la posibilidad de experimentar personalmente esta realidad última a través de técnicas meditativas. En otras palabras, dichas técnicas podrían constituir un modo de comprender fenomenológicamente la naturaleza intrínseca del universo. (O de comprender intrínsecamente su naturaleza intrínseca).

El idealismo cósmico evita las dos objeciones mencionadas previamente con respecto al microidealismo. En primer lugar, la consciencia cósmica o la subjetividad pura sin sujeto podrían ser interpretadas fácilmente como el aspecto intrínseco de los campos estudiados externamente por la física, por lo cual se ceñiría mejor a este tipo de ontología holística. Esta misma virtud se aplica para la ontología del espacio, pues resulta difícil comprender a la espacialidad a partir del efecto de un gran número de micromentes. En segundo lugar, una visión de este tipo no requiere postular una combinación de microsujetos para dar lugar a un macrosujeto, pues las entidades individuales dejan de tener un rol fundamental. En este caso el sujeto absoluto o la subjetividad pura tienen primacía, y, a partir de ello, se explica la consciencia de todos los demás seres.

Mas el idealismo cósmico se ve ante la objeción dada anteriormente para el cosmopsiquismo: el problema de la descomposición o de cómo la consciencia cósmica produce una multitud de individuos aparentemente separados y con sus propios estados mentales internos. ¿Por qué, si el idealismo cósmico es cierto, no tenemos cada uno de nosotros las mismas experiencias fenomenales? Por otro lado, este enigma puede ser considerado del lado inverso, como ya lo había hecho notar William James. Los seres humanos experimentamos estados mentales de privación, los cuales no deberían formar parte de la consciencia cósmica, como podría ser la duda o la ignorancia. Tales experiencias deberían ser ajenas a un sujeto o consciencia unificada de carácter absoluto.

Una manera de darle una respuesta a este problema ya había sido tratada al discutir el cosmopsiquismo. Quizás la consciencia cósmica sufra algún tipo de separación relativa o fragmentación cognitiva, en la cual cada sujeto particular exprese una parcela de la mente universal. Esto explicaría por qué no podemos tener acceso al estado interno de otros seres, al haber algún grado de disociación o división parcial en dicha consciencia.

Por otro lado, la posibilidad teórica de una subjetividad pura no tiene las deficiencias de estas objeciones, pues ella carece de contenidos de consciencia concretos (de ahí su vacuidad). Por lo tanto, no habría misterio acerca del porqué no existe una universalidad compartida de experiencias fenomenales: la subjetividad pura no contaría con experiencias fenomenales concretas. Por otro lado, tampoco contaría con estados mentales concretos como en el caso de un sujeto absoluto, por lo cual tampoco sufriría el ataque del segundo argumento. ¿Entonces cómo podría entenderse? Como una experiencialidad pura. Es decir, una forma de experiencialidad cuyo fondo neutral constituiría una condición de posibilidad para experimentar cualidades fenomenales concretas. Ella sería anterior a la división sujeto – objeto, pues no tendría experiencia de ningún objeto, incluyéndose a sí misma. Es decir, no sería autoconsciente (si asumimos a la autoconsciencia como una forma de auto objetivación. Es decir, un acto en el cual el sujeto se observa a sí mismo y se hace consciente de su existencia).

Otra forma de expresarlo consistiría en verlo como un estado de subjetividad anterior a cualquier tipo de comunicación informacional, pues este todavía no se ha separado o fragmentado de su campo de subjetividad universal. Y al no haber transmisión de información tampoco hay imágenes o representaciones del mismo.

¿Qué opción es mejor, el micropsiquismo o el idealismo cósmico? La primera nos habla de microsujetos y la segunda de un sujeto cósmico o de una subjetividad pura. La primera es pluralista y atomista, lo cual le permite explicar nuestro concepto de partículas. La segunda, por otra parte, es holística y nos permite entender el concepto de campos. Quizás una forma viable de combinar la virtud de ambas sea considerarlas como ontologías emparentadas. Es decir, así como en la física contemporánea se ha especulado que las partículas fundamentales podrían ser sólo manifestaciones localizadas y concentradas de campos cuánticos, los cuales se reducirían en último término a un solo campo fundamental – como postulan los modelos de supersimetría – sería plausible considerar a los microsujetos como manifestaciones locales de un macro sujeto cósmico o una subjetividad cósmica pura. En este caso sólo cambia el enfoque: pasamos de considerar a las partículas como objetos emergentes de un campo físico objetivo a tratarlas como sujetos emergentes de un campo de consciencia subjetivo, si bien sus aspectos exteriores se prestan para una descripción objetiva.

Esta visión metafísica nos entrega un mundo panpsiquista organizado en distintos niveles de experiencialidad, fundamentado en una consciencia universal y realizado singularmente por diversos sujetos unificados, como electrones, átomos, moléculas, células y organismos. De esta manera quedaría explicada la relación entre naturaleza intrínseca y naturaleza extrínseca, o entre subjetividad y objetividad:

La primera podría ser considerada como el fundamento del universo intrínseco del universo y la segunda pasaría a ser concebida como un conocimiento objetivo, estructural y relacional del comportamiento de los entes subjetivos.

Consecuencia natural de nuestra ubicación en el mundo y nuestra percepción y recepción de información constante por parte de este.

Finalmente, otras ontologías panpsiquistas son posibles, aparte de aquellas mencionadas anteriormente. Por ejemplo, el monismo de doble aspecto de Spinoza dicta que una substancia absoluta – a la cual se le identifica como Dios o naturaleza – se puede presentar con el modo de la idea o el modo de la extensión. Como todos los seres tienen esta doble naturaleza parece implicarse una distribución universal de algún grado de mentalidad. Por otro lado, el monismo neutral de William James ofrece un panpsiquismo basado en la concepción de experiencia pura. Por lo tanto, desde su punto de vista, todos los seres de la realidad gozarían de una pura experiencialidad, dando como resultado un universo poblado de experiencias plurales y diversas.

Habiendo dicho esto, es legítimo preguntarse hasta qué punto puede considerarse a esta última tesis como una teoría distinta al idealismo, pues James considera a la experiencialidad como el fundamento de las propiedades físicas y mentales. ¿Es la experiencia algo distinto a la mente? Eso depende, en última instancia, de qué concepción tengamos del fenómeno mental. Desde el punto de vista de este trabajo se ha tomado la perspectiva más general de este, viéndolo como el fundamento intrínseco y experiencial de un ser. Por lo tanto, en este sentido, el monismo neutral de James podría ser considerado como un modelo del microidealismo.

3.3. ¿Una metafísica panpsiquista?

Algo queda claro con esta discusión: todas estas especulaciones resultan arriesgadas, aunque son necesarias en un debate abierto en torno al problema mente-cuerpo. Todas ellas respetan nuestras intuiciones experienciales fundamentales y pueden acomodar el método científico, así como sus descubrimientos.

También están de acuerdo con nuestros estándares racionales. El hecho de que la ciencia sólo sea capaz de comprender a un fenómeno por sus efectos – es decir, por su actividad extrínseca – nos da fuertes razones para postular una realidad intrínseca en el universo.

Esta posibilidad se ve enfrentada por distintas interpretaciones, tal y como hemos podido ver en esta sección. El panpsiquismo constitutivo russelliano ha sido la más discutida, pues no nos aleja excesivamente del paradigma materialista imperante en la filosofía contemporánea. Agrega un aspecto experiencial a todos los entes fundamentales, mas sólo le permite jugar un rol limitado como modelo explicativo de nuestra consciencia, pues el aspecto causal y disposicional del mundo continúa siendo depositado en propiedades relacionales, distintas y separadas de las propiedades experienciales, lo cual lleva a consecuencias dualistas sumamente problemáticas.

Las versiones idealistas – y también otras, como el monismo neutral de James – nos alejan aún más del fisicalismo tradicional y nos llevan a una ontología basada estrictamente en el mundo de la experiencia. En ellas sólo son realmente existentes las propiedades intrínsecas del mundo; sus propiedades extrínsecas derivan de sus relaciones mutuas y su manera de organizarse estructuralmente.

Al final del día el panpsiquismo consiste en una curiosa estrategia: aprender a ver a todos los objetos como sujetos, dando lugar a una explicación para el problema difícil de la consciencia. Estos modelos filosóficos de la consciencia siguen siendo poco aceptados entre científicos y filósofos actuales, aunque el acuciante problema mente – cuerpo ha llevado a una recuperación y exploración de esas visiones metafísicas. Ellas tienen el potencial de llevarnos a terrenos filosóficos inexplorados y fascinantes. En esa medida deben ser pensados y reflexionados seriamente.

3.4. Fuerzas y debilidades del panpsiquismo

En las secciones anteriores se estableció qué es el panpsiquismo y se explicó sus principales características, así como teorías fuertemente emparentadas con

él. Al mismo tiempo se desarrollaron de manera secundaria algunos argumentos usados frecuentemente para respaldarlo, como el argumento de las propiedades intrínsecas. En este apartado mi intención es elaborar con mayor detalle las principales ventajas del panpsiquismo, así como sus problemas más acuciantes.

Argumentos a favor del modelo panpsiquista:

A) El argumento de la no emergencia:

El argumento de la no emergencia ha sido fuertemente defendido por el filósofo estadounidense Galen Strawson y es considerado como uno de los motivos más fuertes para tomar en serio una ontología panpsiquista. (Strawson, 2009). ¿En que consiste? Básicamente niega la existencia de emergencias radicalmente nuevas en la naturaleza.

Todos los macro fenómenos observados ordinariamente y en el quehacer científico pueden ser explicados fácilmente como combinaciones de elementos físicos subyacentes. Por ejemplo, la constitución líquida del agua puede ser explicada como el producto de ciertas interacciones moleculares, y, en última instancia, subatómicas. Sus propiedades pueden explicarse sin aludir a la creación de propiedades nuevas. Según el argumento de la no emergencia esto no ocurre en el caso de la consciencia, pues esta no puede ser comprendida ni explicada a través de los conceptos de las teorías físicas.

El motivo es muy sencillo y ya se ha hecho ver anteriormente. Los conceptos de la física son relacionales, objetivos y públicos, pero los estados de la consciencia son intrínsecos, subjetivos y privados. ¿Cómo podríamos explicar el paso de algo relacional a algo intrínseco, de algo objetivo a algo subjetivo, o de algo público a algo privado? Esto parece imposible en principio.

Es decir, el único modo de concebir a la consciencia como un producto enteramente derivado de las propiedades descritas por las ciencias físicas consiste en considerarla como resultado de una emergencia fuerte. Sin embargo, la posibilidad de auténtica emergencia fuerte en la naturaleza resulta ininteligible, y, para muchos, aberrante. En efecto, implicaría que una propiedad radicalmente

nueva podría ser producida sin ningún mecanismo aparente. Aun cuando se conocieran todas y cada una de las partículas físicas del universo, así como sus distintos modos de interacción, no podríamos inferir el nacimiento de la experiencia subjetiva. El efecto tendría algo ausente inicialmente en su causa. Por lo tanto, el pansiquismo es introducido aquí como una forma de evadir este problema. Es decir, nos permite continuar viendo a la consciencia como parte del mundo natural, y, simultáneamente, no nos obliga a aceptar un fenómeno de emergencia fuerte. El motivo es muy claro:

Si la consciencia existe a nivel fundamental, y cada una de nuestras distintas partículas subatómicas tiene un aspecto intrínseco y subjetivo, entonces es posible explicar nuestra consciencia como el resultado de una combinación fenomenológica. En este caso sólo se requiere una emergencia débil, pues la propiedad en cuestión existe desde un principio.

En el caso del cosmospsiquismo o del idealismo cósmico podemos tomar una avenida similar. En este caso el universo entero cuenta con la propiedad de la consciencia, ya sea como la consciencia de un sujeto absoluto o como una consciencia pura, por lo cual sería posible explicar la aparición de esta en individuos particulares como los seres humanos. En este caso nuestra experiencialidad dependería ontológicamente de esta consciencia cósmica o universal.

B) El argumento analógico:

El argumento analógico lleva a cabo una comparación entre nosotros y el resto de las entidades del universo. La manera más fuerte de plantearlo consiste en hacer notar nuestra experiencia de propiedades subjetivas.

Es decir, existe un solo fenómeno en el universo de acceso interior: nosotros mismos. Este acceso privilegiado a nuestra propia subjetividad puede fungir como el fundamento para realizar una analogía entre nosotros y el resto de los objetos. ¿Por qué pensamos en el resto de los seres de la naturaleza como objetos sin consciencia? Es decir, seres sin sus propios estados internos,

privados y subjetivos. Más bien, así como los otros sólo pueden observar nuestro comportamiento, el cual es simplemente una manifestación externa de nuestras creencias, deseos, ideas y emociones, nosotros podríamos concebir el comportamiento externo de ellos como expresiones de su ser.

El argumento analógico resulta especialmente fuerte en el caso de nuestra asignación de estados mentales a otros seres humanos, pues resulta muy intuitivo concebir a nuestros congéneres como seres con una vida interna propia y no como meras cáscaras vacías. También es una idea intuitiva cuando la extendemos a otras especies, particularmente aquellas más parecidas a nosotros. Sin embargo, el argumento analógico pierde fuerza cuando descendemos evolutivamente a especies con un sistema nervioso menos elaborado o lo aplicamos a entidades inanimadas. Aún resulta muy plausible al nivel de los insectos, ¿más qué podremos decir de las plantas, las células, las moléculas y los átomos?

De acuerdo con el argumento analógico el comportamiento de cada una de estas entidades puede estar relacionado con sus propiedades intrínsecas, mas su intuición inicial resulta menos prometedora. En general este es el caso con todo argumento analógico. Entre más parecidas son aquellas cosas comparadas más fácil es ver cómo sus propiedades pueden compartirse, y, entre más difieren, resulta más difícil darse cuenta de ello.

Sin embargo, el argumento en sí mismo es digno de ser tomado muy en cuenta. En efecto, nos permite darnos cuenta de que no conocemos al resto de los seres de la realidad desde adentro. No podemos penetrar en su mundo privado – como ya había argumentado Thomas Nagel con su ejemplo del murciélago – por lo cual debemos tener cuidado al privarlos de una vida subjetiva. Aunque estos sean muy distintos a nosotros, como una molécula o una partícula, no es un motivo suficiente para negarles esta característica. Una manera de justificar nuestro rechazo contra intuitivo a esta noción puede radicar en la enorme diferencia cualitativa entre nuestra fenomenología y la de ellos, y no, por el contrario, en una diferencia ontológica. Por otro lado, el argumento analógico

adquiere una fuerza aún mayor al recibir apoyo del argumento de la continuidad, el cual se verá a continuación:

C) El argumento de la continuidad:

Según el argumento de la continuidad no existen rupturas radicales en la naturaleza. En alguna medida esto puede ser visto como una nueva forma de elaborar el argumento de la no emergencia, pues de acuerdo con él en la naturaleza no emergen propiedades radicalmente nuevas. Por lo tanto, es la consciencia no podría ser un aditamento posterior al desarrollo evolutivo del universo, habiendo existido siempre en él.

El argumento tiene dos versiones: una versión filogenética y otra ontogenética. La primera nos indica la imposibilidad de trazar un momento para la emergencia de la consciencia en el universo, por lo cual debemos pensar que esta existió en algún grado desde su inicio. La segunda alude a la misma idea desde el punto vista del desarrollo de un individuo. ¿Podemos marcar un instante en el que la consciencia aparezca durante el desarrollo vital de un ser humano? No es fácil ver cómo se podría hacer eso si no se establece un criterio arbitrario.

El argumento analógico se ve apoyado por esta concepción porque nos hace ver cómo toda pieza unificada de realidad – es decir, todo objeto – debe mantener una continuidad ontológica con nosotros (con nuestro ser biológico), y, en ese sentido, debe ser análogo a nosotros mismos, aunque sea en una forma primitiva. Por lo tanto, como nosotros gozamos de subjetividad, todo objeto debería gozar de algún grado de subjetividad.

D) El argumento de las propiedades intrínsecas:

Otro argumento poderoso a favor de una cosmovisión panpsiquista consiste en que nos aporta propiedades intrínsecas. ¿Qué implica esto? En la sección anterior se desarrolló un poco esta concepción. De acuerdo con él la realidad debe contar con propiedades propias e intrínsecas, independientes de sus relaciones con otros objetos. De acuerdo con Sam Coleman:

Sabemos mucho acerca de lo que los electrones hacen, pero nada en relación a lo que son. En su conjunto, la teoría física – dice esta idea – establece una estructura formal de entidades especificadas en términos extrínsecos: a través de sus relaciones mutuas. Lo que estas entidades sean en sí mismas es algo con lo que la física no se preocupa a sí misma. (Coleman, 2009: 87).

Por lo tanto, una ontología satisfactoria debe ser capaz de dar cuenta del ser mismo de las cosas. Sin embargo, la ciencia física parece incapaz de dar cuenta de propiedades como esas, pues su metodología misma está fundada en el estudio observacional de los objetos y cómo se relacionan ellos entre sí. Eso le ha dado un enorme poder de manipulación y control de la naturaleza, así como una gran precisión en sus predicciones, pues sólo le basta conocer cómo ocurren los procesos físicos o cómo se comportan los objetos.

Anteriormente habíamos examinado este problema en términos de la relación entre sujeto y objeto, así como entre subjetividad y objetividad. Actualmente la primera palabra suele indicar una aproximación hacia el mundo caracterizada por prejuicios, pasiones personales y opiniones idiosincráticas; por otro lado, la segunda refleja una forma de conocer al mundo como hecho independiente del mundo, fuera de nuestros juicios particulares o subjetivos. Sin embargo, la subjetividad ontológica – no epistémica – puede ser pensada fundamentalmente como la relación de un sujeto con sí mismo. Esa parece ser la definición de ser sujeto de una subjetividad: de ahí su naturaleza intrínseca. ¿Y un objeto? Un objeto parece estar ligado esencialmente a un sujeto, pues todo objeto es objeto para un sujeto: de ahí su naturaleza extrínseca.

¿Puede ser el objeto algo en sí mismo? En ese caso tendría existencia intrínseca y dejaría de ser un objeto para convertirse en un sujeto. Como dijera William James: “Nuestra única noción inteligible de un objeto en sí mismo es que debería ser un objeto para sí mismo (...) Una cosa en sí misma debe ser una experiencia para sí misma” (James, 2017: 112). Por lo tanto, un objeto en sí mismo debería

ser visto como un sujeto. La otra interpretación es que todos los objetos existieran únicamente en otros sujetos, lo cual nos llevaría a un idealismo trascendental. Es decir, a la constitución de todos los objetos de la realidad por una subjetividad, negándoles una existencia propia. Una manera más formal de presentar esta segunda alternativa sería la siguiente:

1. Todo sujeto existe en sí mismo.

2. Ningún objeto es un sujeto.

Conclusión:

Ningún objeto existe en sí mismo.

Luego, si ningún objeto existe para sí mismo ello parece implicar lo siguiente: solo puede existir para un sujeto o no existir ni en sí mismo ni en algo con existencia propia, lo cual conlleva fuertes problemas ontológicos acerca de cuál podría ser la naturaleza de su existencia. Abandonando esta segunda interpretación, la cual resulta ininteligible, nos concentraremos en la primera. Ella nos conduce a una forma de idealismo trascendental radical, en el cual todos los objetos podrían ser concebidos como creaciones de la consciencia humana o de un número restringido de consciencias (por ejemplo, la de otros animales). Ello resulta sumamente problemático, llegando a arrojarnos al solipsismo. Por tanto, una manera de conservar el realismo consiste en rechazar la segunda premisa y concebir a todos los objetos como sujetos. De esa manera se conserva la realidad autónoma de tales entidades. De ahí un poderoso argumento a favor del panpsiquismo.

Las acepciones ontológicas y epistemológicas de estos términos están fuertemente relacionadas, mas resulta importante distinguirlas: la ciencia estudia a la naturaleza objetivamente al procurar distanciarse de nuestros

prejuicios y suposiciones infundadas, así como al hacer observaciones de su comportamiento y actividad, más ello no implica la realidad ontológica de un objeto puro. Es decir, de un objeto sin existencia propia. Una interpretación más simple y elegante es que tales comportamientos observados estén fundados en una naturaleza intrínseca. De esa forma la existencia aparente de los objetos pasa a verse como una consecuencia de observar el aspecto extrínseco de entidades con existencia intrínseca.

Según el panpsiquismo russelliano las propiedades experienciales juegan el rol intrínseco de los objetos físicos, como nuestras partículas subatómicas, átomos, moléculas, células, y, finalmente, seres complejos como los animales o los seres humanos. Estas propiedades intrínsecas existirían junto con las propiedades relacionales estudiadas por la física. En las secciones anteriores desarrollé las implicaciones de este argumento en relación a esta versión del panpsiquismo, comparándola con el micro idealismo y el idealismo cósmico. Bajo estas interpretaciones no hace falta introducir propiedades relacionales con valor ontológico propio, pues estas no podrían existir por sí mismas como propiedades extrínsecas. Por lo tanto, ellas podrían ser reducidas a una ontología enteramente intrínseca. En otras palabras, a una ontología de la micro subjetividad o de la subjetividad cósmica. El argumento puede estructurarse a través de una reducción al absurdo:

1. Todo lo que existe tiene una existencia intrínseca o existe en algo con una existencia intrínseca.
2. Ninguna propiedad relacional tiene una existencia intrínseca ni existe en algo con existencia intrínseca.

Conclusión:

No existen las propiedades relacionales.

La conclusión es claramente absurda, pues tenemos conocimiento acerca de la existencia de relaciones en el universo. Esas relaciones pueden estructurarse y modelarse matemáticamente en las ciencias físicas. Por lo tanto, la única forma de evitar esta conclusión consiste en refutar alguna de las dos premisas del argumento.

En el caso de la primera esto resulta difícil. ¿Cómo podría existir algo si no tiene fundamento ontológico propio ni tampoco forma parte de algo con existencia autónoma? Parece ser una necesidad metafísica dotar a la existencia de una naturaleza intrínseca, pues toda existencia extrínseca solo puede ser extrínseca con respecto a otra existencia. Es decir, la pregunta es cómo podría existir algo extrínsecamente. Si esto no es inteligible podemos pasar a la siguiente premisa: ninguna propiedad relacional tiene una existencia intrínseca o existe en algo con existencia intrínseca. Refutar este postulado resulta mucho más sencillo, pues solo hace falta ver a toda relación como una comunicación entre sujetos con existencia intrínseca o entre un universo intrínseco consigo mismo. Por lo tanto, las propiedades relacionales existirían como propiedades intrínsecas, ya sea en sí mismas o en otro.

Asimismo, es posible pensar a la naturaleza intrínseca en términos holísticos y tomar al universo entero como un sujeto cósmico o subjetividad pura y no como un objeto cósmico. En este sentido el universo mismo sería una entidad con propiedades intrínsecas, en lugar de sus partes constituyentes. Todas las relaciones ocurrirían dentro de dicho campo holístico, formando parte de él, y, en esa medida, siéndole intrínsecas.

3.5. Los problemas del panpsiquismo

A) El problema de la combinación y la descomposición:

El problema de la combinación ha sido considerado tradicionalmente como la mayor debilidad de una ontología panpsiquista. A él se le ha sumado el problema de la descomposición, el cual surge como consecuencia de modelos panpsiquistas holísticos, tal y como ocurre en el cosmopsiquismo. ¿Cuál es la diferencia? Como ya hemos visto, mientras el micropsiquismo se enfoca en una pluralidad de microobjetos e intenta concebir a estos en términos de una posible subjetividad, convirtiéndolos en microsujetos, el cosmopsiquismo parte de una consciencia cósmica e intenta derivar nuestra subjetividad experiencial de ella. Es decir, el universo mismo pasa a volverse un sujeto cósmico. En este trabajo atenderé primero al problema de la combinación y después pasaré a revisar el problema de la descomposición. En el camino trataré de mostrar los problemas de cada uno de ellos y cómo han intentado resolverse.

El problema de la combinación puede verse como la dificultad de concebir la emergencia de fenómenos experienciales de mayor complejidad a partir de fenómenos experienciales de menor complejidad. Para David Chalmers esto se puede reflejar en tres enigmas específicos (Chalmers, 2017: 236 – 275). 1. ¿Cómo surge un macrosujeto a partir de un conjunto de microsujetos? 2. ¿Cómo emergen macrocualidades a partir de un conjunto de microcualidades? 3. ¿Cómo se originan macroexperiencias a partir de un conjunto de microexperiencias?

Todas estas dificultades están fuertemente relacionadas. Es natural concebir a un sujeto de experiencia en términos de su unidad de experiencia, lo cual suele incluir a sus contenidos fenomenológicos y cualitativos. En otras palabras, la dificultad primordial del problema de la combinación reside en cómo entender el origen de una unidad subjetiva.

En el primer caso se alude a la ininteligibilidad de imaginar cómo un centro de consciencia – o, en otras palabras, un sujeto – puede nacer a partir de la relación entre múltiples sujetos. En el segundo surge la interrogante de cómo pueden aparecer experiencias fenomenales complejas, como la visión del color, a partir de microexperiencias fenomenales. Finalmente, la tercera alude a la

comprensión de cómo pequeñas experiencias pasarían a formar una experiencia distinta de mayor grado.

William James fue uno de los primeros pensadores en formular explícitamente el problema de la combinación, justificando por qué no era posible derivar una unidad de experiencia a partir de una multiplicidad de microexperiencias, ni un sujeto a partir de múltiples sujetos. Es decir, si se tomaran 100 unidades de sentimiento y se sumaran unas con las otras, combinándose entre sí, no podríamos comprender cómo emergió el sentimiento número 101 (Chalmers, 2017: 236). Este último sentimiento sería un hecho original de procedencia ininteligible, pues no podríamos entender cómo se originó a partir del grupo anterior. Otro ejemplo: si se reuniera a 12 personas en una habitación y se le diera a cada una de ellas una palabra, pidiéndole a cada individuo pensarla intensamente, ¿cómo podría formarse una oración completa? Ello no parece posible, pues cada una de las personas permanecería ciega e ignorante de las palabras de los otros. En ninguno de los dos casos se formaría un sujeto distinto ni ocurriría una experiencia unitaria de sentimientos o de palabras.

Nuestra incapacidad aparente para derivar a una macroconsciencia de sus partes microconscientes puede comprenderse de manera más intuitiva a través del experimento mental de un mundo zombie panpsiquista. Como vimos anteriormente, este argumento ha sido visto tradicionalmente como una defensa de la irreductibilidad de la consciencia, al mostrar cómo es posible concebir un mundo idéntico en términos de sus propiedades físicas al nuestro, y en el cual, sin embargo, no existen seres conscientes, sino zombies o máquinas con comportamientos ciegos. En esta versión alternativa se concibe la posibilidad de imaginar un mundo en el cual todos los microconstituyentes de la realidad tienen consciencia o experiencia, y, a pesar de eso, existen zombies macroscópicos. Ello pareciera mostrar por qué una macroconsciencia no se puede derivar de la combinación entre múltiples microconsciencias, así como un sujeto de experiencia no se puede derivar de la interacción entre un conjunto de sujetos de experiencia. En palabras de Chalmers:

Un mundo en el que la microfísica y la microexperiencia es idéntica a la de nuestro mundo, pero en la cual no existen entidades macroscópicas conscientes. Tal mundo está poblado por zombies panpsiquistas, los cuales son duplicados microfísicos y microfenomenales de nosotros sin consciencia (Chalmers, 2009: 10).

Por supuesto, es posible que el misterio de una interacción combinatoria entre microsujetos y microexperiencias sea una consecuencia de nuestra manera de concebir dichas combinaciones. Por ejemplo, no es necesario verlas en términos de sumas mecánicas. En ese caso el problema no sería ontológico, sino conceptual: no comprendemos cómo es posible una combinación de dicha naturaleza. Existen ciertos fenómenos combinatorios cuya interacción produce unidades emergentes, como en el caso de dos ondas colisionando entre sí y formando una sola onda, o un conjunto de células vivas formando el cuerpo de un animal (Chalmers, 2009: 209). Del mismo modo pueden existir enlaces fenomenales capaces de dar lugar a macrosujetos con experiencias fenomenales unitarias.

Estos enlaces fenomenales deberían contar con ciertos criterios específicos para poder dar lugar a auténticas unidades de consciencia. Por ejemplo, una relación de consciencia compartida, la cual consistiría en que dos experiencias o estados fenomenales distintos fueran experimentados conjuntamente al relacionarse (Goff, 2017: 336). Ello explicaría el problema de la combinación fenomenológica y experiencial. Por otro lado, para explicar el surgimiento de un nuevo sujeto se requeriría que cualquier experiencia compartida entre dos microsujetos fuera experimentada por uno nuevo. Esta es una manera de definir analíticamente el tipo de combinación que haría falta para poder solucionar esta objeción al panpsiquismo, mas no tenemos medio de corroborarla experiencialmente. En palabras de Goff:

Los seres humanos no son capaces de tener ni experiencias introspectivas ni experiencias perceptivas de relaciones entre sujetos de experiencia en tanto sujetos de experiencia. Somos incapaces de percibir relaciones entre sujetos de experiencias (en tanto sujetos de

experiencia) a través de los sentidos simplemente porque somos incapaces de percibir a sujetos de experiencia (en tanto sujetos de experiencia) a través de los sentidos. (P. Goff, 2009: 132).

Para Goff solo tenemos experiencia de un solo sujeto de experiencia: nosotros mismos. En este sentido la consciencia experiencial tiene una naturaleza monádica: solo podemos percibir nuestra propia unidad subjetiva, mas no podemos ver directamente a las otras ni concebir cómo podrían interactuar entre sí para originar formas subjetivas emergentes. Únicamente comprendemos cómo interactúan los aspectos objetivos o estructurales de la realidad.

Es en este punto cuando vale la pena explorar posibilidades alternativas a los modelos combinatorios postulados comúnmente. Uno de los más interesantes es propuesto por Gregg Rosenberg en su artículo *Land Ho? We Are Close to a Synoptic Understanding of Consciousness*, en el cual habla de cómo podemos pasar a reinterpretar al problema de la combinación en términos de una teoría de la causalidad. ¿Pero cómo entiende Rosenberg a la causalidad?

Él se opone a una visión temporal de causa y efecto, como tradicionalmente se le ha pensado. Para él la causalidad constituye la actualización constante de un conjunto de posibilidades abstractas en el mundo concreto. Para entender mejor esta idea propone el experimento mental de dos lienzos metafísicos. Uno de ellos puede ser llamado el lienzo humeano y el otro el lienzo de la causalidad (Rosenberg, 2017: 212)

El primero se comporta de una manera intuitiva, por lo cual cualquier color arrojado a él quedará impregnado en su superficie, independientemente de cuál sea y en qué orden lo reciba. A este se le opone el segundo, el cual se comporta de manera extraña, pues solo admite ciertos colores en cierto orden, imponiendo condiciones de restricción. Así, por ejemplo, no será posible echarle pintura roja después de haberle agregado pintura amarilla; en ese caso la primera se resbalará del lienzo. Sin embargo, podrá aceptar azul u otros colores específicos. En otras palabras, es un lienzo ordenado, en el cual se imponen ciertas reglas de interacción.

Para Rosenberg nuestro universo tiene una naturaleza de este tipo. La emergencia de nuevas entidades o individuos naturales está constreñida a aceptar ciertas relaciones, dependiendo de cuáles interacciones haya sostenido anteriormente. De esa manera se preserva un orden en la realidad. Así, por ejemplo, la combinación entre sustancias químicas tenderá a producir una reacción determinada por el potencial de ambas al interactuar. Tales reacciones no ocurren arbitrariamente, sino a través de una organización propia de su interacción.

Rosenberg formaliza este modelo a través de dos tipos distintos de propiedades: propiedades efectivas y propiedades de receptividad. Las primeras vienen a ser las propiedades de la física, como la carga, el espín o la masa, y las segundas, por otro lado, vienen a jugar el rol de la estructura causal con la función de constreñirlas y determinarlas. Ellas son las intermediarias entre los universales abstractos de las propiedades efectivas y el mundo concreto, así como entre varias propiedades efectivas. En sus palabras:

Un individuo básico, tal como un electrón, está modelado en términos de múltiples propiedades efectivas (por ejemplo, espín, carga y masa), enlazadas a una receptividad común. La receptividad común le da al individuo su unidad causal como partícula. Si la combinación de propiedades no se constriñe aún más, heredará la indeterminación del espín, por lo cual puede ser que la partícula tenga que enlazarse para alcanzar una determinación. Este proceso se puede repetir una y otra vez, hasta que la estructura de constricción sea la suficientemente fuerte para hacer que el espín tome un valor determinado y la partícula sea de un tipo determinado. (Rosenberg, 2017: 219).

Es decir, cada propiedad efectiva se vincula con un espacio de receptividad, mediante el cual dicha propiedad pasa de ser un universal a ser un particular instanciado en el mundo concreto. Asimismo, una propiedad efectiva puede relacionarse con otras propiedades efectivas a través de una receptividad compartida y obtener una cierta unidad como individuo natural. En este caso un electrón.

Este proceso conlleva también una transición de mayor indeterminación a mayor determinación, por lo cual la realidad va realizando sus potencialidades inherentes. ¿Qué implica esto? Para Rosenberg la emergencia de nuevos individuos naturales no es una consecuencia de una mera combinación entre sus elementos constituyentes, sino una filtración progresiva de un conjunto de posibilidades existentes en la base de la realidad.

El pasaje del estado de indeterminación de un individuo a su determinación consecuente consiste en la reducción de estas posibilidades. En otras palabras, dicha indeterminación, la cual podría verse como una disyunción de estados posibles (estado1 o estado 2 o estado 3) resulta equivalente a una conjunción de ellos (posibilidad de estado1 y posibilidad de estado2 y posibilidad de estado 3). Es decir, dichos estados existen virtualmente, aunque no hayan recibido todavía una determinación.

El autor vincula a ese espacio de posibilidades con la luz blanca y el sonido blanco, siguiendo las ideas de Keith Turausky. Ambos fenómenos parecen sumamente simples, y, sin embargo, contienen potencialmente el resto de los colores y sonidos. Por lo tanto, todas las posibilidades de la realidad existirían en una superposición:

Imagina que en la base del espacio de cualidades del universo exista un “tono fundamental”, similar en su relación a otras cualidades como el sonido blanco lo es en relación a otros sonidos, en el sentido de que estos pueden ser extraídos de la función de onda universal a través de los filtros adecuados (...) Nosotros nos podemos imaginar la función de filtración de las conexiones receptoras como lentes de refracción, siendo capaces de extraer o reformar las cualidades individuales del “tono fundamental”, de manera similar a la forma en que un prisma refracta la luz blanca en sus colores componentes. (Rosenberg, 2017: 230).

En otras palabras, el tono fundamental contiene virtualmente a todos los individuos naturales emergentes en la escalera ontológica del universo. Estos no son el resultado de combinaciones individuales entre componentes subyacentes; más bien aparecen como resultado natural de una serie de fuerzas de selección y restricción, las cuales determinan progresivamente este conjunto de potencialidades virtuales. Rosenberg considera a este modelo como una interpretación sumamente plausible de la causalidad en el universo, sobre todo tomando en cuenta evidencias extraídas de la mecánica cuántica. En ella la función de onda – de naturaleza indeterminada – puede tener un conjunto real de posibilidades alternativas, las cuales adquieren una determinación específica cuando sufren el efecto del observador.

Este modelo también nos permite una aproximación nueva al problema de la combinación y del surgimiento de la consciencia, como el autor mismo quiere hacer ver al poner énfasis en la necesidad de postular una base intrínseca para las propiedades efectivas, la cual les otorgue su fundamento ontológico. Él relaciona a los portadores intrínsecos de las propiedades efectivas con las propiedades fenomenales y ve en las propiedades receptivas una apertura de experiencialidad pura. (En este trabajo se le ha denominado subjetividad pura o subjetividad sin sujeto). En sus palabras:

Cuando enfocamos nuestra atención en los portadores receptivos, podemos deducir que deben tener algún tipo de apertura sin contenido, similar a lo que las prácticas meditativas reportan como características de una consciencia experiencial pura, y que la relación de los portadores receptivos con las propiedades efectivas sería similar a lo que vemos en la relación entre propiedades experienciales y propiedades fenomenales. (Rosenberg, 2017: 223).

Así, la base intrínseca de las propiedades efectivas estaría caracterizada por un cierto grado de unidad, el cual podría contribuir a las restricciones causales del universo. Ellas se enlazarían a una receptividad común, caracterizada por una

naturaleza intrínseca sin contenidos, dando lugar a individuos naturales en progresivas etapas de determinación.

De tal manera podría explicarse el porqué es posible el surgimiento de individuos nuevos con experiencias fenomenales distintas: ellos son el resultado de la naturaleza prismática de la realidad. Han sido extraídos del “tono fundamental” que mantiene en superposición el conjunto total de propiedades y estados posibles del universo.

Cada uno de estos individuos es un ser real en sí mismo – tiene existencia intrínseca – y no es el mero resultado de una sumatoria entre distintas entidades. Bajo esta perspectiva el universo forma un gigantesco edificio ontológico, el cual ha sido filtrado a partir de un manantial de formas superpuestas.

Este modelo es interesante porque ofrece una explicación para el problema de la combinación y aporta una aproximación elegante a la ontología de la física cuántica. En él aparece una imagen de la realidad diferenciada en distintos niveles de gradación y continuidad ontológica, con individuos originados en un mismo estrato metafísico. En la filosofía tradicional se ha llamado a este estrato con el nombre de “el ser”, para hacer referencia a aquella dimensión de la realidad originadora del mundo. Ahora podemos llamar a esta fuente con otros nombres, tratando de vincularla con el desarrollo reciente de la filosofía y las ciencias.

Por otro lado, esta teoría nos permite pasar fácilmente al cosmopsiquismo y al idealismo cósmico como alternativas del micropsiquismo russelliano y el microidealismo, pues en él se explica la emergencia de nuevas entidades como resultado de una extracción del “tono fundamental” o de un campo de superposiciones. Esta concepción holística al problema de la combinación mantiene cierta relación con un modelo como el cosmopsiquismo, pues en este no se ve el nacimiento de nuestra macroconsciencia experiencial como el producto de un conjunto de microcombinaciones, sino como una propiedad heredada de una consciencia cósmica universal. Esta consciencia cósmica puede verse como un sujeto cósmico – Y, en ese caso, postularíamos que el

cosmos mismo sería un centro de experiencia, como nosotros somos centros de experiencia de nuestras propias vidas subjetivas – o como una subjetividad pura, tal y como he explicado anteriormente.

El cosmopsiquismo logra evitar el problema de la combinación precisamente porque no postula ninguna forma de combinación, sino más bien una de descomposición de la subjetividad cósmica en sus distintas manifestaciones individuales. Pero ello acarrea sus propios problemas, tal y como se ha explicado. El principal consiste en cómo respetar simultáneamente la unidad de consciencia del cosmos y nuestro aparente aislamiento de él. Es decir, si existe una consciencia universal, ¿por qué nuestras respectivas subjetividades parecen estar aisladas las unas de las otras, como si pertenecieran a esferas distintas?

En el apartado en torno a las distintas ontologías del panpsiquismo se estableció por qué sería contradictorio suponer una fragmentación absoluta de nuestras consciencias con respecto al universo – pues ello implicaría la disolución de la unidad de consciencia del cosmos, del cual formamos parte – Pero ello no implica una separación relativa. ¿Más qué implicaría una separación de este tipo?

No podría ser una ruptura fundamental o de carácter ontológicamente fuerte. Ello nos conduce a la posibilidad de concebir a dicha separación como un fenómeno aparente o ilusorio. En efecto, escuelas filosóficas de Oriente como el hinduismo, el budismo Mahayana y el taoísmo, así como ciertas tradiciones místicas del cristianismo y el islam, hablan de cómo nuestra sensación de estar separados de la realidad fundamental – a la cual le dieron nombres como Dios, Brahman, Vacío o Tao, dependiendo de si la consideraban en términos de un sujeto cósmico o de una subjetividad pura – procede de nuestra ignorancia. Por ejemplo, el budismo Mahayana concibe a la iluminación como una comprensión de nuestra unidad fundamental con el Vacío o Mente de Buda. En las palabras del presente trabajo se podría reinterpretar tales aseveraciones como una comprensión intuitiva de la naturaleza intrínseca de la realidad.

En esta misma vena resulta interesante especular nuevamente acerca de una analogía entre el campo fundamental de carácter objetivo buscado actualmente en la física y tales campos de subjetividad, como ya se ha llegado a sugerir en otras secciones. Así, por ejemplo, actualmente se concibe una simetría oculta entre los diferentes campos cuánticos – una supersimetría – lo cual implicaría una unidad subyacente en la multiplicidad de la realidad. ¿El rompimiento espontáneo de la supersimetría podría ser análogo a nuestra aparente separación del universo? En tal caso ambas unidades y sus respectivos ocultamientos serían idénticos, aunque expresados desde distintos marcos epistemológicos: es decir, desde un marco objetivo y desde un marco subjetivo.

Así, podemos llevar nuestras especulaciones aún más lejos e imaginar al “tono fundamental” de Rosenberg como una alusión esta dimensión interna del universo, por lo cual las distintas manifestaciones subjetivas e intrínsecas de él, entre las cuales estarían incluidas las partículas, las moléculas, las células y los organismos multicelulares – constituyan determinaciones progresivas de este campo de subjetividad fundamental. Es decir, extracciones o filtraciones de sus posibilidades virtuales para producir nuevas entidades con un mundo interior. Ello nos lleva a la posibilidad de pensar en términos de un modelo formal al problema de la descomposición del cosmopsiquismo. Bajo este punto de vista el tono fundamental se descompondría en el mismo sentido en que se descompone la luz blanca cuando pasa por un prisma: como distintos modos de manifestación de una misma realidad fundamental intrínseca. Al fragmentarse, esa unidad fundamental se vuelca en distintas entidades capaces de comunicarse y compartir su información interna a otras entidades, dando lugar a un cosmos diversificado.

Finalmente, hace falta mencionar el caso de dos propuestas alternativas de carácter panpsiquista al problema de la combinación, las cuales no intentan resolver dicha objeción directamente, sino simplemente mostrar su improcedencia. Por ejemplo, es posible aceptar una emergencia fuerte entre el

conjunto de los microsujetos y sus microexperiencias, dando lugar así a microsujetos con macroexperiencias.

Esta tesis no resulta atractiva porque deja al panpsiquismo sin uno de sus argumentos más poderosos, el cual nos da la oportunidad de comprender el surgimiento de la consciencia apelando únicamente a procesos de emergencia débil. Sin embargo, los defensores de este modelo pueden abogar por él al diferenciar a una emergencia fuerte de una emergencia “superfuerte” (Brüntrup, 2017: 22). La diferencia entre ellas consistiría fundamentalmente en que la primera sería verdaderamente imposible, pues los constituyentes de una consciencia no serían en sí mismos conscientes. En cambio, la primera solo se enfrentaría al problema de explicar la emergencia de una macroconsciencia a partir de la combinación de múltiples microconsciencias, y, en este sentido, resultaría menos problemática.

Por otro lado, es posible sostener algún tipo de dualismo entre la macroconsciencia y las microconsciencias. De esa manera se evita el problema de la combinación porque no se postula a la interacción de múltiples microsujetos como causa del origen del macrosujeto y sus experiencias. Esta alternativa resulta problemática porque parece producir una discontinuidad inexplicable entre dos niveles distintos de realidad, cada uno de los cuales resultaría metafísicamente fundamental. Asimismo, se enfrenta con problemas relacionados al epifenomenalismo o la sobredeterminación. En el primer caso la macroconsciencia no tendría ninguna influencia sobre las actividades del sujeto y en el segundo competiría simultáneamente con la influencia de sus microconstituyentes.

En conclusión, el problema de la combinación se origina a partir de nuestra incomprensión acerca de cómo podría producirse una unidad de subjetividad, de experiencia y de fenomenología a través de una multiplicidad de microcombinaciones. Por otro lado, el problema de la descomposición se origina en entender cómo podría preservarse la unidad de una consciencia cósmica y

simultáneamente concebir su descomposición en múltiples consciencias individuales, cada una de las cuales parece estar separada de las otras.

En este apartado se han delineado algunas aproximaciones de resolución para ambos planteamientos. Tal vez exista algún tipo de enlace fenomenal entre subjetividades desconocido para nosotros, o quizás ocurra un proceso enteramente diferente, tal y como propone Rosenberg en su modelo. Tal vez la consciencia cósmica del cosmopsiquismo y el idealismo cósmico no esté realmente fragmentada, sino que sus distintas manifestaciones individuales constituyan lados o dimensiones de una misma realidad fundamental. Lo importante es explorar distintas posibilidades y mantener una mente abierta a alternativas creativas. Una actitud filosófica de este tipo parece hacerse presente en la siguiente reflexión de Galen Strawson en torno al problema de la combinación:

Cuando me figuro a la materia como trémulos entrelazamientos de energía/experiencialidad tanto como puedo; cuando tomo en cuenta mi comprensión imperfecta del fenómeno del entrelazamiento cuántico y las extraordinarias dificultades que surgen cuando llega el momento de cuestionar la identidad sincrónica y diacrónica en la física fundamental; cuando tomo en cuenta mi comprensión imperfecta de la naturaleza fundamental de las concepciones teóricas de campos de aquellos fenómenos que nos han llevado a hablar de manera plausiblemente incorrecta de “partículas”, cuando me formo una imagen de pequeños parches de influencia local fusionándose en parches locales transitorios de mayor tamaño (agregando, tal vez, una condimentación de energía oscura y materia oscura) no puedo sentir ninguna dificultad profunda en el problema de la combinación de sujetos. Una vez más, no podemos esperar que las leyes de la combinación experiencial estén más abiertas al entendimiento humano que las leyes de la física cuántica. (Strawson, 2017: 137 – 138).

Por encima de todo debemos tener consciencia de que no podremos comprender plenamente una posible combinación de subjetividades a través de un marco de referencia objetivista. Si las subjetividades no son objetos no podrán ser comprendidas desde una dimensión de comprensión con pretensiones de tratarlas como tales. Por ello mismo deberemos estar abiertos a explorarnos a nosotros y al resto del mundo desde la subjetividad, como defenderé más adelante.

B) La objeción del sentido común:

Un argumento en contra del panpsiquismo puede ser el del sentido común. Es decir, podemos rechazar esta cosmovisión por el hecho de resultar extravagante y contra intuitiva. En efecto, esta sería, probablemente, la opinión de la mayor parte de los legos expuestos a tales ideas.

Sin embargo, es importante tomar en cuenta dos reparos contra esta objeción. La primera es que nuestro sentido común y ordinario puede difícilmente ser una brújula hacia la verdad, pues frecuentemente coexiste con un gran número de prejuicios culturales e históricos. En Occidente estos están estrechamente vinculados con nuestra herencia cristiana – la cual permea aún diferentes capas de nuestra sociedad – y el pensamiento científico secular, con su preferencia hacia la objetivación de la realidad. Por lo tanto, nuestras intuiciones ordinarias estén empañadas por una gran cantidad de supuestos convencionales. La filosofía y la ciencia han nacido como intentos de separarse de esos supuestos y comprender al mundo desde sí mismos, lo cual habla de su necesidad y su importancia.

En segundo lugar, el panpsiquismo no siempre ha resultado una cosmovisión marginal. De hecho, parece haber sido la manera corriente de entender el mundo para muchas sociedades animistas antiguas, como en el sintoísmo japonés, e incluso ha resultado prevalente en un gran número de pensadores a lo largo de la historia, como muestra el estudio hecho por Skirbina. Por lo tanto, su imagen contra intuitiva parece estar enraizada en motivos culturales y temporales.

C) El problema de la verificación y la falsación:

Otra manera de atacar al panpsiquismo consiste en resaltar su ausencia de verificación o falsación. No tenemos ningún modo de comprobar científicamente la existencia de una vida subjetiva, o intrínseca, en la naturaleza, ni tampoco podemos refutar a la teoría y mostrar su carencia. Ello sería suficiente para desestimar la teoría.

¿Es esto verdad? Es verdad únicamente desde una epistemología enteramente basada en evidencias obtenidas objetivamente. El panpsiquismo no se presta para esta clase de estudios porque su misma naturaleza lo impide, como ya se ha explicado anteriormente. La ciencia estudia tratando a los entes del mundo como objetos y estableciendo sus relaciones recíprocas, mas no puede verificar la vida intrínseca de ellas porque sólo puede estudiarlas desde afuera. Por lo tanto, es una tesis fuera de su ámbito metodológico.

¿Lo que está fuera del ámbito de la ciencia ha de ser falso? No existen justificaciones fuertes para afirmar algo así. Toda metodología captura únicamente aquellas dimensiones capaces de ser detectadas a través de sus instrumentos y su posición epistémica, por lo cual no existe ningún motivo para restringir a la realidad a sus investigaciones. Hacerlo así sería confundir un método de estudio con la realidad estudiada. Aquellas cuestiones fuera de los límites de la ciencia pueden existir por derecho propio, y, si la ciencia no es capaz de llegar a ellas, debemos intentar acercarnos a través de otros medios. La filosofía es, naturalmente, uno de ellos. Las experiencias místicas constituyen otro medio. Este tipo de vivencias se pueden definir como experiencias intrínsecas acerca de la naturaleza interior de la realidad, como he defendido anteriormente. Por lo tanto, su validez epistemológica resulta enteramente válida.

El panpsiquismo es una metateoría de la mente con poderosas implicaciones metafísicas y ontológicas, y, como hemos explorado, existen fuertes argumentos especulativos y racionales a su favor. Asimismo, existen evidencias fenomenológicas en torno realidad, tal y como expondré más adelante en este

trabajo. Por ello mismo ha de ser tomada en cuenta en nuestros intentos de comprender la naturaleza de la realidad y el lugar de la consciencia en ella. Por ello esta objeción resulta cierta, mas ello no descalifica al panpsiquismo, como no puede descalificar a otras tesis filosóficas.

3.6. Hacia una fenomenología panpsiquista

Quisiera finalizar este capítulo con una reflexión fenomenológica en torno al panpsiquismo. ¿Por qué sería relevante pensar en esta relación? La primera razón es que esta concepción forma parte de una manera de estar en el mundo. Es decir, está ligada a una visión fundamental de nuestro lugar en el cosmos y cómo estamos relacionados con él. Muchos de nuestros supuestos metafísicos y ontológicos están basados en la idea de que el ser humano mantiene una posición privilegiada en el cosmos, otorgada por el don de su consciencia. El privilegio de la subjetividad concede simultáneamente privilegios éticos, existenciales, e incluso estéticos. ¿Cómo verá el mundo una persona con una visión estrictamente fiscalista de la de realidad, y, al mismo tiempo, cómo la verá un idealista o un panpsiquista? Si le concedemos a nuestros pensamientos un efecto sobre nuestro comportamiento y nuestro mundo interior, o subjetivo, lo cual se acepta frecuentemente, deberemos reconocer una coexistencia del panpsiquismo con el quehacer existencial del ser humano.

En segundo lugar, el panpsiquismo ha sido elaborado tradicionalmente como una teoría o modelo acerca de la consciencia y su lugar ontológico en la realidad, mas se ha dejado de lado su dimensión experiencial o fenomenológica. Esta crítica no es baladí. Michel Bitbol, quien funge actualmente como director del CNRS (Centre de Recherche en Épistémologie Appliquée en París, Francia) ha destacado precisamente la paradoja de buscar una solución objetiva para un problema subjetivo. Esto lo expresa usando una cita del eminente físico austriaco Erwin Schrodinger:

Como Erwin Schrödinger (1986, p. 149) hizo notar razonablemente, una vez que la experiencia viviente ha sido dejada a un lado con el fin de elaborar una imagen objetiva del mundo, "si uno trata de ponerla

de nuevo, como un niño pone color a sus dibujos sin color, no encajará. Puesto que cualquier cosa que sea hecha para entrar en este modelo del mundo tomará la forma de proposiciones científicas de hechos; y por lo tanto se volverá errónea". (Bitbol, 2018: 12).

La dificultad inherente a insertar a la consciencia dentro del mundo físico puede ser reinterpretada como el problema de insertar a la subjetividad o consciencia experiencial, como dimensión intrínseca del mundo, dentro de la objetividad, como aspecto relacional o estructural del mismo. El dilema se torna acuciante cuando pensamos cómo nuestra concepción metafísica de objeto está vinculada íntimamente con el procedimiento epistemológico de investigar objetivamente a la realidad. En otras palabras, si las ciencias físicas estudian a la realidad objetivamente, y sólo objetivamente, nunca podrán llegar a comprender plenamente a la subjetividad. La subjetividad estará fuera de su alcance metodológico.

Bitbol usa esta idea para montar una crítica contra una concepción estrictamente objetivista del panpsiquismo. De acuerdo con él, el objetivo del panpsiquismo ha sido insertar a la consciencia dentro del mundo físico, reconociendo su estatus ontológico irreductible. Sin embargo, se ha visto forzado a hacerlo desde un paradigma objetivo, anclado en ideas derivadas de las ciencias físicas.

El problema ha sido cómo explicar el lugar de la consciencia en un mundo aparentemente vacío de propiedades intrínsecas. Por lo tanto, su dilema resulta parecido al del niño en el ejemplo de Schrodinger, pues no es capaz de volver a encajar a la consciencia en una realidad sin consciencia. La paradoja, pues, consiste en tratar de formular una teoría objetiva capaz de explicar cómo una consciencia subjetiva existe en la realidad. Continuando con Bitbol:

(El panpsiquismo) representa un intento torpe de sobrecompensar las consecuencias de adoptar una posición intencional/objetiva, requerida por la ciencia, agregándole... parches de experiencia, muy similares a

los colores agregados a la superficie sin color de un dibujo” (Bitbol, 2018: 12).

El modelo más popular ha tomado la forma de un panpsiquismo pluralista russelliano, como se comentó antes. De acuerdo con él, todos los objetos del universo cuentan con dos propiedades distintas: propiedades intrínsecas y propiedades relacionales. Las primeras corresponderían a la dimensión fenomenológica, subjetiva y experiencial de la consciencia y las segundas formarían el ámbito estructural estudiado por las ciencias. Mas esta concepción conduce a problemas nefastos, como el epifenomenalismo y el problema de la combinación. El problema de la combinación se dice, consiste en la imposibilidad aparente de formar una unidad auténtica a partir de la mera combinación de un conjunto de propiedades intrínsecas. Así se formula habitualmente su dificultad, mas debemos considerar un supuesto implícito en el modelo: las propiedades intrínsecas son vistas en sí mismas como objetos. Su objetividad no reside en su significado semántico, pues este está claramente referido a propiedades subjetivas, sino al hecho de ser tratadas implícitamente como objetos.

¿Cómo se concibe tradicionalmente un objeto? Los objetos sólo se pueden relacionar entre sí a través de agregaciones o combinaciones materiales; por ejemplo, al depositar una piedra sobre un montón de piedras o formar una nueva composición química a través de los enlaces respectivos de sus elementos. De ahí por qué resulta misterioso comprender cómo un conjunto de microsujetos pueden formar una unidad de consciencia. En este caso enfrentamos nuevamente el atolladero conceptual de entender el carácter de estas propiedades intrínsecas, así como su relación mutua. Quizás ello nos permita comprender por qué Philip Goff reconoce nuestro desconocimiento acerca del cómo podría ocurrir un enlace fenomenal entre subjetividades, pues sólo tenemos conocimiento de cómo ocurren combinaciones entre objetos.

Es importante repetirlo: para una ontología fisicalista sólo pueden existir auténticamente realidades objetivas, por lo cual ha sido común el intento de reducir o eliminar a la consciencia. Ello la conduce a atenerse únicamente a métodos empíricos de naturaleza objetiva y relegar el estudio de la realidad a través de medios subjetivos, como la fenomenología, la meditación u otras prácticas contemplativas, así como un gran número de actividades comunes entre pueblos arcaicos (sociedades chamánicas, por ejemplo) cuyo fin es producir experiencias místicas o extáticas, ya sea a través de canciones, patrones rítmicos, sustancias psicotrópicas, dietas, lesiones corporales o prácticas ascéticas en general.

Por lo tanto, la condición de posibilidad de comprender a la realidad de manera subjetiva radica en la realidad ontológica de la subjetividad. Si ella puede ser reducida a explicaciones físicas – u objetivas – o se le elimina enteramente, como propone el materialismo eliminativo, no podrá hacerlo. Asimismo, y como decía antes, un método epistemológico subjetivo resulta muy apropiado para poder conocer primordialmente la dimensión subjetiva de la realidad, así como la objetividad debe poder conocer primordialmente su dimensión objetiva o relacional. Por tanto, si la subjetividad es ilusoria o derivada – lo cual significaría la naturaleza derivada e ilusoria de la consciencia – no podrá existir una dimensión subjetiva para ser conocida ni resultará válida una epistemología fenomenológica. Luego, nuestra epistemología está vinculada necesariamente con nuestra ontología. Nuestra ontología tendrá consecuencias sobre nuestra epistemología.

Por lo tanto, asumiendo a la consciencia como un fenómeno irreducible – tal y como se ha argumentado a lo largo de este trabajo – y suponiendo la realidad del panpsiquismo, la posibilidad de usar una táctica fenomenológica para adentrarse a él resultaría legítima, pues el panpsiquismo consiste en universalizar la consciencia o la subjetividad. De la misma manera pueden justificarse todas aquellas experiencias subjetivas capaces de ofrecer un

aparente contacto noético con el mundo a través de la intuición directa.
Silogísticamente:

1. Solo puede ser conocido aquello que es real.
2. La subjetividad es real.
3. La dimensión subjetiva de la realidad debe poder conocerse subjetivamente.
4. El panpsiquismo consiste en una universalización de la subjetividad.
5. El panpsiquismo es verdadero.

Conclusión:

El panpsiquismo puede ser conocido subjetivamente.

Examinemos estas premisas. La primera resulta evidente, pues no parece posible conocer algo absolutamente inexistente. La segunda ha sido justificada largamente en este trabajo, así como la cuarta y la quinta. La tercera alude a nuestra capacidad de conocernos subjetivamente a nosotros mismos y a otros seres humanos, lo cual parece mostrar la capacidad de la subjetividad para conocerse a sí misma. En el caso de una concepción panpsiquista simplemente se extiende a otras entidades dicha naturaleza intrínseca, por lo cual no resulta inverosímil concebir una relación directa con ella, tal y como lo hacemos con la subjetividad de otros seres humanos y animales.

3.7. El interior universal: experiencia de un universo erotizado

El inconveniente metodológico de estudiar objetivamente un fenómeno subjetivo puede haber orillado a muchos filósofos a ver un *impasse* en torno al problema mente – cuerpo. Es decir, a una aceptación derrotista de su carácter irresoluble. ¿Acaso no resultaría conveniente comenzar a estudiar a la subjetividad a través de métodos subjetivos, si realmente se espera alcanzar una comprensión de esa dimensión?

Esta es, en efecto, la apuesta del método fenomenológico, la cual está asociada a nombres como Franz Brentano, Edmund Husserl, Martin Heidegger y Maurice Merleau-Ponty. (Si bien esto no implica adjudicarles una filosofía panpsiquista a los fenomenólogos, como resulta obvio).

La fenomenología reviste un interés muy especial en el estudio de la consciencia. Dicho problema pertenece al campo fenomenológico, pues está referido al hecho mismo de experimentar el mundo subjetivamente. Por lo tanto, el debate mente – cuerpo está permeado desde un inicio con intuiciones y supuestos acerca de cómo se nos ofrecen fenómenos de la realidad, tales como el espacio, el tiempo, las emociones o los *qualia* sensoriales. La aceptación inicial de una dimensión subjetiva conlleva la aceptación implícita de una epistemología fenomenológica.

¿Qué busca la fenomenología como método de investigación? Ella ve a todo estudio objetivo acerca de la realidad como una tematización abstracta fundada en nuestra subjetividad. Para Husserl nuestra actitud natural, característica del método científico, presupone implícitamente un mundo fenoménico antes de llevar a cabo sus observaciones. En ese espacio prerreflexivo y antepredicativo se originan todas nuestras experiencias ordinarias y sistemáticas. Asimismo, todas nuestras interpretaciones y elaboraciones teóricas existirían en el espacio de nuestra fenomenología. Ello no implica ver a la ciencia como una actividad subjetiva; más bien nos conduce a considerar a la subjetividad como condición de posibilidad de toda objetividad.

La filosofía Husserliana tiene una influencia importante del cogito Cartesiano. Es decir, en un regreso exploratorio hacia un sujeto capaz de aislarse momentáneamente del mundo de la experiencia y poner entre paréntesis su relación con el resto de la realidad. Es bien conocido el giro teológico tomado posteriormente por esta filosofía, justificando una recuperación ontológica del mundo a través de la perfección de Dios, por lo cual no lo repetiré aquí. Sin embargo, es importante darse cuenta de cómo esta reflexión del sujeto sobre sí mismo le daría forma a la filosofía moderna, otorgándole primacía al sujeto

cognoscente y su posibilidad de conocer al mundo desde su interioridad. Una intuición recogida posteriormente por muchas otras filosofías; entre ellas la fenomenología misma.

Así, pues, tenemos dos caminos epistemológicos aparentemente antitéticos: el estudio objetivo y subjetivo de la realidad. El primero ha sido común en todas las ciencias naturales, y, en menor grado, en las ciencias sociales. Por otro lado, el segundo se ha hecho presente de manera extensa en las humanidades. Esto, quizás, explique en buena medida aquella vieja rencilla cultural entre los estudios humanísticos y las ciencias. El primer camino ya ha sido recorrido en las especulaciones precedentes, por lo cual resulta importante caminar por el segundo. Es decir, la de conocer intuitivamente la verdad del panpsiquismo.

Mencionaré como ejemplo de esta posibilidad práctica una anécdota expuesta por la filósofa estadounidense Freya Mathews en su libro *For Love of Matter: a Contemporary Panpsychism*, en la cual relata cómo su interés filosófico por el panpsiquismo tuvo su origen en una vivencia profundamente personal, en la cual experimentó una naturaleza interna detrás de la apariencia visible de los objetos.

La perspectiva metafísica que describo aquí como panpsiquista fue despertada intuitivamente en mí en una tarde de hace algunos años, cuando estaba conduciendo a mi hogar a través del tráfico de la ciudad durante el atardecer. Con todos los objetos alrededor de mí, fina y oscuramente grabados contra la luz anaranjada, la diferencia entre los árboles y los postes telegráficos, los pájaros y los distantes aeroplanos, ya no era registrada. Me llené con un sentido semi – inefable: que todas las instancias de la materia no son meramente manifiestas y visibles, sino que están allí, presentes para sí mismas. Las imaginaba imbuidas con una interioridad similar a la nuestra, donde nuestra interioridad es una forma subjetiva de auto presencia que nunca puede ser externalizada y que nunca puede ser expuesta al exterior, no importa cuánto la diseccionemos físicamente. (Mathews, 2003: 36).

La experiencia descrita por Mathews es un ejemplo experiencial de los argumentos especulativos expuestos anteriormente: la idea de que el universo físico puede ser concebido en términos de una interioridad propia, es decir, de existencia auto presente. Ello le daría una realidad auto sustentada y no meramente proyectada.

Mathews considera a su vivencia como una evidencia intuitiva de la verdad del pansiquismo, fuera de una conceptualización racional (aunque no irracional, pues puede ser justificada racionalmente). Ella le hizo renunciar a concebir una diferencia ontológica real entre el cuerpo y la consciencia, o entre la materia y el espíritu. Más bien en ella existiría una doble dimensión, pues la materia sería aquello presente para otros sujetos y la consciencia sería aquello presente para sí misma. Es decir, tendría un aspecto interno y un aspecto externo (o visible e invisible, como veremos con la fenomenología de Merleau-Ponty).

Ello no implica concederle consciencia a los aeroplanos y los postes telegráficos – aclara – pues no es necesario verlos como verdaderos sujetos. En otras palabras, existe una diferencia entre postular a toda la materia en términos de una dimensión interior o subjetiva y otorgarle una organización unitaria con consciencia experiencial autónoma. Esto lo vimos anteriormente cuando establecimos una diferencia entre meros agregados y unidades reales (u organismos).

Una pila de rocas, por ejemplo, puede ser vista como un agregado, mientras un animal puede ser concebido como un sujeto unificado con una forma particular de experimentar el mundo. Es decir, un sujeto auténtico sería aquel ser con una forma estructural específica y una experiencia correlativa a ella. Por lo tanto, toda la materia podría ser vista como encarnación de una presencia interior, mas solo ciertos seres podrían ser considerados como sujetos.

La idea de considerar a la materia como encarnación de una subjetividad inmanente, mas no necesariamente como un sujeto, nos remite nuevamente al problema de Dios o el sujeto absoluto, así como el de la subjetividad pura. ¿Puede existir una subjetividad sin un sujeto? Si esto es así, entonces no será necesario postular a un sujeto universal para tal subjetividad. Como se explicó antes, esta parece haber sido la apuesta del budismo Mahayana. En esta escuela Oriental se considera al *sunyata*, o vacío, como realidad primordial del universo, de la cual se habrían originado todos los demás seres. El vacío no puede ser considerado en términos relacionales, pues es realidad absoluta e intrínseca (aunque indescriptible en palabras). En este sentido, podríamos considerar interpretativamente a esta realidad última en términos de una subjetividad sin sujeto. ¿Qué podría significar eso? Si entendemos el significado del término “sujeto” como una unidad o centro de consciencia individual, tal y como experimentamos nuestra identidad ordinariamente, entonces una subjetividad sin sujeto no tendrá un centro de consciencia o identidad personal... Será una auto presencia vacía, sin ningún tipo de contenido mental o propiedad específica, incluyendo la auto consciencia. Tal vez ello nos revele una mejor comprensión de a qué se refiere el budismo al afirmar una vacuidad absoluta – aunque experimentable personalmente – del universo: la de una interioridad pura en la realidad.

Ante el caso de Mathews es legítimo preguntarnos cómo es posible una experiencia de esa naturaleza. ¿Por qué no presentimos cotidianamente una interioridad en la materia? Una manera de responderla es reflexionar acerca de los distintos grados de sensibilidad de diferentes consciencias ante los mismos eventos.

Por ejemplo, resulta común aceptar la existencia de personas capaces de distinguir olores o sabores con mayor facilidad, profundidad y exactitud que otras. Por ello mismo tenemos catadores de vinos o críticos de arte. Bajo un punto de vista funcional se podrían explicar esas capacidades en términos de

una mayor habilidad de discriminación entre estímulos, mas una fenomenología de la subjetividad debe tratarlos como ejemplificaciones de una mayor capacidad para penetrar en el aspecto fenomenológico de una experiencia dada, no sólo en un sentido funcional de identificación cognitiva, sino en una experiencia cualitativa relativa al sabor del vino o la complejidad de una melodía. Por ejemplo, un catador de vinos tendrá, según esto, una sensibilidad gustativa superior a la de un lego y el crítico musical experimentará con mayor facilidad y claridad la aparición de ciertos ritmos y melodías.

Estos ejemplos sugieren algo muy interesante. Nuestra capacidad para comprender experiencialmente la realidad parece variar de acuerdo con la capacidad de distintas consciencias para captar un hecho concreto (identificar y disfrutar un vino, por ejemplo). Ello mismo podría aplicarse para otras áreas de la experiencia, como el caso de las emociones y los gestos sociales, pues estos también pueden ser vistos como tipos de fenómenos. Tenemos amplias evidencias empíricas en torno a este tipo de diferencias:

Por ejemplo, las personas diagnosticadas con trastornos antisociales de la personalidad tienden a mostrar niveles disminuidos de empatía emocional; por otro lado, los individuos con trastornos del espectro autista muestran déficit en sus niveles de empatía cognitiva (Fitzgerald, 2009). El primer tipo de empatía está relacionado con nuestra habilidad para comprender los estados emocionales de los otros, y, el segundo, de comprender sus estados cognitivos. Ello explicaría por qué las personas con trastornos antisociales suelen ser manipulativas y controladoras – tienen capacidad para representar cognitivamente cómo funciona la mente de otras subjetividades o qué significan sus gestos corporales, mas no de experimentar dolor al presenciar dolor o sufrir al presenciar sufrimiento – y al mismo tiempo arroja luz acerca del mundo autista, en el cual ocurre un proceso inverso: alta empatía emocional y baja capacidad representar cognitivamente los estados internos de otros seres humanos, tales como sus creencias, deseos o perspectivas propias. Es decir,

ambos trastornos implicarían una desconexión extrema de otras subjetividades humanas. Y, por lo tanto, una falta de comprensión subjetiva acerca de ellas.

Es importante mencionar esto porque podemos establecer una comparación estructural entre estas condiciones mentales y nuestra aparente incapacidad para comprender la interioridad inherente al mundo. Esta comparación se justifica por lo siguiente: en ambos casos estamos hablando de una aparente desconexión entre nuestra propio ser y el resto de los seres. Es decir, en los dos estamos hablando de una relación – o falta de relación – ontológica.

Por ello podemos establecer una analogía entre las relaciones subjetivas mantenidas entre humanos, y, por otro lado, la relación entre una subjetividad humana y otras subjetividades no humanas resulta plausible. La comparación está funda en la idea de una naturaleza ontológica compartida igualmente en todos los estratos del universo, al menos de acuerdo con una visión panpsiquista.

Es decir, si el mundo está constituido por una pluralidad de sujetos, o agregados formados por sujetos, como afirma el panpsiquismo, y nosotros sólo somos una variedad de ellos, se comprende por qué es plausible justificar nuestra posibilidad de experimentar personalmente el panpsiquismo. Por lo tanto, es posible especular acerca de la existencia de un debilitamiento generalizado de comunicación ontológica entre la gran mayoría de los seres humanos y su ambiente, por lo cual se explicaría nuestra falta de contacta ordinario con su interioridad.

Alfred North Whitehead, quien puede ser considerado uno de los panpsiquistas más importantes del siglo XX, se dio cuenta de esta posibilidad al elaborar conceptualmente esta captación directa de otras subjetividades. Hizo esto a través del concepto de prehensión. Este término hace referencia a la manera en

que cada entidad experiencial sería capaz de entrelazarse con otras entidades. De acuerdo con Peter Sjostedt, profesor de filosofía en la universidad de Exeter:

Whitehead define la prehensión como una fusión de la experiencia propia – de una entidad actual – en la de otra entidad actual. En otras palabras, una entidad actual está presente para otras entidades actuales... Una parte del objeto se vuelve parte del sujeto, lo cual implica el desvanecimiento de la dualidad sujeto – objeto que tanto ha plagado al pensamiento moderno”. (Sjostedt, 2015: 36).

Es decir, cada sujeto de experiencia es capaz de prehendrer o fusionarse parcialmente con otros sujetos de experiencia (los cuales pueden ser concebidos como objetos en un sentido puramente extrínseco) y, de esa manera, alcanzar a inteligir su interioridad inmanente. Esta fusión entre distintas entidades conlleva una superación del dualismo entre organismo o mundo, o entre sujeto y objeto. Una experiencia común durante experiencias de carácter místico. De hecho, Whitehead llegó a contemplar la posibilidad de entrar en contacto con nuestras células y ellas con nosotros como parte de esta prehensión mutua entre subjetividades.

Finalmente, podemos mencionar una experiencia panpsiquista relatada por el escritor inglés Paul Deveraux. Esta vivencia se produjo durante una extraordinaria experiencia psicodélica con LSD-25 o ácido lisérgico dielitamida, una substancia conocida por su capacidad para alterar la consciencia ordinaria. Él relata lo siguiente:

Me percaté de que mi consciencia estaba escurriéndose dentro de un narciso. Mientras seguía consciente de seguir sentado en una silla, ¡también pude sentir mis pétalos! Entonces una extraordinaria sensación cayó sobre mí y me di cuenta de que estaba experimentando una sensación de luz cayendo sobre mis pétalos. Era virtualmente orgásmico, el equivalente háptico de un coro de ángeles.

*Una atmósfera se cernió como una delicada telaraña en el aire.
(Sjostedt, 2015. P. 55).*

¿Puede ser considerada legítima una anécdota de esta naturaleza, o debemos verla simplemente como una alucinación inducida por un agente químico? Nuestra interpretación dependerá nuevamente de nuestra epistemología y nuestra ontología.

Resulta claro por qué una ontología panpsiquista da lugar para una conexión real o fusión parcial entre distintas subjetividades, tal y como defendía Whitehead. Por otro lado, también resulta relevante tomar en cuenta nuestra comprensión de qué es la consciencia y cuál es su relación con el cerebro. Para un paradigma materialista, el cual considera a esta como un fenómeno emergente, derivativo o enteramente ilusorio, se excluye la posibilidad de que una sustancia enteogénica produzca vivencias reales de este tipo. No así para otras interpretaciones. Así, por ejemplo, Aldous Huxley especuló – siguiendo al filósofo francés Henry Bergson – que el cerebro podría ser visto como un limitador o filtrador de consciencia, por lo cual el efecto de los psicodélicos constituiría una liberación de mayores niveles de consciencia y no una distorsión de ellos. De acuerdo con Huxley:

Según estas ideas, la función del cerebro, el sistema nervioso y los órganos sensoriales es principalmente eliminativa, no productiva... La función del cerebro y el sistema nervioso es protegernos, impedir que quedemos abrumados y confundidos por esta masa de conocimientos que son en gran parte inútiles y sin importancia... Conforme a esta teoría todos somos potencialmente inteligencia libre. Pero, en la medida en que somos animales, lo que nos importa es sobrevivir a toda costa. Para que la supervivencia biológica sea posible, la inteligencia libre tiene que ser regulada mediante la válvula reductora del cerebro y del sistema nervioso. (Huxley, 2018).

El motivo por el cual Aldous Huxley se vio impelido a adoptar esta interpretación se debió a sus experiencias personales con mescalina en una primavera de 1953. En ellas describe cómo el mundo a su alrededor adquirió detalles, texturas e intensidades extraordinarias, revelando nuestra posibilidad de aumentar el grado de percatación consciente del mundo. De ahí su apoyo a la hipótesis eliminativa.

Una afirmación similar puede ser encontrada, bajo otros términos y categorías conceptuales, en una interpretación contemporánea de la experiencia psicodélica en términos de una perturbación entrópica (Carhart-Carris, 2014), en la cual se liberan los filtros evolutivos del cerebro y disminuye su capacidad para ordenar al mundo en esquemas rígidos, los cuales le permite al individuo ignorar estímulos irrelevantes y desenvolverse de manera práctica en su medio ambiente. Los autores del artículo elaboran una interpretación psicoanalítica de este fenómeno, mas también es posible llevar a cabo una interpretación ontológica, tal y como lo plantea Huxley. De acuerdo con ella la liberación de tales filtros evolutivos, enfocados primordialmente a la supervivencia práctica del individuo, podría producir vivencias con elevados niveles de intensidad cognitiva y emocional, y, en consecuencia, volver más permeable a la consciencia. Estas ideas resultan interesantes porque apuntan a la posibilidad de cómo una intuición directa de la subjetividad del universo correspondería a una mayor capacidad para recibir información por parte de ciertas esferas del mundo, incluyendo aquellas relacionadas con su dimensión interna.

Sea como sea, todas estas especulaciones nos transportan hacia la posibilidad teórica y práctica de entrar en contacto con un mundo más grande y más vasto, generalmente escondido para nosotros. En este sentido vale la pena recordar al mismo Kant, quien llegó a sopesar la posibilidad de que el *noumeno* estuviera relacionado con el aspecto interno de la realidad, tal y como se apuntó anteriormente en este trabajo. Un mundo en el cual los objetos pasan a ser vistos como sujetos y el universo mismo pasa a ser concebido como un sujeto

universal o una subjetividad pura. Esta idea puede llegar a parecer extraña inicialmente, pero puede ser ampliamente justificada, tal y como he intentado mostrar en este apartado.

De hecho esta parece haber sido la intuición corriente del mundo antiguo, como ya se ha mencionado: el pasado humano estuvo poblado de creencias de carácter animista. En el caso de los pueblos chamánicos primitivos el mundo natural no consistía en un conjunto de objetos sin interior, sino en una interioridad universal con presencia en el mundo animal, vegetal y mineral, de la cual ellos participaban. Así, a diferencia del panpsiquismo especulativo, el animismo no era una teoría acerca de la realidad, sino una manera de vivirla y estar ligado subjetivamente a ella. Por ello mismo se explica su distanciamiento metafísico de nuestras sociedades contemporáneas, cuya ontología de la naturaleza es primordialmente objetivista.

En la sección siguiente desarrollaré una fenomenología panpsiquista y mostraré qué forma puede tomar desde el punto de vista de la experiencia viviente. En el camino se perfilará cómo la experiencia viviente del panpsiquismo se vincula con la ética ambiental, (particularmente con la ecología profunda o ecofenomenología), la epistemología y la estética. Estas elaboraciones no tienen el propósito de zanjar los numerosos debates en torno al panpsiquismo, sino fomentar el diálogo entre senderos epistémicos distintos y explorar cómo pueden agregarse franjas de comprensión novedosas en lo relativo a dicha ontología y, en general, al problema difícil de la consciencia.

3.8. El panpsiquismo viviente: una fenomenología

En el apartado anterior me dediqué a llevar a cabo una justificación epistemológica del conocimiento adquirido a través de medios subjetivos, mostrando cómo el estatus epistémico de una investigación fenomenológica depende de nuestra ontología. Es decir, del lugar ontológico concedido a la experiencia. En este trabajo se ha abogado por una defensa de la realidad

ontológica de la consciencia subjetiva, y particularmente del panpsiquismo, por lo cual pasaré ahora a describir cómo puede entenderse vivamente este conocimiento.

¿Qué significaría vivir personalmente el panpsiquismo? Este no ha sido un tópico explorado de manera recurrente en la literatura del panpsiquismo, aunque pueden encontrarse elaboraciones fenomenológicas de esta experiencia en el trabajo de ciertos filósofos ambientalistas. Entre ellos vale la pena mencionar a David Abrams y a Freya Mathews (quien fue mencionada en el apartado anterior). La visión fundamental de ambos autores consiste en apuntalar la posibilidad de mantener un contacto personal con la dimensión interior del mundo, particularmente cuando se trata de otros centros de subjetividad (los cuales podríamos denominar como individuos auténticos u organismos).

En este apartado pasaré a revisar cada una de sus propuestas teóricas, con el fin de ofrecer un panorama integrador de sus propuestas fenomenológicas. Primeramente, explicaré el pensamiento de David Abrams, quien elabora una filosofía fenomenológica del mundo natural en términos animistas. En ella argumenta que el universo no debe ser considerado experiencialmente como una entidad mecánica, cuya significación se reduciría a nuestras representaciones cognitivas:

Él está animado interiormente y se expresa a sí mismo comunicativamente, respondiéndole activamente a nuestra percepción. Para ello alude extensamente a la obra del fenomenólogo francés Maurice Merleau-Ponty, particularmente a su último trabajo, conocido como *Lo Visible y lo Invisible*, donde trata el concepto de “la carne del mundo”. A continuación, explicaré algunos de los puntos fundamentales de la fenomenología merleau-pontiana y la interpretación elaborada por Abrams respecto a la filosofía de la carne de este, mostrando cómo es posible llevar a cabo un entrelazamiento ontológico y fenomenológico del panpsiquismo. Para ello será necesario dar un cierto rodeo, pasando por la fenomenología de Edmund Husserl y los primeros trabajos de

Merleau–Ponty, con el fin de comprender por qué Abrams retoma a este filósofo para formular una fenomenología panpsiquista. Pasemos a ello:

Para comprender el último pensamiento de Merleau–Ponty, en el cual ocurre una apuesta de superación entre el dualismo materia – consciencia, es necesario tomar en cuenta el punto de partida de la fenomenología misma: la idea de que los objetos naturales estudiados por las ciencias físicas están fundamentados en nuestra experiencia subjetiva. Es decir, en un mundo preobjetivo e irreflexivo de experiencia.

Este fundamento fenomenológico recibió su primera formulación formal a través de Husserl, quien identificó a la subjetividad con la consciencia y consideró al mundo como un fenómeno abierto para un ego trascendental. De esta manera su filosofía ha pasado a ubicarse tradicionalmente como una forma de idealismo trascendental, pues el sujeto únicamente tendría acceso a objetos fenomenales u objetos de su consciencia. Por ello mismo se ha criticado a la filosofía de Husserl, pues esta parece apuntar hacia el enajenamiento ontológico del sujeto con respecto al resto del mundo, aislándolo de este en su esfera de consciencia absoluta. De ello se deriva la posibilidad teórica de sostener alguna clase de solipsismo. (MacDonald, 2001: 2).

El solipsismo ha sido tradicionalmente considerado como una posición filosófica absurda, contraria a nuestra intuición inmediata de existir rodeados por un mundo real, fuera de una maquinación ideal impuesta por un yo abstracto, por lo cual resultó natural el intento de Husserl de superar esta limitación en su pensamiento. Una manera de hacerlo fue a través de su concepto del “mundo de la vida”, al cual aludiría posteriormente en sus escritos. (MacDonald, 2001: 2).

¿Qué es el mundo de la vida? Es este mundo originario de sentido en el cual existimos y nos movemos diariamente, antes de comenzar a hablar un idioma determinado y conceptualizar nuestro entorno con términos fijos y sedimentados formalmente. Es aquella existencia preñada de colores, olores, sabores, sensaciones táctiles y movimientos, constituyendo propiamente nuestra manera

de sentir el cosmos. Pero este mundo no sólo es sensible, pues en él se construyen edificios de significaciones simbólicas y lingüísticas, permitiéndonos identificar el color rojo de un semáforo con el significado “detenerse”, en el caso de un automóvil, o “pasar”, para un transeúnte, dándonos la oportunidad de experimentar ese símbolo a través del medio sensible. Es decir, el color rojo. Es, en fin, el campo en el cual existen todos los objetos particulares y en el cual nosotros mismos nos hallamos corporalmente, relacionándonos mutuamente.

El mundo de la vida constituyó el esfuerzo Husserliano de superar el cargo solipsista y devolvernos a nuestra experiencia fenomenológica real: la de ser seres en el mundo. Esta formulación nos permite pensar en la profunda unidad existente entre sujeto y objeto, pues ahora no es posible pensar en el sujeto sin el objeto y el objeto sin el sujeto. Ambos se dan en el mundo. Esta captación nos permite superar esa extraña paradoja de ser simultáneamente sujetos para nosotros mismos y objetos para los otros, dándonos ocasión de pensar cómo el mundo de la vida escenifica este campo universal en el cual nuestra experiencia de la subjetividad y la objetividad se originan.

Tal introducción es necesaria porque los seguidores de Husserl – tales como Martin Heidegger y Merleau-Ponty – le darán posteriormente una profunda elaboración a la concepción del mundo de la vida. En el caso de Heidegger se verá en su definición del *Dasein* como *ser en el mundo*, existente en relación con una red interrelacionada de significaciones. En Merleau-Ponty hallará su expresión en sus análisis del cuerpo y, finalmente, en su filosofía de la *carne* como *carne del mundo*. En este trabajo me enfocaré únicamente en el pensamiento de este último.

El trabajo filosófico de Merleau-Ponty mantiene un cierto paralelismo con el de Husserl, pues este también trató de deshacerse progresivamente de cualquier rastro de idealismo. Influida por los últimos trabajos de este último, quien, como hemos dicho, se preocupó por el lugar de la corporeidad en el mundo como modo de trascender el solipsismo idealista, Merleau-Ponty intenta ir más allá de

una filosofía de la consciencia a través del desarrollo exhaustivo de una fenomenología del cuerpo viviente.

De esta manera expande la visión tradicional de la subjetividad – enfocada exclusivamente en la consciencia, como entidad separada del cuerpo – otorgándosela al organismo en general. El cuerpo mismo pasa a ser una subjetividad encarnada y originaria, a partir de la cual se puede desarrollar nuestra consciencia reflexiva. (Gallagher, 2006: 236). Asimismo, la intencionalidad deja de estar asociada exclusivamente con una representación cognitiva y pasa a verse como una intencionalidad cinética y corpórea, a través de la cual el cuerpo puede significarse y significar el mundo circundante. Es decir, de percibirse a sí mismo y darse cuenta de su entorno sin necesidad de que surja una representación explícita en la consciencia del sujeto. Un ejemplo de ello sería el del músico virtuoso, quien no requiere pensar cada acción concreta de sus dedos al tocar un instrumento musical, o el del bailarín profesional, para quien una representación reflexiva de sus movimientos impediría la ejecución fluida de ellos. En ambos casos existe una percepción implícita del cuerpo y su lugar en el espacio, así como de la relación entre ambos, sin necesidad de pensar conscientemente en ello.

Este repaso breve a la concepción Merleau–Pontiana del cuerpo es importante por dos razones. La primera es que nos da la posibilidad de analizar a la consciencia en términos no representacionales, lo cual resulta importante para el pansiquismo, pues nos arroja a una abertura para comprender fenomenológicamente el mundo interno de otros seres. La segunda es que nos permite comprender el camino seguido por Merleau–Ponty para superar los planteamientos de una filosofía de la consciencia trascendental, y así, avanzar hacia una concepción más universal de la subjetividad.

En efecto, Merleau–Ponty criticará posteriormente su *Fenomenología de la percepción*, al considerar a este trabajo como una reflexión anclada aún en presupuestos trascendentales. ¿Por qué? Porque todavía permanecía encuadrado dentro de las categorías tradicionales de sujeto, objeto y

consciencia, aunque su fin fuera trascenderlas. Él halló la solución a este problema mediante su concepto de *la carne*.

La carne refiere a un principio filosófico elusivo. Es importante comprender este término, pues este no hace referencia a la carne humana o a la carne del cuerpo, sino a un fundamento ontológico. No es materia ni espíritu, pues a través de ella se intenta superar tales dualidades. En palabras de Merleau Ponty:

La carne no es materia, no es espíritu, no es substancia. Sería necesario, para designarla, usar el viejo término de elemento, en el sentido en que se lo usaba para hablar del agua, del aire, de la tierra y el fuego, es decir, en el sentido de una cosa general, a medio camino entre el individuo espacio temporal y la idea, suerte de principio encarnado que importa un estilo de ser, en todas partes donde encuentre una parcela de él. La carne es, en este sentido, un elemento del ser (Merleau–Ponty, 2010: 127).

La *carne* es un *arjé*, como lo fue el agua para Tales de Mileto, dando lugar a todos los objetos del mundo, incluyendo nuestro propio cuerpo. ¿Por qué le da ese nombre Merleau–Ponty? Probablemente para resaltar su aspecto fenomenológico y experiencial. En efecto, la carne da lugar al mundo sensible, o, en otras palabras, el mundo de la sensibilidad es una manifestación encarnada de la carne. Bajo esta perspectiva los objetos materiales serían simplemente objetos sensibles – objetos con una cierta forma, color, dureza, sabor, olor y tamaño – localizados fenomenológicamente en algún punto del espacio.

Sin embargo, Merleau–Ponty le da otro nombre, y, en esa medida, otra significación, pues la carne no puede ser pensada en términos materiales ni espirituales, tal y como él mismo apunta. Aun así nosotros le podríamos llamar *materia fenomenológica*, con tal de arrojar una intuición acerca de su naturaleza sensible, teniendo en cuenta su resistencia a encasillarse en cualquier interpretación tradicional de este término.

No es que los objetos materiales sean creados por una consciencia trascendental o mantengan una existencia independiente de la mente humana, sino esto: espíritu y materia solo son dos nombres distintos para mencionar una misma realidad. Esta realidad es simultáneamente sensible – tiene una forma, un color y un lugar en el espacio – Y a eso lo hemos visto en términos de su materialidad, e invisible, pues cuenta con un interior, un trasfondo revelado a través de su visibilidad. A ello le damos el nombre de subjetividad, o, en lenguaje Aristotélico, de forma. (Si bien no una forma no esencialista, como es importante aclarar).

Tomemos el caso del cuerpo humano. El cuerpo es visible: tiene una cierta altura, grosor y color, así como otras tantas características fenomenológicas reveladas en la experiencia. Pero al mismo tiempo tiene un interior privado, pues sufre dolores, placeres y toda clase de emociones. Sin embargo, estos estados subjetivos no permanecen completamente ocultos, siendo mostrados a través del cuerpo público. Así, por ejemplo, si un hombre sufre un dolor en su pierna probablemente lo exprese mediante gestos específicos o gritos, manifestando externamente su dimensión interior. De acuerdo con una interpretación Merleau–Pontiana, el lado sensible del cuerpo constituye su aspecto visible y su lado interior manifiesta su lado invisible, por lo cual lo invisible se muestra a través de lo visible. No existe una separación ontológica entre ambos, como si lo invisible estuviera metido fantasmáticamente en el cuerpo – el famoso fantasma en la máquina – pues ambas son facetas de un mismo principio. Este principio llamado *la carne del mundo*.

Ello resulta importante para una ontología panpsiquista, pues toda la realidad vendría a ser una encarnación de este elemento. Así, en este sentido, toda la materia pasaría a ser concebida en términos de su materialidad visible y su idealidad invisible. Por otro lado, la ejemplificación de esta dimensión doble en el ser humano, o de aspecto visible e invisible, nos ofrece una manera de comprender la posibilidad misma de una fenomenología panpsiquista: la de ver al resto de las formas sensibles como seres capaces de expresar su interioridad

del mismo modo. El mismo Merleau-Ponty expresa lo siguiente en su obra *Lo Visible y lo Invisible*, asociando la objetividad con la existencia visible y la subjetividad con la invisible:

Una vez que reconozco que mi propia sensibilidad, o subjetividad, no excluye mi existencia visible, táctil y objetiva, me hallo a mí mismo forzado a reconocer que cualquier forma visible y tangible que se encuentre con mi mirada puede ser un sujeto con experiencia propia, sensible y responsiva a otros seres alrededor de ella, incluyéndome a mí. (Merleau-Ponty, 2010: 67).

¿No tenemos aquí otra formulación del argumento analógico y del argumento de la continuidad, solo que en términos fenomenológicos? Como mi cuerpo es una forma con existencia sensible y ella cuenta con una interioridad propia, y otras formas también tienen existencia sensible, esas formas también pueden tener su propia interioridad. Es decir, ellos también pueden gozar de un lado invisible o subjetivo.

En efecto, David Abrams aporta esta interpretación de la carne en su libro *The Spell of the Sensuous: Perception and Language in a More-Than-Human World*, donde ve este concepto Merleau-Pontiano como ventana hacia una realidad animada interiormente y capaz de participar subjetivamente con nosotros. En otras palabras, nos dirige hacia una cosmología participatoria (Abrams, 1996. P. 57). ¿Qué implica una cosmología participatoria? Un mundo en el que sostenemos un encuentro subjetivo con un mundo subjetivo o con otras subjetividades. Es decir, con una fuente de significado o idealidad dada en el mundo mismo y no puesta ni proyectada por nosotros. Dice Abrams:

Merleau-Ponty escribe acerca de las cosas percibidas como entidades, de las cualidades sensibles como poderes, y de lo sensible en sí mismo como un campo de presencias animadas, con el fin de reconocer y mostrar su contribución activa y dinámica a la experiencia perceptual (...) Solo al afirmar la animación de las cosas percibidas le permitimos a nuestras palabras emerger directamente de las

profundidades de nuestra reciprocidad continua con el mundo.
(Abrams, 1996: 56).

En lugar de pensar en nuestra experiencia perceptual del ambiente como un mero encuentro entre un sujeto y un conjunto de objetos muertos, pasivos y mecánicos, la recuperamos como un encuentro con una dimensión preñada de sentido. Ello es una consecuencia natural de superar el dualismo entre materia y espíritu, o subjetividad y objetividad. Es decir, de concebir a la materia misma como espíritu encarnado. Veámoslo del siguiente modo:

Cuando estamos frente a un ser humano asumimos naturalmente que este cuenta con un mundo privado, inaccesible para nosotros. Él tiene sentimientos, emociones, ideas y percepciones propias, así como un océano de recuerdos y esperanzas. Al observar sus reacciones corporales, sus gestos y su tonalidad vocal asumimos que experimenta ciertos estados subjetivos. A eso se le ha llamado tradicionalmente el espíritu. En otras palabras, le concedemos a la existencia del otro individuo un significado propio e intrínseco. Nosotros no se lo damos, por lo cual solo podemos abrirnos a él y tratar de comprenderlo.

¿Más qué ocurre con el resto del mundo? ¿Tienen los animales espíritu? ¿Lo tienen los árboles, los minerales o los metales? En otras palabras, preguntamos si tales entidades tienen alguna forma de subjetividad o reverso invisible. La respuesta de Abrams es que sí lo tienen y ello se revela en la naturaleza misma de nuestra percepción. Ello no le concede a las piedras o los metales sentimientos, pensamientos, deseos o algún grado de autoconsciencia. Más bien implica su existencia intrínseca como formas específicas del ser, y, en esa medida, les asigna un comportamiento visible y una esencia invisible, en torno a la cual se organiza su estructura.

Nosotros no creamos el sentido del mundo, pues este comunica desde sí mismo su significación, a la cual nosotros sólo nos abrimos. La misma carne de nuestro cuerpo se encarna en ellos y les da su reverso invisible: su forma particular de existir. La diferencia entre tales entidades es que estas no forman una unidad estructural, tal y como ocurre entre los seres humanos y el resto de los animales,

por lo cual no se vuelven centros de experiencia. Pero ello no les niega su intrinsicalidad.

Otra manera de entender este giro ontológico radical consiste en comprender esta filosofía como una superación del dualismo sujeto – objeto, pues ya no existe un sujeto cognoscente de un objeto. Tanto el sujeto como el objeto son manifestaciones de la carne, la cual es simultáneamente materia (es decir, visibilidad y tangibilidad para otras subjetividades) como espíritu. En este sentido, la carne se está conociendo a sí misma a través de cada forma encarnada. Toda forma sensible tiene simultáneamente un reverso invisible, forma de ser o *estilo*, en palabras de Merleau–Ponty. Veamos una cita de él para clarificar mejor este punto:

Es que cada fragmento del mundo, y especialmente el mar, tan pronto acribillado de remolinos, crestas y arrugas, como masivo, espeso e inmóvil, despliega un número ilimitado de figuras del ser, muestra una cierta manera que le es propia de responder y de vibrar bajo el ataque de la mirada, evoca variantes de todas suertes, y en fin, además de mostrarse a sí mismo, enseña una manera general de hablar.
(Merleau–Ponty, 1970: 103 y 104).

Sería erróneo ver en este pasaje una alusión meramente poética y retórica. Él está describiendo fenomenológicamente nuestra resonancia o afinidad con los objetos de nuestra percepción, los cuales nos ofrecen su ser. Y son capaces de ofrecerlo porque existe en ellos una dimensión subjetiva o espiritual detrás del aspecto sensible de sus formas. El mar tiene una manera de comportarse: un cierto movimiento, textura y color. Por supuesto, nuestra percepción está implicada con tales atributos, pues el mar no aparecerá del mismo modo frente a todos los individuos o frente a seres no humanos. Más bien ocurre una sincronización entre la forma de ser de cada subjetividad y la forma de ser del mar mismo. Ningún sujeto de experiencia crea sus experiencias del océano, mas cada uno de ellos es capaz de abrirse a su manera a una cierta manera de ser del mar.

Por estos motivos Merleau-Ponty ha llegado a ser considerado como un perspectivista. Para él la realidad no se revela tal y como es a ninguna subjetividad: no puede agotarla porque siempre está emplazado en una posición relativa del mundo. Y por ello esta únicamente comunica aspectos o fragmentos de sí misma: un árbol le manifiesta facetas diferentes a un ser humano, un pájaro y un insecto, más cada uno de ellos tiene contacto con un árbol real. Es decir, con una forma de ser particular del árbol. Esta vendría a ser su aspecto ideal o espiritual. (Por cierto, esta parece ser otra forma de expresar la idea, expuesta Graham Harman, de que todos los objetos de la realidad comparten una parte de su información, o imagen, con otros objetos, aunque nunca puedan expresar su profundidad total). Como dice Abrams, al reflexionar sobre el auto conocimiento de la carne:

Nosotros podemos percibir a las cosas únicamente porque nosotros mismos somos enteramente una parte del mundo sensible que percibimos. Podemos llegar a decir que somos los órganos del mundo, carne de su carne, por lo cual el mundo se está percibiendo a sí mismo a través de nosotros. (Abrams, 1996: 68).

El mundo es carne de nuestra carne porque nosotros estamos hechos del mismo tejido ontológico con el cual está envuelto el resto del universo: de *la carne*. Así, desde este punto de vista, no somos meramente objetos insertados dentro del un universo y separados de él, como si existiéramos contenidos dentro de un contenedor. Y tampoco hemos de ver al mundo como un fenómeno constituido por nuestras consciencias, como postula el idealismo trascendental. En ese caso el mundo pasaría a ser visto como un contenido de nuestra propia subjetividad. Más bien somos tejido carnal, expresado fenoménicamente, tal y como lo es el resto de la naturaleza.

Para Abrams esta es la verdad perdida del animismo, pues consiste en aquella conexión espiritual entre el ser humano y el resto de la realidad. Sólo volviendo a prestar atención a nuestros alrededores podemos comenzar a asombrarnos con la dimensión interior residente en toda expresión de la materia, volviendo así a sincronizarnos con ella.

Ello implica también poner atención a su comunicación. En efecto, para Abrams la comunicación no es un fenómeno exclusivamente humano, sino una expresión universal de la realidad. Por ello entiende a todas las conductas animales como formas de comunicación no representacionales. Incluso podríamos ir más lejos y considerar los sonidos de los árboles, los movimientos de los riachuelos y los colores de los frutos como formas de comunicación del ser mismo. Es decir, de una dimensión carnal de la realidad ofrecida espontáneamente. Por ello dirá Abrams:

El complejo intercambio que nosotros llamamos “lenguaje” está enraizado en el intercambio no verbal que se mantiene siempre entre nuestra carne y la carne del mundo. Por lo tanto, los lenguajes humanos no solo están informados por las estructuras del cuerpo humano y la comunidad humana, sino por las formas evocativas y los patrones de un terreno que trasciende lo humano. Experiencialmente considerado, el lenguaje no es sólo una propiedad especial del organismo humano, sino una expresión de la tierra animada que nos envuelve. (Abrams, 1996: 90).

Esta manera de concebir el mundo resulta verdaderamente extraña dentro del paradigma materialista de una buena parte de la filosofía occidental, pero resulta importante en el desarrollo de una ontología alternativa como el pansiquismo. Darle un lugar universal a la subjetividad implica un giro radical en todos los campos de la existencia humana, incluyendo nuestra relación misma con el universo. Considerar seriamente estas ideas nos puede permitir acceder a nuevas y originales formas de comprender la realidad.

Por otro lado, vale la pena mencionar ciertas críticas hacia una interpretación animista de la fenomenología expuesta por Merleau-Ponty. Por ejemplo, se ha mencionado especialmente la imposibilidad de trascender a la fenomenología para llegar a una ontología de la naturaleza (Bannon, 2011).

En otras palabras, no es posible superar la frontera impuesta por nuestra subjetividad y determinar desde ella cómo es el mundo externo. Por lo tanto, es posible acusar a una fenomenología panpsiquista de llevar a cabo un acto de antropomorfización y transferir nuestras estructuras humanas al resto de la naturaleza. Así, desde este punto de vista, la carne del mundo sería únicamente una manera de describir nuestra situación fenomenológica del mundo. En otras palabras, nosotros vestimos lo carnalmente y no somos vestidos por él.

Esta objeción nos devuelve al idealismo trascendental, pues no podemos conocer el mundo fuera de nosotros. Estamos encarcelados en una esfera constituida por nuestra subjetividad trascendental, y, después de filosofar durante el periodo matinal, deberemos regresar a nuestros hogares críticos y sentar un límite para nuestro conocimiento.

Sin embargo, existen fuertes razones para negar esta interpretación de la fenomenología de Merleau-Ponty. Existen numerosas referencias probatorias de cómo el filósofo francés llevó a cabo un esfuerzo por comprender la realidad más allá de la subjetividad humana, y, por ello mismo, del cuerpo humano. Con respecto a ello dirá lo siguiente:

Cuando hablamos de la carne de lo visible, no queremos hacer antropología, describir un mundo recubierto de todas nuestras proyecciones, a excepción de lo que puede estar bajo la máscara humana. Queremos decir, por el contrario, que el ser carnal, como ser de las profundidades, con numerosas hojas o numerosos aspectos, ser de latencia, y presentación de una cierta ausencia, es un prototipo del ser, del que nuestro cuerpo, sintiéndolo sensible, es una muy notable variante, pero cuya paradoja constitutiva ya está en todo lo visible... (Merleau-Ponty, 2010: 124).

Al hablar de la carne no se quiere hacer antropología, y, debemos resaltarlo, no se busca hacer filosofía trascendental o criticismo. El único sentido en el que se podría decir esto es que estamos limitados a hacer filosofía desde nuestra máscara humana, es decir, desde nuestra forma particular de ser, mas ello no

nos encierra en nosotros mismos. Nuestra máscara humana es, como se había apuntado antes, aquella capaz de darnos nuestra perspectiva particular sobre el resto de la realidad.

La carne no es una proyección o una constitución subjetiva de lo humano, pues lo humano mismo es una expresión de la carnalidad. Llevar a cabo una separación entre sujeto y mundo es presuponer nuevamente una diferencia fundamental entre naturaleza y subjetividad, o entre sujeto y objeto. Al trascender esos dualismos se arriba a una visión universal de lo visible: el cuerpo humano puede conocer lo visible porque todo lo demás participa también de una visibilidad anónima y general. Ello se verifica fenomenológicamente en nuestro enraizamiento al mundo, tejido de espacio y de tiempo, así como todas las demás cosas existen tejidas entre sí, superponiéndose en lo visible, y, simultáneamente, manteniendo una distancia y diferenciación mutua.

Por otro lado, tampoco es suficiente asociar la filosofía de Merleau–Ponty con una mera ontología relacional, o intentar reducir su ontología animada a matrices relacionales, como ha propuesto Bannon (Bannon, 2011). Ella se opone a ver en el concepto de “la carne” a una cosa con profundidad inherente, tal y como la concibe Abrams, y, asimismo, está en desacuerdo en verla en términos de una filosofía trascendental. Con respecto a ello dirá lo siguiente:

El primer paso en comprender la carne del mundo y de las cosas en este contexto es que la carne es una relación y no en sí mismo un ser. En una nota de trabajo de un diciembre de 1960, “cuerpo y carne – Eros – filosofía del Freudianismo” Merleau–Ponty habla de la carne como “una sola y masiva adhesión al ser” podemos darnos cuenta de que la carne no es meramente una palabra que usa Merleau–Ponty para referirse al ser, como frecuentemente se piensa... Podemos decir que la carne es una relación entre cuerpos, la conexión entre ellos que los aísla como cuerpos separados y aún así los mantiene juntos en un mundo. (Bannon, 2011: 344).

Bannon ve en la cita de Merleau Ponty una prueba de que este no veía a la carne como un término referido al ser – tanto en su aspecto material o visible, como en su aspecto ideal o invisible – sino, más bien, como una red capaz de mantener a cada cuerpo separado, y, al mismo tiempo, unificarlo en el reino de la visibilidad o del mundo en general. Ello permite formular a la carne en términos de una teoría general de los afectos, en la cual cada cuerpo puede abrirse y relacionarse con otros cuerpos mediante una carnalidad compartida, la cual conduce a una unidad de todos los afectos en un solo ser (Bannon, 2011: 346). ¿Y qué es un cuerpo, de acuerdo con esta concepción? Una carne. Y, por lo tanto, cada cuerpo será también un conjunto de relaciones.

Bannon no niega el carácter intrínseco de la naturaleza, a la cual hemos estado aludiendo, pero sí la concibe como producto del conjunto de relaciones carnales de cada corporalidad. Estas le dan a cada entidad su manera particular de ser y de comportarse en el mundo:

En la carne del cuerpo humano, relaciones quiasmáticas se envuelven y crean una dimensión interior que llamamos consciencia, dada la manera en que nos comportamos y dadas unas relaciones específicas entre nosotros y otros seres. Mientras que muchos seres (montañas y ríos, no simios o lagartos) no exhiben este tipo de comportamientos, mostraríamos descuido al negarles algún tipo de interioridad a las cosas... Sin embargo, atribuirles interioridad no requiere la atribución de consciencia o incluso sensibilidad (Bannon, 2011: 347).

De acuerdo con esto, las relaciones entre los diversos cuerpos dan lugar distintos tipos de interioridad, verificándose entre los diversos estilos de conducta de cada uno de ellos, variando en complejidad. Ello no implica concederles una sensibilidad o consciencia propia, pues basta asignarles una densidad ontológica propia, a partir de la cual se despliega su modo propio de ser.

Esto último resulta importante porque nos permite evitar una universalización ingenua de la reversibilidad. Este concepto alude a una posibilidad inherente de la carne para volver sobre sí misma y abrirse al mundo de una manera determinada. Por ejemplo, un ser visible puede volverse vidente, y, de esa manera, ser simultáneamente un visible para otros visibles y un vidente de ellos, o, para generalizarlo, ser un ente tangible, susceptible de ser tocado, oído, escuchado o saboreado, y, al mismo tiempo, tocar, oler, escuchar y saborear a otros. La reversibilidad es, por lo tanto, una potencia de todas las cosas encarnadas.

Pero el mismo hecho de ser una potencia implica su ausencia de necesidad. Ella no requiere ceñirse a una simetría absoluta, y, en ese sentido, sumirse en una visión animista ingenua. Por ejemplo, no diremos que el árbol puede vernos porque nosotros lo vemos o puede tocarnos porque nosotros lo tocamos. Y, aun así, ello no le impide tener una interioridad y una modalidad inherente de existencia.

¿Entonces por qué Merleau-Ponty habla en algunas ocasiones de cómo pareciéramos ser vistos y presenciados por otras cosas, incluyendo entidades aparentemente inanimadas? Se explica por la superación efectuada entre sujeto y entorno, la cual fue explicada anteriormente: en el fondo nuestra carne es la carne del mundo, así como nuestra naturaleza sensible es una manifestación de la sensibilidad en general.

Cuando miramos a un río el río también parece mirarnos a nosotros, pues nos habita y nos invade con su ser, y, en esa penetración del uno sobre el otro, nuestra visibilidad pasa a ser recorrida por su visibilidad, a la cual ambos debemos nuestra existencia en el mismo campo. Nos perdemos en la presencia inefable del otro, hundiéndonos en una misma carne. El sujeto desaparece como un individuo aislado del ambiente y pasa a convertirse en el mismo paisaje, como si un pintor entrara repentinamente en su obra y se pintara a sí mismo dentro de ella: una pintura pintándose a sí misma o descubriéndose desde una posición específica del cuadro. Merleau-Ponty

describirá este acceso al cuerpo anónimo de la visibilidad del siguiente modo:

Como lo han expresado muchos pintores, yo me siento mirado por las cosas, mi actividad es idénticamente pasividad – lo cual es el sentido segundo y más profundo del narcisismo – no ver en el afuera, como lo ven los demás, el contorno del cuerpo que uno habita, sino sobre todo ser visto a través de él, existir en él, migrar a él, ser seducido, captado, alienado por el fantasma, de manera que vidente y visible se remiten el uno al otro, y ya no se sabe quién ve y quién es visto. Esa visibilidad, esa generalidad de lo sensible en sí, ese anonimato innato de mí mismo es lo que llamábamos carne hace un momento, y que, bien sabemos, carece en la filosofía tradicional de un nombre que lo designe. (Merleau–Ponty, 2010: 126).

Ya no se sabe quién ve o quién es visto porque se ha trascendido fenomenológicamente una separación entre el sujeto vidente y la visibilidad encarnada del cuerpo y el mundo. Se supera la sensación de ser un vidente encajonado en un contenedor extenso, voluminoso y material dentro de un mundo externo, distanciado del sujeto por un abismo infranqueable.

Aquí el abismo se franquea y el vidente pasa a ser el lado invisible del cuerpo visible, y el cuerpo visible, a su vez, pasa a formar parte de la visibilidad general del ambiente circundante. Esa visibilidad llamada *carne del mundo*, a la cual se le asigna un sentido inherentemente narcisista, pues es esta carne quien se percibe a sí misma. Una sensibilidad sintiéndose a sí misma y una visibilidad percibiéndose a sí misma.

No estamos hablando aquí de cómo el mundo externo es tragado o devorado por el mundo interno del sujeto, como podría pensarse desde un solipsismo extremo. Tampoco hablamos de cómo la dimensión interna del sujeto es transferida a una externalidad absoluta, como si el mundo pudiera ser externo a sí mismo (Algo aparentemente inteligible, tal y como

se ha mostrado anteriormente). Es que ambos son entrelazados en una misma carne, por lo cual se supera su dualidad aparente.

Dicho entrelazamiento ocurre sin ninguna necesidad de postular algún tipo de pérdida estructural: cada cuerpo permanece unido fundamentalmente a través de su visibilidad compartida. Sin embargo, en esa unidad se verifica simultáneamente una separación relativa, así como en una pintura todas las figuras están unidas en un mismo marco, y, aun así, cada una de ellas ocupa un espacio propio. Una situación paradójica y ambigua, como tratará de mostrar Merleau-Ponty. Es en ese *quiasmo*, en esa hendidura dentro de una unidad primordial, donde se inserta nuestro cuerpo. A partir de él se perfilará nuestra proximidad esencial con la carnalidad de lo visible, y, simultáneamente nuestra distancia aparente con ella.

Después de haber hecho estas aclaraciones conceptuales debemos regresar a la interpretación relacional de Bannon. Anteriormente se explicó cómo ella intenta ver en la carne del mundo una ontología relacional, la cual da origen a una dimensión intrínseca en todas las cosas.

Sin embargo, resulta evidente el carácter problemático de esta concepción. En primer lugar, su manera de entender la cita de Ponty no resulta satisfactoria (cuando este habla de la carne como una sola y masiva adhesión al ser), pues la frase en sí no implica necesariamente una diferencia fundamental entre carne y ser. Tal y como ella misma explica en su artículo, “la carne” parece jugar diversos significados en los escritos del filósofo francés, entre ellos el de principio absoluto o ser y el de principio unificador – Y separador – entre cuerpo y mundo. Es decir, el concepto juega un papel intrínseco y relacional simultáneamente. Esto no resulta extraño si asociamos a la carne con una tela o tejido ontológico, pues esta deberá ser simultáneamente la materia visible e invisible del mundo, así como el hilo de entrelazamiento entre todas las cosas encarnadas. Es decir, una relación de la carne con sí misma, o, como ella misma indica, una serie

de relaciones internas. La interpretación precedente resulta mucho más natural por ese y otros motivos. Entre ellos podemos mencionar el hecho de que Merleau-Ponty mencione específicamente a la carne como un “prototipo del ser” o “un elemento del ser”, tal y como se mostró anteriormente.

Por otro lado, ¿cómo podría el manajo de relaciones carnales dar el salto para convertirse en una interioridad de la carne, si dicha interioridad no le pertenecía propiamente como principio ontológico? Es decir, nos remite nuevamente al problema de cómo entender el pasaje entre una relación pura y una interioridad pura.

Y es que la ontología de este filósofo no puede comenzar a ser comprendida sin la idea de que las cosas tienen una profundidad inalienable e inalcanzable; un horizonte de significación inagotable e infinito, el cual se muestra en su faceta visible hacia otros visibles, localizados en el espacio-tiempo fenomenológico. Ese pozo de idealidad constituye una forma y estilo de ser, que, como decía Merleau-Ponty, es “lo invisible de este mundo, el que lo habita, sostiene y lo hace visible, su posibilidad interior y propia, el ser de ese siendo” (Merleau-Ponty: 136). Así, si lo interior es lo que sostiene y hace visible lo que es visible, ¿cómo podría ser un producto derivado de un manajo de relaciones? Tal interpretación resulta inverosímil ante dicha luz.

En resumen, la fenomenología de Merleau-Ponty no postula una ontología idealista ni empirista, pues intenta desvincularse de tales marcos conceptuales. Ella busca perfilar una comprensión de la realidad desatada del dualismo tradicional entre subjetivismo y objetivismo, consciencia y naturaleza. Sin embargo, una interpretación panpsiquista puede repropiciarse críticamente de su filosofía para comprenderla en términos de una intrinsicalidad fenomenológica e inmanente, la cual no busca reducir el mundo al sujeto ni el sujeto al mundo, sino verlos a ambos como manifestaciones de un mismo principio encarnado. Un principio con

existencia intrínseca, prototipo y elemento del ser, como hemos visto, y, por tanto, de un carácter esencialmente subjetivo, siempre y cuando se entienda esencialmente a la subjetividad en términos de interioridad e invisibilidad. Ese invisible capaz de habitar, sostener y hacer visible este mundo.

Finalmente, y después de haber revisado la propuesta fenomenológica de Merleau-Ponty y su interpretación panpsiquista por parte de Abrams, pasemos a clarificar la propuesta elaborada por Freya Mathews en su obra *For Love of Matter: A Contemporary Panpsychism*, donde ella propone una experiencia amorosa y erótica con el mundo, tal y como indica su nombre:

Siguiendo con ello, ¿qué implica hablar de un amor por la materia? En las sociedades contemporáneas solemos visionar al mundo material como una realidad inerte, mecánica e insensible. Por lo tanto, resulta extraño hablar del establecimiento de una relación espiritual con ella. Esta se vuelve una fuente de recursos naturales o un obstáculo a vencer en el progreso de nuestra civilización, o, a lo mucho, una fuente de inspiración estética y asombro antropocéntrico. Es decir, su valor se reduce finalmente al valor concedido para ella por un ser humano. Es convertida en un objeto.

¿Cómo se trata cotidianamente a un objeto? De ello también puede ofrecerse una fenomenología. A las cosas solemos tratarlas como “meras cosas” (Huxley, 2017. P. 13) para usar una expresión de Aldous Huxley. Estas son consideradas únicamente desde un punto de vista funcional, como si estuvieran ahí únicamente para servirnos. Ello no se produce únicamente con utensilios artificiales. No es poco frecuente pasar por alto a árboles, plantas y minerales, notando únicamente su localización en el espacio o su presencia como obstáculos. Difícilmente nos asombramos con ellos o los contemplamos con auténtico interés. Su valor, en el caso de tenerlo, es estrictamente pragmático o se reduce a una valoración emocional relacionada con nuestra propia subjetividad. Por ejemplo, con nuestra historia personal.

A ello se opone el erotismo y el amor. Estos sentimientos son reservados únicamente para otros seres humanos, o incluso a otros animales; raramente se le concede a otro tipo de organismos, como las plantas o los hongos. Y resulta extremadamente inusual experimentar tales sentimientos hacia el universo en general. Ello parece darse únicamente en cierto tipo de experiencias místicas. La experiencia personal de Mathews, citada anteriormente en este trabajo, podría considerarse como una de ellas, pues en esta describe una intuición de los “árboles y los postes telegráficos, los pájaros y los distantes aeroplanos” como entidades presentes para sí mismas.

Por lo tanto, en una fenomenología de la subjetividad no se verifica una simple presencia inerte sino una conexión o un encuentro con el otro, en el cual cada uno se escucha recíprocamente y ofrece su propio ser en el intercambio comunicativo, tal y como menciona Abrams. En este caso no se atiende a este como una herramienta para cierta satisfacción personal, o como una barrera a superar, pues en ese caso se le objetiva: se le trama como a un objeto. Más bien se intenta comprenderlo desde sí mismo, al serle concedido un valor propio e intrínseco.

Ello evidentemente tiene fuertes implicaciones éticas, pues implica la posibilidad de concederle a todos los entes un valor propio e irreductible. ¿Acaso no actuamos afectivamente con un amigo o un amante? Para comprenderlo atendemos a sus creencias, sus deseos, sus pensamientos, sus emociones o sus ruegos. De esa manera lo comprendemos en sus propios términos. Y durante este intercambio de subjetividades somos modificados por el otro, por su manera de comportarse frente a nosotros o de tratarnos. Y el otro es afectado por nosotros. Es como si cada ser fuera invadido por el otro, abriendo su subjetividad a una nueva forma de ser. ¿Acaso no se refería a esto Whitehead cuando planteaba su idea de la prehensión? Dice Mathews:

¿Qué ocurre cuando nos enamoramos? Nos volvemos permeables a otra subjetividad. Nuestra propia subjetividad se abre al contacto con el otro, o incluso ante el prospecto de dicho contacto. Con asombro comenzamos a ahondar en la enormidad insospechada del otro. Nos volvemos susceptibles a una transformación por las influencias que emanan de él, por el mero contacto de su otredad. (Mathews, 2003: 19).

Esta experiencia asombrosa de llegar a profundizar en los vastos espacios interiores de otra subjetividad nos vuelve personas abiertas, permeables y receptivas hacia el mundo. Y, sin embargo, no resulta poco frecuente el quiebre de estos sentimientos cuando acaece una desilusión amorosa. Ese parece ser el gran riesgo del amor entre seres humanos. Si bien produce gran felicidad, pues es esta una subjetividad con grandes niveles de intensidad y complejidad también resulta altamente inestable.

¿Pero qué pasaría si nos abriéramos eróticamente hacia la subjetividad inherente a toda la realidad? Ello nos haría sentirnos en casa, sin riesgo de perder el amor. Por tanto, un panpsiquismo práctico ha de traer consigo una profunda apertura amistosa hacia el mundo. Ha de traer consigo un mundo encantando por el amor.

Mathews complementa estos análisis con su idea acerca de dos impulsos primordiales en esta intersubjetividad panpsiquista: *conatus* y *orexis*. El primer concepto se refiere al deseo de incrementar nuestra autosatisfacción y auto crecimiento. Es una búsqueda de realizar en uno mismo su propia subjetividad, o autorrealización, como han denominado muchos psicólogos al impulso natural de cada ser humano a buscar su evolución personal. En este caso tal impulso se le concede a todo sujeto existente: todo sujeto busca incrementar su fuerza y alcanzar su perfección. *Orexis*, por el contrario, se refiere a una necesidad inherente de comunicación. De ahí por qué todos los seres quieren entrar en una relación intersubjetiva con otros seres, conociéndolos y amándolos. Dice Mathews:

El conatus es la voluntad de auto realización — de auto preservación, auto mantenimiento y auto incremento. Orexis es el impulso de comunicarse con el mundo; es deseo de contacto y conexión con otros seres diferentes al yo. En un marco de sistemas, estos dos impulsos, conatus y orexis, están directamente entrecruzados. El yo busca simultáneamente articularse a sí mismo, distinguiéndose de su matrix ontológica, y, al mismo tiempo, quiere perderse a sí mismo, hundiéndose en esa matrix al mezclarse con los otros (2003: 84).

De esta manera puede explicarse fenomenológicamente dos comportamientos comunes en la naturaleza: la competencia y la cooperación. La biología ha explicado a estas dos tendencias en términos estrictamente evolutivos, aludiendo a instintos y fuerzas funcionales. Estas existirían porque permiten la supervivencia de las especies y los individuos.

Sin embargo, esa es una explicación inapropiada para una ontología panpsiquista, pues no alude a los estados internos de sus participantes ni a una tendencia de la naturaleza hacia cierta forma de auto expresión subjetiva. Bajo este esquema alternativo – aunque no antitético, pues es posible pensar que la evolución favorezca estos impulsos subjetivos – la competencia le permite a los individuos destacar, fortalecerse y realizarse como subjetividades. La cooperación, por otro lado, los lleva a asociarse y ligarse subjetivamente con otros, permitiéndole al universo conocerse a sí mismo a través de diferentes perspectivas. Tal es la apuesta filosófica de Mathews.

Este tipo de interpretaciones pueden parecer arriesgadas y altamente especulativas, mas son necesarias para comprender mejor una realidad panpsiquista. En todo caso estas estarán siempre basadas en nuestra propia experiencia como seres humanos, tratando de enlazarla analógicamente a otras subjetividades. Este procedimiento halla su justificación en el argumento de la continuidad, pues este nos indica cómo el universo ha de ser continuo. Por ello mismo es razonable suponer un

cierto carácter universal en toda subjetividad, aunque este difiera en su complejidad, intensidad y variedad. Finalmente, para complementar este enfoque analógico e inferencial resulta útil tomar en cuenta una observación cuidadosa de otros seres naturales, desarrollando nuestras facultades intuitivas y permitiéndonos alcanzar una fusión intersubjetiva, tal y como lo plantea Whitehead en su filosofía. La realización de prácticas meditativas, la ingesta de componentes enteogénicos y las experiencias místicas espontáneas pueden ser una manera de lograr esto, al menos de acuerdo con una aproximación epistemológica subjetivista.

Esta aproximación devela un horizonte epistemológico abandonado dentro de una epistemología estrictamente objetivista, la cual parece conducir naturalmente a una ontología fisicalista. Ella nos ofrece una nueva manera de conocer el mundo, basada en la intuición directa de nuestra subjetividad y en el ejercicio atento de nuestras facultades experienciales.

Asimismo, nos arroja hacia una reestructuración de nuestra relación ética con el mundo natural, así como a una renovación de nuestro contacto perceptual con el mundo, lo cual podría tener una importante repercusión dentro del campo de la estética. El panpsiquismo ontológico y práctico nos señala estos caminos, y, siendo la filosofía el ejercicio constante de aproximarse a la verdad, deberemos recorrerlos con una mirada crítica. Solo así podremos reconocer su valor y trascender sus limitaciones.

Conclusiones

Este capítulo ha ahondado en una comprensión holística del panpsiquismo filosófico, delineando diferentes versiones e interpretaciones de lo que podría significar una ubicuidad del atributo mental en el universo, lo cual nos conduce necesariamente a realizar un gran número de planteamientos ontológicos. Asimismo, se han establecido algunas implicaciones epistemológicas, entre ellas la idea de justificar una aproximación fenomenológica al conocimiento de la realidad.

El significado del panpsiquismo depende de cómo concibamos a la mente, tal y como he mostrado anteriormente. Esta puede ser vista desde dos puntos de vista diferentes: como experiencia subjetiva del mundo y como procesamiento funcional de la información. El panpsiquismo puede aplicarse a ambos, mas solo en el primer caso resultará interesante para una aproximación realista de la experiencia fenoménica.

Por lo mismo, este ha sido interpretado tradicionalmente en términos de una teoría acerca de la ubicuidad de la experiencia y no de la ubicuidad de un procesamiento informacional del mundo, aunque este último deba ser mencionado como medio de comunicación o transmisión de estados internos. Por otro lado, solo en el primer caso parece posible responder al misterio de qué instancia la naturaleza intrínseca de todos los objetos de la realidad. La respuesta sería que esta es instanciada por la única propiedad intrínseca inteligible para nosotros: la de la experiencia subjetiva. Este papel no podría ser cumplido por una propiedad funcional porque toda función cumple únicamente un papel estructural dentro de un sistema de relaciones. Las funciones existen siempre en *función* de algo más; es decir, responden y actúan causalmente dentro de dicho sistema. Por lo tanto, la tarea del panpsiquismo consiste en plantear que tales funciones responden a una existencia intrínseca.

Esta idea nos condujo por distintos terrenos ontológicos, como el del panpsiquismo russelliano constitutivo. En este existirían dos propiedades distintas: propiedades físicas y propiedades intrínsecas. Las primeras vendrían a ser las propiedades relacionales y estructurales de la ciencia y las segundas jugarían el rol interno de ellas (por ejemplo, de la masa y de la carga eléctrica). También revisamos otras alternativas a este modelo, el cual puede considerarse como un panpsiquismo micropsiquista. Entre ellas vimos el cosmopsiquismo, el micropsiquismo idealista y el idealismo cósmico. Estos se diferencian en el énfasis otorgado a distintas entidades

– por ejemplo, a los entes macroscópicos o el universo entero – Y a si plantean dos propiedades fundamentales o solo una de ellas.

Así, por ejemplo, el micropsiquismo y el idealismo cósmico plantean únicamente la existencia de una propiedad intrínseca, reduciendo a las propiedades físicas a ellas. Por otra parte, tales propiedades intrínsecas han sido tratadas en este trabajo como instancias de la subjetividad. Es decir, ambos términos aluden finalmente a una misma realidad ontológica. Por ello se ha abogado por la siguiente definición de una ontología panpsiquista: la conversión de todos los objetos verdaderos en sujetos.

Así, por ejemplo, el universo mismo podría ser visto como un sujeto cósmico o una subjetividad pura (como plantean el cosmopsiquismo y el idealismo cósmico). Por otro lado, las partículas subatómicas, los átomos, las moléculas, las células y los organismos multicelulares podrían pasar a ser vistos como microsujetos, tal y como plantea el panpsiquismo micropsiquista.

Una especulación interesante consiste en que los microsujetos puedan pasar a ser entendidos como manifestaciones determinadas de un sujeto cósmico, o, como también he planteado, de una subjetividad sin sujeto, o presencia pura, como sería el caso del vacío en el budismo Mahayana. De la misma manera las partículas subatómicas podrían ser concebidas en términos de una excitación de un campo universal. De ser así podríamos explicar a la iluminación espiritual como una experiencia intuitiva de la realidad interior del universo y a nuestra ignorancia de ella como una separación relativa de su matriz. Es decir, un rompimiento espontáneo de su simetría fundamental.

La idea de que la ciencia solo puede comprender el aspecto estructural de la realidad nos abre la posibilidad de que solo podamos conocer su aspecto intrínseco a través de nuestra experiencia fenomenológica. Ello se debe a que toda experiencia subjetiva es intrínseca y parece tener acceso a otras realidades intrínsecas. Por ejemplo, a través de una empatía emocional

intersubjetiva hacia otros seres humanos. Por lo tanto, si el panpsiquismo es verdadero, tendría sentido postular la posibilidad de tener una comprensión intuitiva de la dimensión interior del resto de la realidad. Es decir, ya sea de una relación intersubjetiva con otros sujetos o de una consciencia pura sin contenidos determinables.

En el último apartado he elaborado algunas reflexiones en torno a lo que significaría una fenomenología del panpsiquismo. En ellas he mostrado que una experiencia de este tipo supondría una relación amorosa hacia la naturaleza, tal y como han rescatado los ecólogos profundos. Esta relación amorosa también implica una relación espiritual, pues el mundo pasa a ser espiritualizado o subjetivado.

De ser cierto supondría la posibilidad de modificar nuestra relación con el sentido del mundo. Tradicionalmente se ha visto a Dios y/o al ser humano como fuentes supremas del sentido. Es decir, el sentido del mundo ha sido puesto en la inteligencia de un sujeto cósmico separado de su creación o del individuo emancipado de él, como parece haber sido la apuesta de Nietzsche con el superhombre. Es decir, aquel individuo capaz de crear nuevos sentidos para la humanidad. En el caso del panpsiquismo el sentido es puesto en todas las cosas con existencia propia: ellas tendrían un modo de ser o existir – una forma inmanente – a la cual los seres humanos nos podemos abrir, así como el resto de los seres se abren a él. Así, el sentido no sería una proyección extrínseca otorgada por Dios o por nosotros, sino una forma particular de existir de cada sujeto (ya sea de los microsujetos, de los macrosujetos o de la realidad entera como esfera de subjetividad).

El panpsiquismo es una teoría filosófica atrevida, más puede ser defendida racionalmente. He querido mostrar eso en este capítulo. La mera posibilidad de su verdad debería instigarnos a inspeccionarlo con fascinación, pues nos presenta una versión del mundo radicalmente diferente a la de las teologías tradicionales o el materialismo filosófico. En

el fondo es una apuesta filosófica exigente, la cual nos permite volver a cuestionarnos nuestro lugar en la naturaleza y nuestra relación posible con ella.

Conclusiones generales

¿Qué podemos concluir tras todo este trabajo? La pregunta original por el problema difícil de la consciencia nos arrojó hacia el problema de cómo entender nuestra capacidad para gozar experiencias en un mundo sin experiencias. Es decir, estrictamente físico. De ahí pasamos a entender al reino de las propiedades físicas como propiedades exclusivamente estructurales o relacionales y al reino de la consciencia como aquel con propiedades intrínsecas.

Asimismo, ello nos condujo a la noción de subjetividad, asociando toda forma de interioridad con alguna forma de realidad subjetiva. ¿Y en dónde desembocamos? En el panpsiquismo. Es decir, en la posibilidad de concederle una profundidad inmanente a todos los objetos, ya sea en su aspecto pluralista u holista, en el caso de considerar a la totalidad del universo mismo como una entidad o solo darle esa categoría a ciertos organismos particulares, como las partículas, las moléculas, las células y los organismos animales y vegetales. Asimismo, especulamos acerca de la posibilidad de entrar en contacto con él: nos hallamos frente a una ontología participatoria, por la cual vendríamos a actuar creativamente en un universo intrínsecamente significativo y radicalmente inmanente. Es decir, de una realidad cuya densidad ontológica se halla plenamente en sí misma.

Todo este recorrido nos ha puesto de frente con una panoplia de términos conceptualmente relacionados, aunque hayan podido tener diversos significados a lo largo de la historia de la filosofía. El propósito de este trabajo no ha sido llevar a cabo un análisis histórico de ellos, sino reflexionar

en torno a sus conexiones, contrastes y posibilidades de diálogo. Ello ha llevado a hilar dos campos aparentemente distintos: el de las propiedades físicas y el de las propiedades mentales. Del lado de las propiedades físicas podemos encontrar términos como cuerpo, materia, objeto, objetividad, estructura y naturaleza. Del lado de las propiedades mentales hallamos conceptos como alma, consciencia, espíritu, sujeto, subjetividad, interioridad y fenomenología.

Mi finalidad ha sido mostrar cómo existe una relación lógica y comprensible entre estas ideas. La objetividad ha trascendido su marco epistemológico y ha fluido en al terreno epistemológico, dando lugar a la idea de la realidad como un objeto. Ello mismo ha llevado al materialismo radical. ¿Pero qué es un objeto? Desde el punto de vista del sentido común un objeto es una presencia material en la experiencia, como una roca o una mesa. Pero desde el punto de vista de la ciencia un objeto no puede ser una cosa en sí misma: este refiere exclusivamente a un conjunto de relaciones. Es decir, a conexiones y estructuras susceptibles de ser formalizadas, matematizadas y manipuladas para producir ciertos resultados. Y eso se le ha dado el nombre de naturaleza.

Por otro lado, el alma ha pasado a ser renombrada como consciencia y se le ha dividido en dos: en sus aspectos estructurales y en sus aspectos experienciales. Los primeros se han prestado bien a la investigación científica, como resulta natural, mas los segundos la han eludido porque no pueden ser observados sensorialmente ni explicados desde el marco de las ciencias naturales. Los primeros han pasado a ser entendidos como atributos objetivos del mundo y los segundos como atributos subjetivos, por lo cual la consciencia y la subjetividad han quedado desligadas de la materia y la objetividad. En resumen, se han formado dos reinos ontológicamente separados e irremediamente distintos. Esta manera de enmarcar el problema tiene sus raíces en la filosofía de Descartes, mas se ha actualizado con el fortalecimiento público del materialismo filosófico. La

pregunta fundamental es: ¿cómo es posible la existencia de la consciencia en un mundo material? Lo cual podría verse también cómo el enigma de la subjetividad en un mundo objetivo. Es decir, del porqué y cómo existe nuestra experiencia intrínseca.

El pansiquismo russelliano constitutivo es un intento de solucionar este problema mediante la estrategia de adicionar un componente subjetivo en cada entidad real del universo, otorgándole el don de la experiencia. De esa manera se explicaría la emergencia de nuestra propia consciencia experiencial. ¿Pero acaso no volvemos a caer en un dualismo? ¿No corremos el riesgo de meter a un sujeto en el cascarón vacío de un objeto, volviendo a caer en el problema de cómo interactúan dos propiedades distintas? ¿Acaso esta clase de dualismo no produce un dualismo cósmico aún más problemático que el dualismo clásico de Descartes?

Una posibilidad es abandonar el dualismo enteramente. El monismo materialista toma una de esas opciones, al reducir el mundo entero a objetos puros o estructuras puras. Desde esa perspectiva la subjetividad puede ser reducida a la objetividad o eliminada enteramente, así como la consciencia puede ser reducida al cuerpo y la experiencia al funcionalismo o al comportamiento. Pero entonces permanece la duda acerca de cómo puede existir un objeto puro si el término “objeto” refiere a una entidad sin existencia intrínseca. Allí es donde hincan su diente el argumento de las propiedades intrínsecas, tal y como vimos previamente.

El idealismo es otra avenida posible. Anteriormente se vio cómo el idealismo cósmico puro puede concebir a la realidad en términos enteramente intrínsecos. Toda existencia residiría dentro de esa consciencia o espíritu subjetivo universal. Por otro lado, el micropsiquismo idealista considera a nuestra consciencia macroscópica como un fenómeno emergente de entidades puramente subjetivas. Las relaciones pueden ser explicadas en este modelo como vínculos causales dentro de esta realidad intrínseca – Y, en ese sentido, también tendrían una naturaleza interna – Y

la causalidad puede ser reinterpretada como la comunicación entre distintos sujetos de experiencia.

Cada una de estas opciones ofrece sus propias fortalezas y desventajas, por lo cual cada filósofo deberá recorrer el camino por sus propios medios. El rechazo o aceptación del panpsiquismo, así como su interpretación particular, determinará en buena medida qué visión se sostenga con respecto a otros problemas filosóficos. Entre ellos el de la posibilidad de obtener un conocimiento real a partir de una fenomenología subjetiva, así como el de concebir a la naturaleza como un ser con sentido propio. Al final cada filósofo deberá recorrer el camino por sí mismo.

Tal debamos superar todos los dualismos y monismos reductivos, encaminándonos hacia una concepción de la materia como realidad intrínsecamente animada. Ello nos conduciría a un materialismo propiamente espiritual, en donde la naturaleza misma es dotada de espontaneidad, sensibilidad, inteligencia y densidad ontológica. Al postular como realidad fundamental el en sí mismo, o, en otras palabras, el carácter intrínseco de la realidad, simplemente le reconocemos necesidad inherente a la auto suficiencia del ser. El ser es, y, de manera radical, es en sí mismo y por sí mismo, sin depender de nada más, dándole a su existencia un carácter necesario. Así lo dice Spinoza en dos definiciones fundamentales de Dios al principio de la ética demostrada según el orden geométrico:

1. Con causa de sí entiendo aquello cuya esencia implica su existencia, o sea, aquello cuya naturaleza no puede concebirse sino como existente.
2. Por sustancia entiendo aquello que es en sí y se concibe por sí: esto es, aquello cuyo concepto no necesita del concepto de otra cosa para formarse (Spinoza, 2014).

¿Acaso un panpsiquismo radical no nos conduciría a un panteísmo? La postulación de la interioridad de la consciencia como propiedad esencial del ser daría como secuencia la definición del mismo en términos de una

pura inmanencia, no habiendo nada por fuera de esa propia auto subsistencia del cosmos. Acaso Dios sea en esta perspectiva el tono universal e interior a sí que se expresa en sus múltiples modalidades, como tantas otras formas o modos de sí mismo... Tantos otros espíritus con sus propias potencias y estilos de manifestación en una red de comunicabilidad universal. Imágenes de imágenes de la misma fuente abismal.

Dicha conclusión está profundamente enlazada con el espíritu de este trabajo, pues, por encima de todo, ha mantenido con fuerza la posibilidad de mostrar cómo la verdad reposa en sí misma, y, por ello mismo, cada uno de sus seres participa de su luz interior, honrándolo en un coro primordial. Finalmente, me gustaría cerrar este trabajo con una cita de Bertrand Russell, cuyo pensamiento expresa una provocación de singular belleza. ¿Qué pasaría si hubieras nacido sordo? En relación a ello dice lo siguiente:

(En ese caso) el valor de la música sería completamente inimaginable para ti, pero podrías inferir todas sus características matemáticas... Nuestro conocimiento científico de la naturaleza actualmente es así (Russell, 1997: 153).

Ante ello nos hace falta preguntarnos:

¿Podemos escuchar la música del cosmos?

Referencias:

Abrams, D. (1996). *The spell of the Sensuous. Perception and Language in a More Than Human World*. New York, USA: Vintage Books.

Bannon, B. (2011). *Flesh and Nature: Understanding Merleau-Ponty's Relational Ontology*. *Research in phenomenology*. Vol. 41: 327 – 357.

Bergier y Pawuels L. (1976). *El Retorno de los Brujos*. España: Plaza & Janés.

Bourget D y Mendelovici A. (2013). *Tracking Representationalism: Lycan, Dretske, and Tye*. En A. Bailey (ed.), "Philosophy of Mind: The Key Thinkers". Bloomsbury Academic.

Brüntrup, G. (2007). *Emergent Panpsychism*. En Brüntrup, Godehard y Jaskolla, Ludwig. (Ed.), *Panpsychism: Contemporary perspectives*. New York, USA: The New York Press.

Bitbol, M. (2018). *Beyond Panpsychism: The Radicality of Phenomenology*. En Menon Sangeetha, Nagaraj Nithin y Binoy. V. V. *Self, Culture and Consciousness*. Pp. 337 – 356.

Chalmers, D. (1995). *The Conscious Mind. In Search of a Theory of Conscious Experience*. California: University of California.

Chalmers, D. (2011). *Phenomenal Concepts and the Explanatory Gap*. Australia: Australian National University. URL = <http://consc.net/papers/pceg.html>.

Chalmers, D. (2009). *The combination problem for panpsychism* en *Panpsychism*. UK: Oxford University Press.

Chalmers, D. (2017). *Idealism and the Mind-Body Problem*. Web: <https://philpapers.org/rec/CHAIAT-11>

Chalmers, D. (2017). *The Combination Problem for Panpsychism*. En Brüntrup, Godehard y Jaskolla, Ludwig. (Ed.), *Panpsychism: Contemporary perspectives*. New York, USA: The New York Press.

Coleman, S. (2009). *Mind Under Matter*. En Skirbina, David (ed.) *Mind that abides. Panpsychism in the new millennium*. USA. John Benjamins Publishing Company.

Churchland, P. (1999). *Materia y consciencia*. Barcelona: Gedisa.

Graham, G. (2017). *Behaviorism*. USA: The Stanford Encyclopedia of philosophy. URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/behaviorism/>.

Goff, P. (2009). *Can the Panpsychist Get Around The Combination Problem?* En Skirbina, David (ed.), *Mind that abides. Panpsychism in the new millennium*. USA: John Benjamins Publishing Company.

Hendricks, P. (2015). *Eliminating Eliminative Materialism*. Vol. 6 (1). Canada: Red Cogitans.

Harman, G. (2009). *Zero - Person and the Psyche*. En Skirbina, David (ed.), *Mind that abides. Panpsychism in the new millennium*. USA: John Benjamins Publishing Company.

Huxley, A. (2018). *Las Puertas de la Percepción/Cielo e Infierno*. España: Penguin Random House.

Jackson, F. (1982). *Epiphenomenal Qualia*. *The Philosophical Quarterly*, Vol. 32 (127).

José Luis D. (2017). *La Consciencia Viviente*. México: Fondo de Cultura Económica.

Kirk, R. (2015). *Zombies*. USA: The Stanford Encyclopedia of Philosophy. URL = <https://plato.stanford.edu/archives/sum2015/entries/zombies/>.

Lycan, W. (2015). *Representational Theories of Consciousness*. USA: The Stanford Encyclopedia of Philosophy. URL = <https://plato.stanford.edu/archives/sum2015/entries/consciousness-representation>.

Miller, G. (2007). *Can Subjects Be Proper Parts of Subjects? The De-Combination Problem*. *Ratio*. 21 (2). P. 137 – 154.

Marshall, P. (2001). *Transforming the World Into Experience*. *Journal of Consciousness Studies*. 8 (1). P. 59 – 76.

Mathews, F. (2003). *For love of matter. A Contemporary Panpsychism*. USA: State University of New York Press.

Merleau-Ponty, M. (2010). *Lo visible y lo invisible*. Buenos Aires, Argentina: Nueva Visión.

Merleau-Ponty, M. (1971). *La prosa del mundo*. Madrid, España: Taurus.

Nagel, T. (2006). *Mind and Cosmos: Why the materialist new darwinian conception of nature is almost certainly false*. USA: Oxford University Press.

Rosenberg, G. (2017). *Land Ho? We are Close to a Synoptic Understanding of Consciousness*. En Brüntrup, Godehard y Jaskolla, Ludwig. (Ed.), *Panpsychism: Contemporary perspectives*. New York, USA: The New York Press.

Searle, J. (1985). *Mentes, Cerebros y Ciencia*. España: Cátedra.

Searle, J. (1992). *The Rediscovery of the Mind*. Massachusetts: MIT Press.

Searle, J. (1997). *The Mystery of Consciousness*. United States: New York Review of Books: 127.

Searle, J. (2002). *Why I Am Not a Property Dualist*. *Journal of Consciousness Studies* 9 (12):57-64.

Strawson, G. (2018). *The Consciousness Deniers*. United States: New York Daily. URL = <http://www.nybooks.com/daily/2018/03/13/the-consciousness-deniers/>.

Strawson, G. (2017). *Mind and Being*. En Brüntrup, Godehard y Jaskolla, Ludwig. (Ed.), *Panpsychism: Contemporary perspectives*. New York, USA: The New York Press.

Skirbina, D. (2005). *Panpsychism in the West*. London, England: MIT Press.

Skirbina, D. (2009). *Minds, Objects and Relations: Toward a Dual Aspect Ontology*. En Skirbina, David (ed.), *Mind that abides. Panpsychism in the new millennium*. USA: John Benjamins Publishing Company.

Sjostedt, P. (2015). *Noumenautics*. London, England: Psychedelic Press.

Shani, I. *The Metaphysical Nature of Consciousness*. Web: https://www.academia.edu/28791587/The_Metaphysical_Nature_of_Panpsychism.

Tye, M. (2002). *Representationalism and the Transparency of Experience*. *Nous*. Vol. 36 (1): 138.

Tye, M. (2006). *Another Look at Representationalism about Pain*. En *Pain: New Essays on its Nature and the Methodology of its Study*. United States: The MIT Press: 99-120.

Tye, M. (2002). *Consciousness, Color and Content*. UKA: MIT Press.

Velmans, M. (2006). *Reflexive Monism*. *Journal of Consciousness Studies*. Vol. 15 (2).

Bibliografía (trabajos no citados directamente):

Ball, D. (2009). *There are no Phenomenal Concepts*. *Mind*. Vol. 118 (472): 935 – 962.

Byrne, A. (2016). *Inverted Qualia*. USA: The Stanford Encyclopedia of Philosophy. URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/qualia-inverted/>>.

Block, N. (2003). *Mental Paint*. En Hahn, M y Ramberg, B (ed). "Reflections and Replies: Essays on the Philosophy of Tyler Burge". USA: MIT Press.

Chalmers, D. (2013). *Panpsychism and Panprotopsychism*. Web: <http://consc.net/papers/panpsychism.pdf>

Close, F. (2011). *Quantum Field Theory and The Hunt for an Orderly Universe*. USA, New York: Basic Books.

Crane, T. (2005). *What is the problem of perception? Synthesis Philosophical*. Vol. 2 (40).

Crane, T y French C. (2017). *The Problem of Perception*. USA: Stanford Encyclopedia of Philosophy. URL = <https://plato.stanford.edu/cgi-bin/encyclopedia/archinfo.cgi?entry=perception-problem>.

Dennett, D. (1991). *Consciousness Explained*. USA: Back Bay Books.

Fitzgerald, M. (2018). *Empathy: Autism and Psychopathy*. Web: <https://www.intechopen.com/online-first/empathy-autism-and-psychopathy>.

Gertler, B. (2001). *The Explanatory Gap is not an Illusion: A reply to Michael Tye*. *Mind*. Vol. 110 (439): 689 – 694.

Gallagher, S. (2006). *Merleau-Ponty*. En Leachand, S y Tartaglia J (ed). *Consciousness and the great philosophers*. New York, USA: Routledge.

Goff, P. (2017). *The Phenomenal Bonding Solution to the Combination Problem*. En Brüntrup, Godehard y Jaskolla, Ludwig. (Ed.), *Panpsychism: Contemporary perspectives*. New York, USA: The New York Press.

Harman, G. (2008). *Intentional Objects for Non-Humans*. Lectura presentada en la Universidad de Toulouse le Mirail, Francia.

Harris, Carhart, Leech Robert et al. (2015). *The Entropic Brain: a Theory of Conscious States Informed by Neuroimaging Research with Psychedelic Drugs*. *Frontiers in Human Neuroscience*. 8 (20).

Klausen, S. H. (2004). *What is Really Wrong with Representationalism? Res Cogitans*. Vol. 1 (14 – 47).

Mcintyre, R y Wooddruff Smith, D. (1989). *Husserl Theory of Intentionality*. United States: Center for Advanced Research in Phenomenology and University Press of America.

McDonald, P. (2001). *Husserl's Preemptive Responses to Existentialist Critiques*. *Indo Pacific Journal of Phenomenology*. 1 (1). Pp. 1 – 13.

Nagasawa, Y. y Wager, K. (2017). *Panpsychism and Priority Cosmopsychism*. En Brüntrup, Godehard y Jaskolla, Ludwig. (Ed.), *Panpsychism: Contemporary perspectives*. New York, USA: The New York Press.

Nagel, T. (1974). *What it is Like to be a Bat?* *The Philosophical Review*. Vol. 83 (4): 435 – 450.

Putnam, H. (1973). *Meaning and Reference*. *The Journal of Philosophy*. Vol. 70 (19).

Putnam, H. (1963). *Brain and Behavior*. En Ronald J. Butler (ed.), *Analytical Philosophy: Second Series*.

Robin, H. (2017). *Dualism*. USA: Stanford Encyclopedia of Philosophy. URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/dualism/>>.

Russell, B. (1997). *ABD of Relativity*. England, London: Routledge.

Robb, D. y Heil, J. (2019). *Mental Causation*. USA: Stanford Encyclopedia of Philosophy. Web: <https://plato.stanford.edu/cgi-bin/encyclopedia/archinfo.cgi?entry=mental-causation>.

Shapiro, L. (1999). Princess Elizabeth and Descartes: The Union of Soul and Body and the Practice of Philosophy. *British Journal for the History of Philosophy*. Vol. 7 (3). Pp. 503 – 520.

Spinoza, B (2014). *Ética Demostrada Según el Orden Geométrico*. Madrid, España: Gredos.

Strawson, G. (2009). *Realistic Monism: Why Physicalism Entails Panpsychism*.

Stoljar, D. (2016). *Physicalism*. USA: The Stanford Encyclopedia of Philosophy. URL = <https://plato.stanford.edu/archives/sum2023/entries/physicalism/>.

Thompson, B. (2008). *Representationalism and the Argument from Hallucination*. *Pacific Philosophical Quarterly*. Vol. 89(3):384 - 412

Von Stuckrad, K. (2002). *Reenchanting Nature: Modern Western Shamanism and Nineteenth-Century Thought*. *Journal of The Academy of Religion*. 70 (4). Pp. 771 – 779.