

# El estado de la cuestión

## La naturaleza de lo mental: nuevas perspectivas<sup>1</sup>

The nature of mind: new perspectives

Modesto Gómez-Alonso

### Resumen

La distinción de Chalmers entre el problema duro y los problemas fáciles de la consciencia, junto con una serie de argumentos contra el fisicalismo reductivista propuestos por Kripke, Jackson, Unger y el propio Chalmers, han ayudado a configurar el trasfondo de los debates contemporáneos sobre la naturaleza de lo mental y, en consecuencia, a que la cuestión se plantee en términos de dualismo o monismo de propiedades. Sin embargo, presiones metafísicas y de orden explicativo, así como el problema de la combinación para el panpsiquismo, amenazan con que el marco establecido por el fisicalismo no reductivista se desmorone. En este artículo, el desarrollo de la situación dialéctica actual me lleva a elucidar las condiciones mínimas que habría de cumplir una teoría de lo mental para ser candidato plausible a la verdad, y a perfilar qué teorías se encuentran *prima facie* más próximas a dicha candidatura.

### Abstract

Chalmers' distinction between the hard problem and the easy problems of consciousness, as well as a battery of arguments against Reductive Physicalism due to major philosophers such as Kripke, Jackson, Unger and Chalmers himself, have been instrumental to frame the current discussion on the metaphysical status of mental states in terms of a monism or a dualism of properties. However, increasing concerns regarding the metaphysical grounds of Non-Reductive Physicalism and linguistic approaches to ontology, together with the combination problem for Panpsychism, are threatening to undermine the prevailing view. In this article, an overview of the current dialectical situation leads me to consider the minimal conditions that a plausible theory of mind would be obliged to meet, and to shortlist prospective candidates to the truth.

---

<sup>1</sup> Este trabajo se ha llevado a cabo en el contexto del Proyecto de Investigación FFI2014-57409 (*Puntos de vista, disposiciones y tiempo. Perspectivas en un mundo de disposiciones*), financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad del Gobierno de España.

**Palabras clave:** fisicalismo no reductivista, necesidades fuertes, ontología bicategorial, panpsiquismo, propiedades mentales.

**Key words:** Bicategorical Ontology, Mental Properties, Non-Reductive Physicalism, Panpsychism, Strong Necessities.

### 1. El marco

En el Prefacio a *New Waves in Philosophy of Mind*, Mark Sprevak y Jesper Kallestrup señalan:

«El número de teorías de la mente a las que de forma mayoritaria se considera refutadas es verdaderamente escaso –el ocasionalismo de Malebranche y el conductismo analítico de Ryle son candidatos plausibles–, y la mayor parte de los debates actuales sobre dichas teorías exhiben los mismos vigor y rigor que los debates generados en el momento de su introducción»<sup>1</sup>.

Es verdad que, desde un punto de vista puramente taxonómico, el número de posiciones sobre los problemas ontológicos de qué es lo mental y de cómo se relaciona con el mundo físico es limitado, y que, a día de hoy, la matriz teórica desarrollada por C.D. Broad<sup>2</sup> es –al menos a nivel intuitivo– perfectamente válida. Sin embargo, y aunque los contendientes sigan (con pocas excepciones) siendo los mismos, las últimas cuatro décadas de investigación filosófica han estado marcadas por cambios, muchas veces radicales, no solo en lo que se refiere a la *perspectiva* y a la *metodología* empleadas, sino incluso a la jerarquización, en términos de *viabilidad* y de *plausibilidad*, de los distintos candidatos. Que una teoría no haya sido (o, incluso, que no pueda ser) definitivamente refutada, no significa que sea relevante. Lo que los ejemplos de arriba (que equivalen, en términos contemporáneos, al epifenomenismo<sup>3</sup> y a una variedad de lo que Chalmers

---

<sup>1</sup> SPREVAK, Mark; KALLESTRUP, Jesper (eds.): *New Waves in Philosophy of Mind*. Palgrave Macmillan, Basingstoke, 2014, p. viii. [Mientras no se especifique lo contrario, todas las traducciones son del autor].

<sup>2</sup> Cf. BROAD, Charlie Dunbar: *The Mind and Its Place in Nature*. Kegan Paul, Londres, 1925, pp. 609-11.

<sup>3</sup> Con el inciso de que, mientras en el ocasionalismo tradicional los estados mentales carecen tanto de causas como de efectos físicos, el epifenomenismo señala que poseen causas, pero no efectos físicos. En cualquier caso, podría legítimamente considerarse la última posición como una versión de ocasionalismo en la medida en que, negando cualquier *relevancia causal a las propiedades mentales*, las aísla en un «limbo ontológico», y, privándolas de funcionalidad, las transforma en un misterio o capricho de la evolución. Aquí,

denomina «materialismo de tipo A»<sup>4</sup>) indican es, precisamente, que la filosofía de la mente (y, en general, la filosofía) no están abocadas al estancamiento.

Son dos, en mi opinión, los aspectos que fundamentalmente constituyen el *trasfondo* de los debates contemporáneos sobre la naturaleza de lo mental: (i) la distinción de Chalmers entre el problema *duro* y los problemas *fáciles* de la consciencia<sup>5</sup>, y (ii) una serie de argumentos contra el fisicalismo reductivista –el argumento modal de Kripke<sup>6</sup>, el argumento del conocimiento de Jackson<sup>7</sup>, el argumento de concebibilidad de Chalmers<sup>8</sup>, el argumento a partir del problema de los múltiples sujetos de experiencia propuesto por Unger<sup>9</sup>– sobre los que han girado la mayor parte de las discusiones acerca de la metafísica de lo mental, y que han re-definido tanto los puntos cruciales de debate como los instrumentos conceptuales necesarios para abordarlos.

De acuerdo con Chalmers, la distinción entre el problema duro y los problemas fáciles de la consciencia captura tanto una diferencia *ontológica* –entre los *estados fenoménicos de consciencia* a los que se refiere el primero y los *estados cognitivos* (capacidad conceptual y discursiva, creencia, intencionalidad, memoria, reportabilidad, accesibilidad de un sistema a sus estados internos...) a los que los segundos apuntan–, como una distinción en el *modelo explicativo* adecuado para dar cuenta de ambas clases de estados –a diferencia de los estados fenoménicos, los estados cognitivos serían explicables físicamente, en términos de función y estructura–. No es de extrañar, por ello, que lo mental se defina en términos de *experiencia subjeti-*

---

la disfuncionalidad es el precio que se paga por evitar el cargo de *sobredeterminación causal*. Sobre el problema planteado por el *cierre causal* del mundo físico y la sobredeterminación de lo mental, cf. PAPINEAU, David: *Philosophical Naturalism*. Blackwell, Oxford, 1993, pp. 12-22.

<sup>4</sup> CHALMERS, David: *The Character of Consciousness*. Oxford University Press, Oxford, 2010, pp. 111-114.

<sup>5</sup> Cf. CHALMERS, David: «Facing up to the Problem of Consciousness», en *Journal of Consciousness Studies* 2 (1995), pp. 200-19.

<sup>6</sup> Cf. KRIPKE, Saul: *Naming and Necessity*. Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts), 1980, pp. 148-51.

<sup>7</sup> Cf. JACKSON, Frank: «Epiphenomenal Qualia», en *Philosophical Quarterly* 32 (1982), pp. 127-36.

<sup>8</sup> Cf. CHALMERS, David: *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*. Oxford University Press, Oxford / New York, 1996, pp. 94-100; CHALMERS, David: *The Character of Consciousness*, op. cit., pp. 141-92.

<sup>9</sup> Cf. UNGER, Peter: *All the Power in the World*. Oxford University Press, Nueva York, 2006, pp. 366-469.

va, es decir, en los mismos términos *cualitativos* de «cómo es ser» o de «qué se siente ser» empleados por Thomas Nagel en «What's It Like to Be a Bat»<sup>10</sup>. Tampoco lo es que, en la medida en que (en general) se considera que un sistema cognitivo es capaz de integrar el flujo informativo y de instanciar estados cognitivos de segundo orden en ausencia de un sujeto para-físico, se disocie el problema (duro) del estatus ontológico de la *consciencia fenoménica* de los problemas (fáciles) de la unidad del sistema y de la *consciencia reflexiva*<sup>11</sup>, y, en consecuencia, se plantee la cuestión en términos de *dualismo o monismo de propiedades*, y no de dualismo o monismo de sustancias<sup>12</sup>. La cuestión es si las propiedades fenoménicas son deducibles de propiedades (disposicionales y/o categóricas<sup>13</sup>) físicas. Sea cual fuere la respuesta, ambos tipos de propiedades se predicen de sistemas físicos<sup>14</sup>.

En lo que se refiere a los argumentos contra el materialismo reduccionista que han re-definido los métodos y el contenido del deba-

---

<sup>10</sup> Cf. NAGEL, Thomas: «What's It Like to Be a Bat», en *Philosophical Review* 83 (1975), pp. 435-50.

<sup>11</sup> Para una distinción entre *consciencia reflexiva* y *consciencia fenoménica* (y para un intento –a mi entender, fallido– de explicar de forma eliminativa la segunda en términos de la primera), cf. ROSENTHAL, David: «Two Concepts of Consciousness», en *Philosophical Studies* 49-3 (1986), pp. 329-59.

<sup>12</sup> Dos excepciones importantes son las de Unger, quien defiende un dualismo sustancialista de inspiración cartesiana, y E.J. Lowe, quien propone una versión no-cartesiana de dualismo basada en la diferencia de condiciones de persistencia de cuerpos humanos y personas, y en consideraciones mereológicas de las que parece deducirse que las personas son sustancias simples (cf. LOWE, Edward Jonathan: *An Introduction to the Philosophy of Mind*. Cambridge University Press, Cambridge, 2000, pp. 15-21). Sobre la reaparición del dualismo de sustancias y las razones que la motivan hablaremos, sin embargo, más adelante.

<sup>13</sup> Para la polémica sobre la relación entre propiedades categóricas y disposicionales, cf. CRANE, Tim (ed.): *Dispositions: A Debate*. Routledge, Londres / Nueva York, 1996.

<sup>14</sup> Lo que explica que el dualismo de propiedades se encuentre frecuentemente asociado a un *monismo del doble aspecto*. De las tesis de que (i) las propiedades fenoménicas son irreducibles a propiedades de estructura y función (anti-materialismo), y de que (ii) se trata de propiedades de sistemas físicos (monismo de sustancia), se sigue o bien que las propiedades fenoménicas, aunque distintas de las propiedades físicas, son tan primitivas como ellas (panpsiquismo), o bien que se trata de dos aspectos inherentes a la misma clase de propiedades fundamentales neutrales (panprotopsiquismo), o, finalmente, que son propiedades emergentes con una base física. Las dos primeras posibilidades, que sospechan de la inteligibilidad del concepto de *emergencia*, son versiones de *monismo russelliano*, o, si se prefiere, de monismo spinozista.

te, cabe señalar que se trata de *argumentos con base epistémica* que, bien a partir de una *falla cognitiva* fácilmente concebible (el caso de Mary desarrollado por Frank Jackson<sup>15</sup>) o de la concebibilidad de un *duplicado* que, físicamente idéntico a un sujeto en el mundo actual, careciese de consciencia fenoménica (el argumento del *mundo zombi* de Chalmers, y, en cierta medida, el argumento modal de Kripke), infieren una *falla ontológica* que, mostrando la irreductibilidad de las propiedades fenoménicas a propiedades meramente físicas, parece establecer la falsedad del materialismo.

La estructura de dichos argumentos es similar a la del argumento cartesiano a favor de la distinción real de cuerpo y mente<sup>16</sup>. Sin embargo, y aparte de la distancia entre un dualismo de sustancias y un dualismo de propiedades, existen dos diferencias significativas, una, en el *marco* de la argumentación, la segunda, en lo que se refiere a los *requisitos* que ésta exige.

Téngase en cuenta, por un lado, que el dualismo cartesiano es (plausiblemente) el resultado de un modelo de concepción de la naturaleza –el *mecanicismo*–, y de la profunda *revisión* en la concepción de lo mental que dicho modelo exige. Lo que Descartes hace es presentar una versión *restringida* de lo mental, de cuyo dominio se excluyen todas aquellas funciones que el alma tripartita aristotélica desempeñaba y que son explicables en términos puramente mecánicos<sup>17</sup>. Es la misma presión ejercida por la visión mecanicista de la naturaleza la que explica la concepción materialista de lo mental, concepción que, en cierto sentido, no hace otra cosa que aspirar a la conquista del espacio explicativo que el dualismo cartesiano ocupaba. Ahora, por el contrario, se invierte el orden de prioridades: es el carácter inmediato e irreductible de la consciencia fenoménica el que

---

<sup>15</sup> Y que, por otra parte, cuenta entre sus ilustres predecesores el caso del ángel externamente vinculado a un cuerpo (y, por ello, carente de sensaciones fenoménicas) mencionado por Descartes en la carta a Regius de enero de 1642 (cf. AT III, 493 / CSMK III, 206), y la discusión de Broad respecto al arcángel matemático que no puede deducir cómo huele el amoníaco a partir de hechos puramente físicos (cf. BROAD, Charlie Dunbar: *The Mind and Its Place in Nature*, op. cit., pp. 70-1).

<sup>16</sup> Tal como, en su utilización del argumento cartesiano, ha demostrado recientemente Philip Goff. Cf. GOFF, Philip: «The Cartesian Argument against Physicalism», en SPREKAK, Mark; KALLESTRUP, Jesper (eds.): *New Waves in Philosophy of Mind*, op. cit., pp. 3-20.

<sup>17</sup> Para un estudio pormenorizado de la revisión cartesiana del concepto de lo mental, cf. BAKER, Gordon; MORRIS, Katherine: *Descartes's Dualism*. Routledge, Londres / Nueva York, 1996, pp. 59-138.

exige una profunda *revisión* de nuestra concepción de la naturaleza, de forma que un fisicalismo estrecho sea sustituido por un *fisicalismo amplio*, en el que el mueblaje ontológico fundamental incluya algo más que estructura y función, y en el que, por consiguiente, haya espacio, no para estados sustitutorios en la vecindad de lo mental, sino para lo *genuinamente* mental. No es, por consiguiente, una ontología la que desempeña el papel de unidad de medida de lo mental. Por el contrario, la viabilidad de cualquier ontología dependerá de su respeto a lo mental. No es de extrañar, por ello, que aquello a lo que Galen Strawson denomina «materialismo real»<sup>18</sup> tienda a desplazar al materialismo tradicional.

Por otra parte, la propia naturaleza de los argumentos empleados, que deducen lo *metafísicamente posible* de lo *epistémicamente concebible*, y que, por tanto, presuponen que la concebibilidad (o, como veremos, que cierta versión purificada de concebibilidad) es una guía ontológica genuina, exige una atención especial a la naturaleza de los *enunciados modales*, y, en consecuencia, a la naturaleza de los duplicados. La existencia de necesidades *a posteriori*, la subsiguiente posibilidad de lo que se han denominado «necesidades fuertes»<sup>19</sup>, las expectativas de la semántica bidimensional<sup>20</sup>, o las consecuencias que se desprenderían de la adopción de la teoría de las *cualidades poderosas* (*Powerful Qualities*) desarrollada por Martin y Heil<sup>21</sup>, son solo algunos de los aspectos que ha de tratar *necesariamente* cualquier discusión mínimamente seria sobre el estatus de las propiedades mentales. En este sentido, el problema ha sido redefinido teniendo en cuenta, además de las importantísimas contribuciones a la lógica modal y a la semántica de Kripke y sus continuadores, los debates sobre el estatus ontológico de las propiedades que las concepciones *tropistas* de D.C. Williams y Keith Campbell<sup>22</sup> y las propuestas de metafísicas bicategoriales (C.B. Martin, John Heil<sup>23</sup>)

---

<sup>18</sup> Cf. STRAWSON, Galen: *Real Materialism and Other Essays*. Oxford University Press, Oxford, 2008, pp. 47-51.

<sup>19</sup> Por ejemplo, cf. KALLESTRUP, Jesper: «Physicalism, Conceivability, and Strong Necessities», en *Synthese* 151 (2006), pp. 273-95.

<sup>20</sup> Cf. GARCÍA-CARPINTERO, Manuel; MACIÁ, Josep (eds.): *Two-Dimensional Semantics: Foundations and Applications*. Oxford University Press, Oxford, 2006.

<sup>21</sup> Cf. MARTIN, Charles Burton: *The Mind in Nature*. Oxford University Press, Oxford, 2008, pp. 54-79; y HEIL, John: «Mental Properties», en *American Philosophical Quarterly* 40 (2003), pp. 175-96.

<sup>22</sup> Cf. CAMPBELL, Keith: *Abstract Particulars*. Basil Blackwell, Oxford, 1990.

<sup>23</sup> Cf. HEIL, John: *The Universe As We Find It*. Oxford University Press, Nueva York, 2012.

han reactivado. Tales contribuciones, junto con los desarrollos en metafísica de disposiciones, configuran el marco sin el que, a día de hoy, ni tan siquiera pueden plantearse los temas relevantes, no solo para aproximarnos a la solución del problema, sino tampoco para su clarificación.

En los puntos que siguen desarrollaré dichos temas de forma dialéctica. Los objetivos son el de elucidar *qué condiciones* habría de cumplir una teoría de lo mental para ser candidato plausible a la verdad, y el de perfilar, mediante el orden de razones, qué teorías se encuentran *prima facie* más próximas a dicha candidatura.

## 2. Concebibilidad y necesidades fuertes

Cuando en 1974 Robert Kirk introdujo a los zombis en la filosofía de la mente contemporánea<sup>24</sup>, lo hizo dentro de un marco específico: el de los debates generados por el *funcionalismo*. Una versión especialmente fuerte de dicha doctrina *identificaba* los estados mentales con el papel que estos desempeñaban dentro de un patrón de relaciones causales, de forma que dos estados particulares perteneciesen al mismo tipo mental en virtud de ser funcionalmente idénticos. Tal como muestran el argumento de los *qualia* ausentes<sup>25</sup> y el argumento del espectro invertido<sup>26</sup>, el problema radica en que, si llevásemos este punto de vista hasta sus últimas consecuencias, un sistema (la población combinada de China, un computador, un autómeta...) podría ser funcionalmente equivalente a una mente humana (y, por tanto, poseer –de acuerdo con la teoría– estados mentales), bien en ausencia de estados mentales con un carácter cualitativo *intrínseco* o poseyendo experiencias con un *contenido fenoménico* distinto. En este sentido, el funcionalismo parecería incapaz de capturar el contenido fenoménico constitutivo de lo mental: la posibilidad (actual) de zombis desprovistos de experiencia subjetiva pero funcionalmente idénticos a nosotros no hace otra cosa que ilustrar intuitivamente esta deficiencia.

---

<sup>24</sup> Cf. KIRK, Robert; SQUIRES, Roger: «Zombies v. Materialists», en *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes*, 48 (1974), pp. 135-63.

<sup>25</sup> Cf. BLOCK, Ned: «Troubles with Functionalism», en ROSENTHAL, David (ed.): *The Nature of Mind*. Oxford University Press, Nueva York / Oxford, 1991, pp. 211-28.

<sup>26</sup> Cf. BLOCK, Ned; FODOR, Jerry: «What Psychological States are Not», en *Philosophical Review* 81 (1972), pp. 159-81.

Si los zombis de hace unas décadas eran entidades simbólicas (que representaban cualquier sistema funcionalmente análogo a una mente pero sin qualia), con una función dialéctica limitada y desprovistos de perfil modal, la hipótesis del *mundo zombi* propuesta por Chalmers es, además de literal, filosóficamente más significativa (su objetivo es la refutación de *cualquier variedad de materialismo reductivista*) y lógicamente más rica (toma en consideración el perfil modal *grueso* que todas las ontologías de lo mental poseen). Consideraremos la versión más sofisticada que Chalmers presenta de su argumento<sup>27</sup>.

Teniendo en cuenta que *P* representa la conjunción de todas las verdades microfísicas acerca de nuestro universo y que *Q* simboliza un estado fenoménico elegido arbitrariamente, en su versión más simple el argumento se desarrolla como sigue:

1. Es concebible que *P* &  $\neg Q$ .
2. Si *P* &  $\neg Q$  es concebible, entonces *P* &  $\neg Q$  es metafísicamente posible.
3. Si *P* &  $\neg Q$  es metafísicamente posible, entonces el materialismo es falso.
4. El materialismo es falso.

Nótese que, en la medida en que el materialismo postula una relación de necesidad estricta entre *P* y *Q*, de forma que la totalidad de los hechos físicos fije, por sí sola, los hechos fenoménicos, el argumento es *formalmente válido*: bastaría con que fuese metafísicamente posible un universo que duplicase la totalidad de las verdades microfísicas del mundo actual sin que existiese consciencia fenoménica para que el materialismo fuese falso<sup>28</sup>. Un materialista podría replicar, sin embargo, negando la *verdad*, bien de la primera, bien de

---

<sup>27</sup> CHALMERS, David: *The Character of Consciousness*, op. cit., pp. 141-205. Téngase en cuenta, sin embargo, que nuestra consideración será parcial: abstraeremos, por ejemplo, de versiones más restringidas del argumento, versiones que, en vez de partir de la concebibilidad de un mundo zombi, alcanzan los mismos resultados, bien a partir de zombis parciales o de sujetos cuya experiencia se encuentra cualitativamente invertida (*inverts*). Lo importante es que se trata de escenarios donde, porque la invariabilidad física está acompañada de variabilidad (o ausencia) fenoménica, no existe relación de necesidad (deductiva, constitutiva o determinativa) entre ambos niveles.

<sup>28</sup> Lo que no es otra cosa que explotar los compromisos modales del materialismo, y volverlos contra la caracterización que éste proporciona del mundo actual. Parafraseando a Kripke, podría decirse que, mientras para el materialista, creando

la segunda premisa. Chalmers denomina «materialismo de tipo A»<sup>29</sup> a aquellas versiones de la doctrina que señalan que  $P \ \& \ \neg Q$  (que un universo idéntico al nuestro poblado de zombis) es *inconcebible*, y «materialismo de tipo B»<sup>30</sup> a aquellas otras que, aun aceptando la concebibilidad de un mundo zombi, niegan que de ella se deduzca (o pueda deducirse) *a priori* la posibilidad metafísica de dicho escenario. De acuerdo con este último tipo de materialismo, la concebibilidad no es una guía ontológica adecuada.

Pero, ¿cuáles podrían ser las razones de un materialista de tipo A para negar que un escenario en el que nuestro universo físico se encontrase desprovisto de propiedades fenoménicas sea tan siquiera concebible? Ha de tratarse de razones especialmente sólidas, pues dicha negación parece *prima facie* contraintuitiva. En este punto, el materialista podría apelar a la distinción entre lo *imaginable* y lo *concebible*, señalando que, aunque podamos representar dicha situación, ello no implica que se trate de una hipótesis *coherente*, y, en consecuencia, que poseamos la *comprensión adecuada* de la misma que su concebibilidad real exige. La idea es que un escenario es *pseudoconcebible* cuando, debido a las limitaciones cognitivas del agente, a éste le pasan desapercibidas conexiones conceptuales sutiles constitutivas de las nociones mismas que invoca, conexiones que una *reflexión sostenida* podría traer a la luz, mostrando así que lo que parecemos capaces de pensar es, en la medida en que contiene una *contradicción lógica oculta*, realmente impensable. La existencia de verdades matemáticas complejas cuya negación, aunque en último término impensable, es *prima facie* concebible por el sujeto, parecería, en este sentido, extrapolable al dominio de las relaciones entre lo físico y lo mental. Nada impediría, por tanto, que desde el punto de vista de un investigador ideal existiese una relación de *necesidad a priori* entre las propiedades físicas y las mentales, y, en consecuencia, que lo que consideramos concebible no fuese otra cosa que un ejemplo de *ilusión de concebibilidad* que una reflexión más atenta disolvería.

El problema del argumento anterior es que, por mucho que abstraigésemos de las limitaciones cognitivas del sujeto, nunca alcanzaríamos un punto de vista ideal desde el que el mundo zombi fuese real-

---

los hechos físicos, Dios también creó los hechos mentales, para el no-materialista, Dios tuvo que trabajar de nuevo para crear los segundos.

<sup>29</sup> Cf. CHALMERS, David: *The Character of Consciousness*, op. cit., pp. 111-14.

<sup>30</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 115-18.

mente inconcebible, o, con otras palabras, que la situación que consideramos es tanto *prima facie* como *idealmente* concebible<sup>31</sup>, y, en este sentido, análoga, más que a operaciones matemáticas complejas en las que ambos niveles de concebibilidad pueden estar disociados, a verdades matemáticas simples que excluyen dicha disociación. La clave radica en el hecho de que la concebibilidad del mundo zombi es parasitaria respecto a nuestra capacidad de concebir lo mental con independencia de lo físico (y viceversa), capacidad que no es otra cosa que el reverso de una *imposibilidad conceptual*: la de una vinculación *a priori* (deductiva) de ambas nociones. Tiene sentido distinguir la comprensión *adecuada* de la comprensión *inadecuada* de la naturaleza del triángulo, señalar la posibilidad de una concepción oscura y confusa del mismo, o apelar a la inteligibilidad de una (posible) contradicción oculta en dicha concepción, en la medida en que la noción de triángulo es una estructura conceptual objetiva constituida por un haz complejo de *propiedades del mismo orden* lógicamente vinculadas. Sin embargo, y porque de propiedades físicas solo se deducen *a priori* más propiedades físicas, no existe algo así como una *consideración parcial* de lo físico (entendido simplemente en términos de estructura y función) tal que en la misma abstrajésemos de lo mental<sup>32</sup>. Lo que significa que, al tratarse de propiedades de distinto orden, ni tiene sentido hablar de una comprensión incompleta (en ausencia de lo mental) de lo físico (o viceversa) ni postular una contradicción lógica allí donde, porque solo son posibles o conjunciones contingentes o necesidades *a posteriori* o identidades a nivel de ontología fundamental, no hay espacio alguno ni para la contradicción ni para la tautología. Como último recurso, el materialista siempre podría contrastar la concebibilidad ideal y la posibilidad real. Pero, con ello, además de (posiblemente) generar un escepticismo radical que aísla (y contrapone) pensamiento/lenguaje y mundo, renuncia al contraste entre pseudoconcebibilidad y concebibilidad real, transformándose *de facto* en un materialista de tipo B.

Como se dijo arriba, el blanco de esta segunda variedad de materialismo sería la identidad entre lo lógicamente (e idealmente) concebible y lo metafísicamente posible. La idea de fondo es la de una di-

---

<sup>31</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 143-45.

<sup>32</sup> De forma estricta, lo que deberíamos decir es que *en el ámbito del pensamiento* los conceptos de lo mental y de lo físico son independientes y completos. Esto no excluye una identidad metafísica de base. Igual que no implica que el pensamiento, en sí mismo, no constituya una consideración parcial, y, por ello, una tergiversación irremediable del fondo ontológico de la realidad.

sociación entre pensamiento y mundo, y entre lenguaje y ontología, disociación que a su vez se basa en la existencia de necesidades *a posteriori* y en la plausibilidad de caracterizar la relación entre propiedades físicas y propiedades mentales en dichos términos: como *identidades brutas*.

Lo que se encuentra en cuestión es la naturaleza misma de los duplicados (y, por supuesto, el valor de los argumentos que recurren a ellos). El argumento de Chalmers presupone que, porque un universo zombi es concebible, es (de forma inmediata) metafísicamente posible. Sin embargo, es concebible que el agua no sea igual a H<sub>2</sub>O, pero no metafísicamente posible. Lo primero, porque la composición molecular del agua no es *accesible a priori*, o, lo que es igual, porque al ser *opaco*, el concepto de agua no revela nada acerca de la naturaleza de su referente. Lo segundo, porque, fijando la naturaleza del referente, el descubrimiento de la microestructura del agua determina de tal forma su identidad que un universo gemelo que contuviese una sustancia cuyas propiedades aparienciales fuesen idénticas a las del agua pero cuya composición molecular fuese XXX no contaría como un universo *con agua*. En este sentido, nos encontraríamos con una necesidad que no es detectable *a priori*, y cuya existencia anula cualquier conclusión modal que hubiésemos podido sacar a partir de una reflexión *a priori* sobre el concepto de agua. En otras palabras: la opacidad misma del concepto en cuestión, su incapacidad de fijar el referente, implica que carece de repercusiones modales. Bastaría, por tanto, con que las propiedades fenoménicas fuesen idénticas a propiedades físicas, o, mejor dicho, con que *en el mundo actual* no fuese el caso que pudiese ser verdad que *P* sin que fuese verdad que *Q* (de forma que *Q* formase parte de las condiciones de identidad de *P*), para que el mundo zombi de Chalmers no contase como un duplicado de nuestro mundo, y, por consiguiente, para que su argumento careciese de fuerza modal. Al igual que la microestructura del «agua» de la Tierra Gemela no haría verdadero que el agua no es H<sub>2</sub>O, el universo zombi no haría verdadero que las verdades físicas de nuestro universo no determinen las verdades fenoménicas del mismo. El materialismo permanece, en consecuencia, intacto.

Chalmers se enfrenta al argumento anterior parafraseándolo en términos de *posibilidad primaria* y *posibilidad secundaria*<sup>33</sup>, conceptos que a su vez dependen de la distinción, característica de la se-

---

<sup>33</sup> Cf. CHALMERS, David: *The Character of Consciousness*, op. cit., pp. 148-49.

mántica bidimensional, entre *intensiones primarias y secundarias*<sup>34</sup>. De forma sucinta: la intensión primaria de un concepto captura el *papel* que una propiedad u objeto desempeñan (sus propiedades aparienciales), con independencia de cuál sea su naturaleza última, mientras que su intensión secundaria apunta al referente, cuyas condiciones de identidad podrían, al menos en lo que respecta a conceptos aplicables a entidades físicas, descubrirse *a posteriori*. En este sentido, los conceptos de agua empleados en la Tierra y en la Tierra Gemela poseerían la misma intensión primaria pero diferente intensión secundaria. Así, que sea concebible que el agua no sea H<sub>2</sub>O podría parafrasearse diciendo que un universo alternativo en el que el *pseudoagua* (una sustancia que cumple la función del agua terrestre sin poseer su microestructura) existiese es *primariamente posible*, o, lo que es igual, que hay un mundo posible que *verifica* la proposición «El agua no es H<sub>2</sub>O» sin *satisfacerla*.

Esta glosa permite, por una parte, tender un puente entre concebibilidad y posibilidad metafísica, por otra, señalar que es posible un mundo cuyos elementos físicos constituyentes sean *funcionalmente idénticos* a los elementos físicos del mundo actual, sin que, pese a ello, exista propiedad fenoménica alguna. Obviamente, dicho mundo podría no ser un duplicado del nuestro. Queda por tender un puente, por tanto, entre la posibilidad primaria y la posibilidad secundaria de dicho mundo, es decir, entre la posibilidad metafísica de un mundo funcionalmente idéntico al nuestro donde no existan propiedades mentales y la posibilidad metafísica de un mundo *esencialmente idéntico* al nuestro sin dichas propiedades. En cualquier caso, lo que el materialista de tipo B podría legítimamente poner en cuestión no es el paso de lo concebible a lo metafísicamente posible, sino de la posibilidad (metafísica) primaria a la posibilidad secundaria del universo zombi. El problema es que, definiendo lo físico en términos de función y estructura, el materialista no puede defender al mismo tiempo que un mundo zombi es primariamente posible, y, por tanto, concebible, y que los estados mentales son estados físicos estrechos. Su posición colapsa bien en un materialismo de tipo A o en algo que trasciende cualquier versión tradicional de materialismo.

Lo realmente admirable del *modus operandi* de Chalmers es que, en lugar de tratar de tender un puente entre ambos tipos de posibilidades (algo cuyas expectativas de éxito son escasas), saca provecho de la distinción entre el *perfil estructural (y funcional)* de un sistema

---

<sup>34</sup> Cf. *Ibid.*, p. 150.

(en este caso, el universo físico) y su *perfil intrínseco*, para señalar que, aunque fuese metafísicamente imposible un duplicado que, poseyendo los mismos perfiles *intrínseco* y *estructural* de nuestro mundo físico, careciese de propiedades fenoménicas, eso no resta validez a su argumento anti-materialista, cuyo objeto es demostrar que, por sí sola, la totalidad de las propiedades estructurales y funcionales de nuestro universo es incapaz de determinar propiedades fenoménicas. Bastaría, por tanto, la posibilidad primaria del mundo zombi para refutar el fisicalismo reduccionista. Lo importante es que el perfil intrínseco del universo físico, que equivaldría a su esencia o a su núcleo interno, difiere (por mucho que en último término se encuentre necesariamente vinculado a ellos) de los aspectos funcionales que lo manifiestan, y, en consecuencia, se trata de una dimensión de lo físico que no es capturable ni perceptiva ni científicamente (añadiendo capas y capas de microestructura). En la medida en que nuestra *experiencia* proporciona acceso a dicha dimensión y en que parece imposible eliminar, reducir o, incluso, explicar recurriendo al concepto de emergencia la consciencia fenoménica, no parece arbitrario postular, o bien que las propiedades fenoménicas son *constitutivas de lo físico*, o que son *propiedades protofenoménicas* las que constituyen el núcleo interno de lo físico. Chalmers alcanza, finalmente, un monismo russelliano. Aunque tal vez su conclusión presente más afinidades con el *monismo del doble aspecto* de Schopenhauer<sup>35</sup>. Con ello, redefine y amplía el concepto de materialismo, suscribiendo una posición que no cae bajo ninguno de los rótulos usuales dentro de la metafísica de lo mental. Lo significativo es, sin embargo, que su propuesta no aísla concebibilidad y posibilidad, experiencia y ontología fundamental. Algo que, como veremos, no es un logro desdeñable.

Teniendo, por tanto, en cuenta que, a diferencia de lo que sucede en el caso de conceptos aplicados a entidades físicas, los conceptos mentales son *transparentes*, o, lo que es igual, que en el caso de las propiedades experienciales no existe distinción entre apariencia y naturaleza<sup>36</sup>, en su versión más compleja el argumento de Chalmers concluye que las propiedades mentales son *propiedades fundamentales* (o *primitivas*) a partir de tres premisas altamente plausibles: la

<sup>35</sup> Cf. GÓMEZ-ALONSO, Modesto: «Schopenhauer: la naturaleza del escepticismo y los límites del conocimiento», en *Cuadernos salmantinos de filosofía*, Supl. 1 42 (2015), 115-27.

<sup>36</sup> En otras palabras: la noción de *pseudoconsciencia* (de algo con el perfil funcional de la consciencia fenoménica, pero sin su perfil intrínseco) carece de sentido.

tesis (anti-eliminativista) de que las propiedades mentales son *reales*, la tesis (que, basada en la posibilidad primaria del mundo zombi, se opone al materialismo de tipo B) de que las propiedades mentales *no son idénticas a propiedades o estados físicos* (en un sentido estrecho de lo físico), y la tesis (que también se deduce de la posibilidad primaria del mundo zombi) de que la experiencia *no es un estado emergente* cuya base son estados físicos estrechos.

Lo que resta es caracterizar la *fundamentalidad* de lo mental, bien de acuerdo con un *monismo neutral* que señala que tanto los atributos físicos como los atributos fenoménicos de la realidad poseen una base común que, indefinible de acuerdo con ambas categorías, las incluye virtualmente, o con un *monismo del doble aspecto* que postula que lo físico y lo fenoménico son *modos primitivos (y mutuamente irreductibles) de ser* del mismo evento, las dimensiones externa e interna de todo evento u objeto. Ambos modelos son compatibles con un *dualismo categorial*. Ambos admiten una identidad sin subordinación. Ambos señalan que, porque solo ampliando nuestra concepción del universo físico tiene sentido postular que no es posible *P* sin *Q* (o viceversa), las limitaciones del materialismo proceden del punto de vista, parcial y restrictivo, que esta posición asume respecto a lo físico. Las propiedades mentales no son propiedades físicas. Lo que no significa ni que no puedan únicamente ser propiedades de objetos con propiedades físicas ni que no sean propiedades naturales. En último término, la fundamentalidad de las propiedades fenoménicas implica la imposibilidad metafísica de un universo zombi. Sin embargo, dicho resultado ni significa lo mismo (identidad de propiedades) ni se alcanza del mismo modo que en el caso del materialismo. La refutación del materialismo es, en consecuencia, tan parcial como parcial es la perspectiva que define a éste<sup>37</sup>.

---

<sup>37</sup> El materialista podría objetar diciendo que una *identidad bruta* anula cualquier conclusión modal que hayamos alcanzado a partir de la reflexión sobre nuestros conceptos, o, lo que es igual, que lo meramente concebible carece de ramificaciones modales. Sin embargo, existe una importante disanalogía entre el ejemplo de la Tierra Gemela y el escenario del universo zombi. En el primer caso, es una determinación física la que fija la identidad del objeto o clase natural. En el segundo, cualquier determinación física, fuere el que fuere el nivel al que se encuentre, pertenece al perfil funcional, y no al perfil esencial, del sistema, incapaz de rendir por sí misma aspectos fenoménicos. En consecuencia, la identidad bruta a la que nos referimos es científica o perceptivamente inaprehensible, incluyendo entre sus *relata* propiedades indefinibles en términos de función y estructura. Las conclusiones modales del escenario zombi no pueden (por definición) ser empíricamente anuladas: solo la fundamentalidad de lo mental *en sí mismo*, y, por consiguiente, la falsedad de un materialismo estrecho, podría rendir dicho resultado.

En este sentido, Chalmers captura algo similar a lo que Unger denomina «el misterio de lo físico»<sup>38</sup>, señalando que, limitándose a proporcionar una vinculación externa y relacional de los fenómenos, el cientifismo no satisface las condiciones de una inteligibilidad plenamente humana. Su proyecto metafísico, al que bien podría calificarse de «metafísica humanamente realista», tiene como objeto alcanzar aspectos de la realidad opacos a la percepción objetiva, aspectos que se manifiestan en la representación sin ser ellos mismos susceptibles de ser representados. Que dichos aspectos no sean mensurables no significa que no sean reales, es más, que no constituyan el paradigma mismo de realidad epistémicamente accesible.

### 3. Los problemas del panpsiquismo

Panpsiquismo y panprotopsiquismo no parecen liberarse de una cierta aura de irrealidad que se traduce en acusaciones de atentado contra el sentido común, implausibilidad, esoterismo hilozoísta o mera especulación metafísica. Frente a dichos cargos, sus defensores no han dejado de subrayar la enorme diferencia que existe entre la experiencia humana y el tipo de experiencia que definiría a un *sesmet* (o unidad de consciencia básica), el hecho de que, en consecuencia, dichas doctrinas ni conllevan una visión antropomórfica de la naturaleza ni proyectan los aspectos intelectuales o estructural y fenoménicamente complejos que constituyen la experiencia humana al universo inorgánico. O lo que ellos perciben como las indudables ventajas que dichas teorías poseen frente a sus rivales: fundamentalmente, el hecho de que son capaces de conciliar un naturalismo estricto ausente de las diversas variedades de dualismo y un respeto a la realidad de lo mental que, curiosamente, conductismo, funcionalismo, eliminativismo o, incluso, emergentismo, no muestran. Aunque sin olvidar la extrañeza que acompaña a cualquier versión de monismo russelliano, no entraré en estos aspectos colaterales del debate. Lo que me interesa es mostrar que el monismo russelliano no está exento de problemas fundamentales, y que sus tesis y presupuestos básicos han sido atacados desde dos frentes opuestos: el del *materalismo tradicional* y el del *dualismo de sustancias*. Curiosamente, las limitaciones del panpsiquismo (junto con sus aciertos) han permitido la reaparición como teorías plausibles de variedades robustas de dualismo.

---

<sup>38</sup> UNGER, Peter: *All the Power in the World*, op. cit., p. 5.

Desde una perspectiva materialista, el objeto del *representacionismo*<sup>39</sup> es la recusación de la concepción de la consciencia fenoménica a partir de la que argumentos como el de Chalmers se desarrollan. De acuerdo con los representacionistas, los defensores de los *qualia* cometen la clase de error a la que Place denominó «falacia fenomenológica»<sup>40</sup>. Este error consiste en proyectar a la experiencia las propiedades de aquello a lo que ésta *se refiere*, o, lo que es igual, en, confundiendo una propiedad del *objeto intencional* de la experiencia con una propiedad de la experiencia misma, señalar que la experiencia de un objeto rojo es en sí misma roja.

En este sentido, el representacionismo enfatiza el carácter *diáfano* de la experiencia, el hecho de que, bajo inspección, ésta parece desvanecerse en las cualidades del objeto que representa. De aquí se seguiría que nuestras experiencias carecerían de *carácter cualitativo* o *contenido fenoménico intrínsecos*, disolviéndose en su *contenido representacional* o *intencional*, contenido que, a su vez, sería consciente en la medida en que fuese o bien el objeto de una actitud proposicional de segundo orden o *funcionalmente accesible* al sistema. En cualquier caso, lo que nos interesa subrayar es que, disolviendo el contenido fenoménico de la consciencia, el representacionismo pretende resituar el problema del estatus de lo mental en el área de los *problemas fáciles* explicables en términos de función y estructura. No hay otra opción que el materialismo porque no hay hecho alguno que eluda dicho modelo explicativo. Ni tan siquiera la supuesta consciencia fenoménica.

Resulta obvio que el representacionismo es tanto una variedad de *eliminativismo* como una sub-clase de *funcionalismo*. Como tal, hereda los problemas de ambas posiciones, y es víctima tanto de la «falacia patética» consistente en atribuir estados mentales a sistemas de representación no humanos como, a la par del funcionalismo, de la falacia de concluir que dos sistemas representacionales idénticos (con el mismo contenido representativo) son experiencial o cualitativamente idénticos<sup>41</sup>. Baste decir, aparte de lo anterior, que

---

<sup>39</sup> Para una exposición y defensa comprehensiva de dicha posición, cf. Tye, Michael: *Ten Problems of Consciousness: A Representational Theory of the Phenomenal Mind*. MIT Press, Cambridge (Massachusetts), 1995.

<sup>40</sup> Cf. PLACE, Ullin Thomas: «Is Consciousness a Brain Process?», en *British Journal of Psychology* 47 (1956), pp. 44-50.

<sup>41</sup> Basta considerar los experimentos de TVSS (Sistema de Simulación Tacto-Visual), para mostrar cómo dos individuos pueden poseer *modalidades sensoriales de experiencia* distintas pese a que el contenido representativo de sus

concibiendo los qualia como modalidades de experiencia, el *adverbialismo* orilla la falacia fenomenológica sin eliminar el contenido fenoménico de la experiencia, privando así al representacionista de su crítica más poderosa<sup>42</sup>; que la diferencia entre creencias (que únicamente poseen contenido representacional) y experiencias perceptivas desalienta cualquier programa de asimilación de las segundas a las primeras, y que la *representación conceptual* propiamente humana parece constituir un problema tan *duro* como el de la propia consciencia fenoménica (algo que solo se puede obviar al precio de confundir estados físicos que portan información sin contenido conceptual alguno con habilidades conceptuales que incluyen los conceptos reflexivos de experiencia y pensamiento<sup>43</sup>) para que esta línea de reflexión resulte poco prometedora. Para ser plausible, la perspectiva materialista ha de desembarazarse de la onerosa carga del conductismo ontológico y de sus epígonos funcionalistas.

Eso, precisamente, es lo que proporcionan los defensores del «giro ontológico»<sup>44</sup>. Eso, y un ataque general al fisicalismo no reduccionista que aúna sistematicidad y profundidad metafísica.

Como la propia expresión «giro ontológico» sugiere, quienes lo suscriben proponen el abandono del «giro lingüístico» que ha definido a la filosofía analítica del siglo XX. Inspirándose en la desconfianza mostrada por los filósofos de la Modernidad temprana (especialmente Locke) respecto a la lingüístificación de la filosofía y a la subsiguiente reificación metafísica de nuestra gramática, autores como Smart, Armstrong, Campbell, Martin y Heil acusan a la filosofía lingüística de haber empleado el lenguaje como mecanismo de reproducción ontológica con el que crear añadidos a la realidad y una jerarquía de entidades o «niveles de ser» incapaz de resistir el mínimo escrutinio, y de haber reemplazado sistemáticamente una reflexión ontológica acerca de propiedades y hacedores de verdad (*truth-makers*) por una investigación puramente verbal sobre predicados y

---

respectivas experiencias sea idéntico. En este sentido, el contenido fenoménico de la experiencia resulta ineliminable. Cf. HEIL, John: *The Universe As We Find It.*, op. cit., p. 235.

<sup>42</sup> Otra alternativa con los mismos resultados (y con vínculos con el adverbialismo) es la propuesta por Ernest Sosa bajo la rúbrica de «experiencia proposicional». Cf. SOSA, Ernest: *Knowing Full Well*. Princeton University Press, Princeton / Oxford, 2011, pp. 108-27.

<sup>43</sup> Cf. LOWE, Edward Jonathan: «There Are No Easy Problems of Consciousness», en *AntiMatters* 2 (1), 2008, pp. 75-6.

<sup>44</sup> Cf. HEIL, John: *The Universe As We Find It*, op. cit., pp. 274-89.

condiciones de verdad. Caracteriza a estos filósofos una consciencia agudísima de que, porque la filosofía de la mente es una rama particular de la metafísica, ésta no puede desarrollarse adecuadamente sin una *metafísica general* previa, metafísica que los filósofos lingüísticos han o bien desatendido o encenagado mediante proyecciones gramaticales y prejuicios heredados. En mi opinión, es precisamente en el análisis de los dos temas arriba mencionados (la metafísica de propiedades<sup>45</sup> y el énfasis en los hacedores de verdad) donde se ubica la contribución más relevante de estos filósofos tanto a la metafísica general como a la ontología de lo mental.

Lo que la distinción entre las *condiciones de verdad* y los *hacedores de verdad* de una proposición pone de manifiesto es la *opacidad ontológica* del lenguaje, es decir, cómo la definición (y el conocimiento) de las primeras ni nos dice nada acerca de los segundos ni, en consecuencia, nos proporciona acceso alguno a la realidad; es más, cómo la confusión de ambos conceptos (el interpretar las condiciones de verdad como hacedores de verdad) alienta una sobrepoblación ontológica que la mera distinción entre ambas nociones bastaría para deslegitimar. La idea es que *aquello que (en el nivel de la realidad) hace* que una proposición sea verdadera ni se encuentra incluido en ni es indicado por las condiciones que han de cumplirse para que sea verdadera. «El tomate es rojo» es una proposición verdadera si y solo si el tomate es rojo. Sin embargo, lo que hace que la proposición «El tomate es rojo» sea verdadera es la distribución específica de un número particular de corpúsculos que en sí mismos no son rojos (ni tienen color alguno), y no una entidad hipotética (el tomate) que, constituyendo una nueva capa de realidad, sobreviene a dicha colección de corpúsculos en conjunción con un universal (el color rojo) que existe objetivamente y que el tomate particular ejemplifica o instancia. Podríamos decir, por tanto, que, mientras las condiciones de verdad expresan la *imagen manifiesta*, los hacedores de verdad se refieren a la ontología fundamental, y que, por supuesto, ni se debe reificar la primera ni se puede pensar que es un indicador ontológico. También podríamos decir, tal como los defensores del giro ontológico nos recuerdan, que esta distinción no alienta *antirealismo* alguno: que los tomates supervinientes o que el color rojo no existan no significa que «El tomate es rojo» no sea una

---

<sup>45</sup> Para una ejemplificación amplia y sistemática de las distintas corrientes en metafísica de propiedades, cf. MELLOR, David Hugh; OLIVER, Alex (eds.): *Properties*. Oxford University Press, Nueva York, 1997.

proposición verdadera; lo es, pero lo que la hace verdadera no es ni un color (fenoménico) ni una entidad fantasma (el tomate tal como es percibido).

Obviamente, lo que es válido para un objeto tan cotidiano como un tomate también lo es para relaciones externas como la causalidad<sup>46</sup> y para las atribuciones mentales. Que las últimas sean verdaderas no significa que lo que las hace verdaderas sea un conjunto de propiedades fenoménicas supervinientes que constituyen una dimensión ontológica novedosa, y no configuraciones y arreglos físicos científicamente determinables. De hecho, ni tienen por qué existir estados cualitativamente especiales que eludan una explicación científica (y que, parafraseando a Wittgenstein, pertenezcan al ámbito de lo representado, y no, tal como Heil sugiere una y otra vez, al *modo de representación*, modo que, por supuesto, no es ontológicamente proyectable), ni tiene por qué haber nada que *en principio* impida que la ciencia determine la ontología fundamental del universo. Lo que emerge es, en consecuencia, una metafísica austera que, aislando pensamiento y realidad, lenguaje y ontología, condiciones y hacedores de verdad, previene de raíz la argumentación de Chalmers, y cuyos vínculos con el cientifismo son evidentes. El universo es una configuración espacio-temporal de átomos o corpúsculos. No dicha configuración *más* relaciones, objetos ordinarios, universales, clases naturales y propiedades fenoménicas.

Refuerza esta austeridad metafísica el importantísimo trabajo sobre ontología de propiedades realizado por los proponentes del giro ontológico. Éste viene marcado por una tesis *negativa*: la recusación, debida a las teorías tropistas, de la caracterización de las propiedades como universales o clases; y por una ontología bicategorial de raíces modernas que recurre a las nociones complementarias de *sustancia* y *modo* para proporcionar un mapa exhaustivo de la realidad, y que interpreta las propiedades como *modos* o *formas particulares de ser* de una sustancia. No entraré en las razones en las que esta ontología bicategorial se apoya. Baste subrayar ahora que lo que la complementariedad de los conceptos de sustancia y modo indica es que *ni hay sustancia alguna que no exista de una forma particular u otra* (no hay particulares desnudos) *ni modos que no sean formas de ser de una sustancia* (no existen haces de propiedades autónomas).

El caso es que de las premisas (plausibles): (1) Toda propiedad es el modo de una sustancia; (2) Toda sustancia es simple; (3) No hay

---

<sup>46</sup> Cf. HEIL, John: *The Universe As We Find It*, op. cit., pp. 117-34.

propiedades de segundo orden o *modos de modos* [premisa que se deduce de (1), y que señala que el modo de un modo se reduciría ontológicamente bien al modo de primer orden mismo bien a una configuración particular de sustancias que, como tal configuración, ni posee entidad propia ni, por ello, propiedades o modos de ser]; y (4) Las propiedades fenoménicas no son propiedades fundamentales del universo; se concluye o bien (C<sub>1</sub>) que las propiedades fenoménicas son modos de sustancias mentales que han aparecido de forma espontánea (sin emergencia) en el universo (dualismo de sustancias), o bien (C<sub>2</sub>) que *no son propiedades genuinas*. Aunque Heil, en consideración a casos de aparición espontánea de sustancias nuevas en el nivel de la física cuántica, no descarta completamente la primera opción, se decanta por la segunda.

Lo que el argumento anterior pone de relieve es la *inestabilidad teórica* del dualismo de propiedades, posición que, careciendo de espacio legítimo propio, parece abocada a transformarse o bien en un dualismo tradicional de sustancias o en un fisicalismo reductivista. Es verdad que, en la medida en que postula que las propiedades fenoménicas son propiedades fundamentales, un monista russelliano podría escapar a un dilema (el anterior) que se aplica primariamente a las diversas variedades de emergentismo. Sin embargo, el monismo russelliano carga con un peso propio: la tesis (contraintuitiva) de que lo mental no es una prerrogativa de sistemas físicos complejos y locales, tesis a la que se añade el problema de cómo determinar lo mental (sin perderlo) a niveles que resultan opacos para nuestro entendimiento.

El giro ontológico corrige en gran medida los excesos y prejuicios de la filosofía lingüística, rehabilitando una reflexión metafísica seria y contrarrestando el inflacionismo ontológico al que ha llevado una dieta filosófica exclusivamente gramatical. Eso no debe hacernos olvidar, sin embargo, que se trata de una posición eliminativista, y que, como tal, parece atentar contra una de nuestras intuiciones fundamentales. El aura de antirrealismo (o de nihilismo ontológico) no desaparece por mucho que sus defensores nos recuerden que las atribuciones mentales son (normalmente) verdaderas: al fin y al cabo, que no haya estado mental alguno que las haga verdaderas es cualquier cosa menos realismo respecto a lo mental. Tampoco debería hacernos olvidar que una disociación tan extrema entre el modo de representación y lo representado alienta un escepticismo radical que se vuelve contra el propio materialista, privándolo de herramientas conceptuales adecuadas para capturar una ontología fundamental

que amenaza con transformarse en la incógnita de la cosa en sí o en el vacío de un ser desprovisto de determinación alguna. ¿Por qué privilegiar a la ciencia cuando la mera inteligibilidad de ésta depende de categorías humanas? ¿Por qué postular que una caracterización de la realidad en términos de cualidades primarias es, a diferencia de las caracterizaciones, cualitativamente robustas, del lenguaje ordinario, objetiva? Lo que resulta curioso es que, al señalar que «la distinción entre lo mental y lo físico no es una distinción (ontológicamente) profunda»<sup>47</sup> el materialista no solo elimina lo mental de la realidad, también lo físico. El eliminativismo es un arma de doble filo. La austeridad metafísica es recomendable. El ascetismo ontológico, inconcebible.

Nos resta, finalmente, considerar por un breve momento las razones más relevantes que han alentado la reaparición del dualismo de sustancias.

Como dijimos arriba, una línea argumentativa que lleva a dicha posición combina un *realismo robusto* respecto a las propiedades mentales –la tesis de que, al tratarse de modos de sustancias, no hay propiedades mentales emergentes sin sustancias mentales emergentes– y la tesis de que las propiedades mentales no son ontológicamente primitivas. En otras palabras, la falsedad del materialismo estricto que la primera tesis implica, la falsedad del emergentismo de propiedades que la segunda tesis conlleva, y la negación del monismo russelliano, dejarían al dualismo de sustancias como única alternativa.

Sin embargo, y como también sugerimos arriba, una cosa es señalar que el monismo russelliano es contraintuitivo y otra muy distinta esgrimir razones filosóficas de peso que al tiempo que, negativamente, presionan contra dicha posición, favorezcan positivamente un dualismo de sustancias. Existe, no obstante, una razón así; una razón que, además, se ha transformado en los últimos cinco años en uno de los tópicos más recurrentes dentro de la propia literatura panpsiquista: *el problema de la combinación para el panpsiquismo*<sup>48</sup>.

Aunque el problema de la combinación puede asumir distintas formas, hay dos versiones del mismo que, además de intuitivas, parecen especialmente intratables. Por un lado, los estados fenoménicos parecen poseer (intrínsecamente) un *carácter subjetivo*, o, lo que es

<sup>47</sup> HEIL, John: *The Universe As We Find It*, op. cit., p. 242.

<sup>48</sup> Para un estudio pormenorizado de los diversos problemas (correlacionados) que se aglutinan bajo este rótulo, cf. GOFF, Philip: «Experiences Don't Sum», en *Journal of Consciousness Studies* 13/10-11 (2006), pp. 53-61; y GOFF, Philip: «Why Panpsychism doesn't Help Us Explain Consciousness», en *Dialectica* 63/3 (2009), pp. 289-311.

igual, tratarse de propiedades o estados *de un sujeto*. El problema es que, por mucho que postulemos que cada *sesmet* o microexperiencia es siempre la experiencia de un *microsujeto*, la mera agregación de microsujetos no rinde un *macrosujeto* de experiencia o sujeto de alto orden tal como el que se encuentra presente en (y constituye) la experiencia humana, experiencia a la que la identidad del sujeto unifica aperceptivamente (dota de un carácter unificado). En otras palabras, del panpsiquismo podría, como mucho, seguirse la existencia de un *universo panpsiquista zombi*, en el que la pluralidad de experiencias discretas de los múltiples microsujetos cuya agregación conformaría un sujeto humano no rendiría ni un macrosujeto ni el tipo unificado de experiencia que éste posee. Que nuestro universo no es un universo panpsiquista zombi, que la existencia de un número de microsujetos con ciertas experiencias no determina la existencia de un sujeto distinto, y, *a fortiori*, de un macrosujeto que trasciende la suma de los microsujetos que (hipotéticamente) lo configuran, son puntos que militan poderosamente contra la verdad del monismo russelliano.

Por otra parte, reaparece el mismo problema cuando nos limitamos a considerar el *carácter cualitativo* de los estados fenoménicos. Parece difícil poder explicar satisfactoriamente cómo el mero agregado de múltiples cualidades discretas determina un carácter cualitativo (el de las experiencias humanas) que trasciende la agregación de las (hipotéticas) microexperiencias que lo constituyen, y que parece no poder descomponerse en partes cualitativas más simples. En resumen, el panpsiquismo no parece poder dar cuenta de tres aspectos irreducibles de nuestra fenomenología: el hecho de que la consciencia humana es una *consciencia unificada, cualitativamente inanalizable* (no puede descomponerse en partes más primitivas o en supuestas cualidades más básicas), y *de un macrosujeto* cuyas condiciones de identidad y de persistencia difieren de las de sus partes (lo que, a la vez, sugiere que el sujeto humano ni tiene partes, se trate de partes físicas o psicológicas, ni se compone de las mismas: que es, por tanto, una sustancia simple).

No han faltado respuestas a las objeciones previas. El problema es que éstas, o bien porque, negando la existencia tanto de microsujetos como de macrosujetos, suscriben una metafísica neopitagórica implausible de propiedades autónomas<sup>49</sup>, o porque apelan o al

---

<sup>49</sup> Caso del *pancualitativismo* últimamente propuesto por Sam Coleman. Cf. COLEMAN, Sam: «Mental Chemistry: Combination for Panpsychists», en *Dialectica* 66 (2012), pp. 137-66.

postulado de una mónada dominante (postulado que, reduciendo el macrosujeto a un microsujeto específico, o reproduce con otros términos el mismo problema o pierde al primero) o a un *cosmopsiquismo* al que afecta el problema inverso al problema de la combinación, el problema de cómo un macrosujeto universal puede *descomponerse* en macrosujetos locales, no solucionan nada. No es de extrañar, por ello, que una posición (el dualismo de sustancias) que postula la existencia de macrosujetos de experiencia que en sí mismos son *entidades mentales fundamentales*, se beneficie del aparente naufragio del panpsiquismo. Tampoco lo es que uno de los adalides más conspicuos de esta última posición, Chalmers, resuma el estado de la cuestión diciendo que «el dualismo de sustancias (en sus variantes epifenomenalista e interaccionista) y el monismo russelliano (en sus formas panpsiquista y panprotopsiquista) son los dos contendientes serios en la metafísica de la consciencia»<sup>50</sup>.

Baste añadir a lo anterior que la propia distinción de Chalmers entre problemas duros y problemas fáciles de la consciencia ha sido puesta en entredicho, fundamentalmente desde una perspectiva dualista (y post-kantiana) cuyos defensores, subrayando la diferencia entre sistemas físicos de representación y formas de representación *conceptual* típicamente humanas, el carácter categorial, conceptual y recognicional intrínseco de la consciencia fenoménica, y la función cognitiva que ésta desempeña, acusan a Chalmers de, aislando dos dimensiones (la cognitiva y la cualitativa) constitutivamente vinculadas en nuestra experiencia, suscribir un funcionalismo al que se agrega un epifenomenismo vacío y misterioso, y, por consiguiente, de plantear su ataque al materialismo en el lugar equivocado: una dimensión metafísica que concede *casi todo* al reductivismo tradicional. El problema es que, desde este punto de vista, el materialismo ni tan siquiera es capaz de explicar los procesos y estados cognitivos humanos. No hay así problemas fáciles de la consciencia. O, como escribe Goff, «el problema duro no solo afecta a la consciencia, sino a la mentalidad en general»<sup>51</sup>.

Si esto es así, el problema del estatus ontológico de lo mental se hace todavía más duro. Lo que, curiosamente, también podría indicar que se simplifica.

---

<sup>50</sup> CHALMERS, David: «Panpsychism and Panprotopsychism», en *consc.net/papers/Panpsychism.pdf* (2013), p. 25.

<sup>51</sup> GOFF, Philip: «The Cartesian Argument against Physicalism», op. cit., p. 18.

#### 4. *El estado de la cuestión*

Si, tal como señalábamos al inicio de este artículo, los trabajos recientes acerca de la naturaleza de lo mental se han desarrollado dentro de un *marco específico* que planteaba la cuestión en términos del doble contraste entre el problema duro y los problemas fáciles de la consciencia y entre un monismo y un dualismo de propiedades, lo que hemos comprobado es la *paulatina desintegración* de ese marco en virtud de presiones metafísicas y de orden explicativo que no pueden obviarse. La emergencia del fisicalismo no reductivista trajo consigo, además del descrédito del eliminativismo, el conductismo y el funcionalismo (que ya no son opciones relevantes), una aguda consciencia de los límites de la ciencia y, por tanto, de la necesidad de la metafísica para la clarificación y posible resolución del problema. Curiosamente, son consideraciones metafísicas serias las que, cuestionando la existencia genuina de agregados y la inteligibilidad de un emergentismo de propiedades, han contribuido significativamente a la erosión del fisicalismo no reductivista, o, al menos, de las formas emergentistas del mismo. No es uno, sino *dos factores* los que constriñen a cualquier teoría de la mente mínimamente plausible: el respecto a lo genuinamente mental, y bases metafísicas estrictas. Lo que los defensores del giro ontológico nos han enseñado es que al hacer filosofía de la mente la *presión ontológica* no desaparece.

Pienso que, en este sentido, las condiciones mínimas que una teoría plausible de lo mental debería cumplir son: (1) Un *realismo intuitivo* respecto a la consciencia. (2) La posesión de unas bases metafísicas plausibles y perfectamente desarrolladas. (3) La posesión de recursos teóricos suficientes para dar cuenta, no solo de la consciencia fenoménica, sino de las capacidades conceptual y racional humanas, capacidades que no deben confundirse con las capacidades informativas y representacionales de sistemas físicos, y que, posiblemente, sean constitutivas de la propia experiencia cualitativa. (4) Que se trate o bien de teorías compatibles con el carácter aparentemente novedoso y local de la consciencia fenoménica, o, en su defecto, que puedan explicar de forma plausible dicha *apariencia*.

Ninguno de los candidatos más plausibles: un *materialismo ontológicamente serio*, el *monismo russelliano*, y el *dualismo de sustancias*, parece, a día de hoy, satisfacer todos los criterios anteriores, y, en consecuencia, encontrarse exento de problemas graves. El materialismo, pese a sus sólidas credenciales metafísicas, permanece prisionero de un eliminativismo contraintuitivo. El monismo russelliano

es presa de las distintas variedades del problema de la combinación. Apelando al origen espontáneo de macrosujetos mentales, el dualismo de sustancias bloquea, en un punto importantísimo, cualquier forma de inteligibilidad. Es cierto que, porque la consciencia, pese a ser lo más familiar, también es el rasgo más extraño y anómalo del universo, no debería sorprendernos que su origen fuese también extraño. Sin embargo, ni lo extraño tiene por qué ser intelectualmente opaco ni es recomendable una rendición prematura al misterio.

La nota positiva es que ninguno de los candidatos anteriores puede ser eliminado *a priori*. Nada impide que, antes o después, el panpsiquismo responda eficazmente al problema de la combinación. Igual que nada impide la posibilidad de un monismo que herede del materialismo sus rasgos ontológicos más significativos sin, por ello, tener que refrendar el eliminativismo. De hecho, podría especularse acerca de opciones que recogiesen los mejores rasgos de las posiciones previas sin heredar sus problemas, y que combinarasen la metafísica bicategorial del materialismo, el respeto a lo mental del monismo russelliano, y una forma de dualismo que, reconociendo que las propiedades mentales no son propiedades físicas, no desembocase en un dualismo de propiedades cuya marca es hacer de sistemas físicos *bases causales y referenciales* de estados sobrevinientes (y no *disparadores* u *ocasiones de manifestación* de disposiciones fundamentales). Por lo que entiendo, la fundamentalidad de la sustancia no excluye la novedad y localidad de sus modos, ni ésta implica o sustancias novedosas o modos de modos.

Lo que resulta claro es que, en espera de una respuesta satisfactoria, el problema ha pasado a cobrar perfiles más nítidos. Y percibir claramente el problema no es poco. Wittgenstein pensaba que bastaba una ordenación sistemática y una *presentación perspicua* de la cuestión que nos obsesiona para que la solución, por sí misma, acabase por manifestarse.

### *Bibliografía*

- ADAM, Charles; TANNERY, Paul (eds.): *Oeuvres de Descartes (I-XI)*. J. Vrin, Paris, 1964-76.
- BAKER, Gordon; MORRIS, Katherine: *Descartes's Dualism*. Routledge, London / New York, 1996.
- BLOCK, Ned: «Troubles with Functionalism», en ROSENTHAL, David (ed.): *The Nature of Mind*. Oxford University Press, New York / Oxford, 1991, pp. 211-28.

- BLOCK, Ned; FODOR, Jerry: «What Psychological States are Not», en *Philosophical Review* 81 (1972), pp. 159-81.
- BROAD, Charlie Dunbar: *The Mind and Its Place in Nature*. Kegan Paul, London, 1925.
- CAMPBELL, Keith: *Abstract Particulars*. Basil Blackwell, Oxford, 1990.
- CHALMERS, David: «Panpsychism and Panprotopsychism», en *consc.net/papers/Panpsychism.pdf* (2013), pp. 1-32.
- \_\_\_\_\_: *The Character of Consciousness*. Oxford University Press, Oxford, 2010.
- \_\_\_\_\_: *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*. Oxford University Press, Oxford / New York, 1996.
- \_\_\_\_\_: «Facing up to the Problem of Consciousness», en *Journal of Consciousness Studies* 2 (1995), pp. 200-19.
- COLEMAN, Sam: «Mental Chemistry: Combination for Panpsychists», en *Dialectica* 66 (2012), pp. 137-66.
- COTTINGHAM, John; STOOHOFF, Rupert; MURDOCH, Dugald; KENNY, Anthony (eds.): *The Philosophical Writings of Descartes, Volume III*. Cambridge University Press, Cambridge, 1991.
- CRANE, Tim (ed.): *Dispositions: A Debate*. Routledge, London / New York, 1996.
- GARCÍA-CARPINTERO, Manuel; MACÍA, Josep (eds.): *Two-Dimensional Semantics: Foundations and Applications*. Oxford University Press, Oxford, 2006.
- GOFF, Philip: «The Cartesian Argument against Physicalism», en SPRE-  
VAK, Mark; KALLESTRUP, Jesper (eds.): *New Waves in Philosophy of Mind*. Palgrave Macmillan, Basingstoke, 2014, pp. 3-20.
- \_\_\_\_\_: «Why Panpsychism doesn't Help Us Explain Consciousness», en *Dialectica* 63. 3 (2009), pp. 289-311.
- \_\_\_\_\_: «Experiences Don't Sum», en *Journal of Consciousness Studies* 13. 10-11 (2006), pp. 53-61.
- GÓMEZ-ALONSO, Modesto: «Schopenhauer: la naturaleza del escepticismo y los límites del conocimiento», en *Cuadernos salmantinos de filosofía*, Supl. 1 42 (2015), pp. 115-27.
- KIRK, Robert; SQUIRES, Roger: «Zombies v. Materialists», en *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes* 48 (1974), pp. 135-63.
- HEIL, John: *The Universe As We Find It*. Oxford University Press, New York, 2012.
- \_\_\_\_\_: «Mental Properties», en *American Philosophical Quarterly* 40 (2003), pp. 175-96.
- JACKSON, Frank: «Epiphenomenal Qualia», en *Philosophical Quarterly* 32 (1982), pp. 127-36.

- KALLESTRUP, Jesper: «Physicalism, Conceivability, and Strong Necessities», en *Synthese* 151 (2006), pp. 273-95.
- KRIPKE, Saul: *Naming and Necessity*. Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts), 1980.
- LOWE, Edward Jonathan: «There Are No Easy Problems of Consciousness», en *AntiMatters* 2 (1), 2008, pp. 73-80.
- \_\_\_\_\_: *An Introduction to the Philosophy of Mind*. Cambridge University Press, Cambridge, 2000.
- MARTIN, Charles Burton: *The Mind in Nature*. Oxford University Press, Oxford, 2008.
- MELLOR, David Hugh; OLIVER, Alex: *Properties*. Oxford University Press, New York, 1997.
- NAGEL, Thomas: «What's It Like to Be a Bat», en *Philosophical Review* 83 (1975), pp. 435-50.
- PAPINEAU, David: *Philosophical Naturalism*. Blackwell, Oxford, 1993.
- PLACE, Ullin Thomas: «Is Consciousness a Brain Process?», en *British Journal of Psychology* 47 (1956), pp. 44-50.
- ROSENTHAL, David: «Two Concepts of Consciousness», en *Philosophical Studies* 49-3 (1986), pp. 329-59.
- ROSENTHAL, David (ed.): *The Nature of Mind*. Oxford University Press, New York / Oxford, 1991.
- SOSA, Ernest: *Knowing Full Well*. Princeton University Press, Princeton / Oxford, 2011.
- SPREVAK, Mark; KALLESTRUP, Jesper (eds.): *New Waves in Philosophy of Mind*. Palgrave Macmillan, Basingstoke, 2014.
- STRAWSON, Galen: *Real Materialism and Other Essays*. Oxford University Press, Oxford, 2008.
- TYE, Michael: *Ten Problems of Consciousness: A Representational Theory of the Phenomenal Mind*. MIT Press, Cambridge (Massachusetts), 1995.
- UNGER, Peter: *All the Power in the World*. Oxford University Press, New York, 2006.

Solicitado el 20 de junio de 2014  
Aprobado el 2 de abril de 2016

Modesto Gómez-Alonso  
Universidad Pontificia de Salamanca / University of Edinburgh  
mgomezal@upsa.es / modestomga@hotmail.com