

**UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA**  
Estudios con Reconocimiento de Validez Oficial por Decreto Presidencial del  
3 de abril de 1981



“LA ESTRATEGIA FENOMENOLÓGICA: MÁS ALLÁ DEL REDUCCIONISMO Y EL  
ELIMINATIVISMO. APROXIMACIONES A UNA NUEVA ONTOLOGÍA DE LA MENTE”

**TESIS**

que para obtener el grado de

**MAESTRO EN FILOSOFÍA**

Presenta

**BRAYAN STEE HERNÁNDEZ CAGUA**

**Director:** Dr. Francisco Galán Veléz

**Lectores:** Dr. José Antonio Pardo Oláquez

Dr. Alejandro Cavallazi Sánchez

Ciudad de México

2020

## Agradecimientos

Agradezco al Dr. Francisco Galán porque su pasión *a las cosas mismas* de la filosofía me enseñó a ver más allá de la fenomenología. También, agradezco a mis lectores, Dr. Antonio Pardo y Dr. Alejandro Cavallazi, porque se tomaron en serio mis preocupaciones filosóficas.

Agradezco a mis padres, Mireya Cagua y Jaime Hernández, porque creen en la filosofía en tiempos en los que la mayoría de las personas no la considera importante.

Un infinito agradecimiento a Ilse Sosa Ehnis por enseñarme que el amor no es simplemente una reacción química.

Finalmente, agradezco a la Universidad Iberoamericana por acogerme en su *alma mater* y cultivar su espíritu humanista.

# Contenido

Introducción.....	5
Primer capítulo: .....	11
<b>El proyecto de naturalización en la filosofía de la mente. La estrategia reduccionista y la estrategia eliminativista.....</b>	<b>11</b>
<b>1.1 El proyecto de naturalización como marco general.....</b>	<b>12</b>
<b>1.2. El concepto preteórico de lo mental .....</b>	<b>15</b>
<b>1.3. Hacia una superación del “cartesianismo”: los inicios de la naturalización en la filosofía de la mente.....</b>	<b>20</b>
1.3.1 <i>Deficiencias del dualismo sustancial y alcance del cartesianismo.....</i>	20
1.3.2 <i>¿Qué paso después de Descartes? Una breve aproximación a la psicología del siglo XIX y XX .....</i>	28
<b>1.4. Consecuencias filosóficas del proyecto de naturalización en los estudios de la mente: el reduccionismo y el eliminativismo .....</b>	<b>35</b>
<b>Conclusiones del capítulo .....</b>	<b>47</b>
Segundo capítulo:.....	49
<b>Algunas consideraciones fenomenológicas sobre la mente .....</b>	<b>49</b>
<b>2.1 La conciencia intencional en <i>Investigaciones Lógicas (IL)</i> .....</b>	<b>52</b>
2.1.1 <i>Las tres definiciones de conciencia.....</i>	53
2.1.2 <i>La conciencia intencional: cualidad, materia y esencia.....</i>	56
2.1.3 <i>Actos fundados y actos fundantes, y antítesis de actos.....</i>	60
2.1.4 <i>Conclusiones del párrafo .....</i>	62
<b>2.2 La conciencia en <i>Ideas I: cogitatio-cogitatum, Noesis-Noema y reflexión</i> .....</b>	<b>63</b>
2.2.1 <i>Cogito-cogitatio-cogitatum.....</i>	64
2.2.2 <i>Noesis-Noema: la intencionalidad .....</i>	65
2.2.3 <i>Algunas cuestiones metodológicas: el acceso a la conciencia pura.....</i>	67
2.2.4 <i>Conclusiones del párrafo .....</i>	71
<b>2.3 La vida anímica en <i>Ideas II: entre el alma (Seele) y el cuerpo (Leib)</i>.....</b>	<b>72</b>
2.3.1 <i>El yo puro y el horizonte de la intencionalidad.....</i>	73
2.3.2 <i>El alma (el yo anímico) y el cuerpo (Leib-Körper) .....</i>	76
<b>2.4 Fenomenología y psicología empírica: La filosofía como ciencia estricta y el Artículo Fenomenología de la Enciclopedia Británica.....</b>	<b>83</b>

2.4.1 La crítica a la psicología empírica.....	85
2.4.2 La psicología fenomenológica pura.....	89
2.4.3 Relación entre la psicología pura (o psicología fenomenológica) y psicología empírica .....	92
2.4.4 Conclusiones del párrafo .....	94
<b>Conclusiones del capítulo .....</b>	<b>96</b>
<b>Capítulo tercero:.....</b>	<b>98</b>
<b>La estrategia fenomenológica, más allá del reduccionismo y el eliminativismo.....</b>	<b>98</b>
3.1 Fenomenología y filosofía de la mente: un diálogo necesario y coherente .....	99
3.2 La primera persona de la conciencia o la mente .....	109
3.2.1 La conciencia implica autoconciencia pre-reflexiva .....	109
3.2.2 Cualidades experienciales .....	113
3.2.3 Intencionalismo de las sensaciones.....	119
3.3 La estrategia fenomenológica: ¿flat ontology?.....	121
<b>Conclusiones del capítulo .....</b>	<b>133</b>
<b>Conclusiones.....</b>	<b>135</b>
<b>Bibliografía.....</b>	<b>140</b>

## Introducción

En los últimos treinta años se han invertido miles de millones de dólares en el estudio del papel de las diversas regiones cerebrales y del modo como estas se hallan interconectadas. Sin embargo, ese enfoque local no nos ofrecerá una explicación exhaustiva de la conciencia, por más que los modernos estudios del cerebro nos digan qué áreas anatómicas específicas están relacionadas con determinadas capacidades mentales. Aunque dichos estudios se añadan a la plétora de datos conocidos sobre el cerebro, ni explican ni explicarán los procesos que este realiza y que, entre otras cosas, se traducen en la conciencia.<sup>1</sup>

La presente tesis sostiene que la *estrategia fenomenológica* es la más adecuada para abordar la mente o la conciencia. Sostener esto, a su vez, implica afirmar que la *estrategia fenomenológica* se erige como una alternativa frente a la *estrategia reduccionista* y la *estrategia eliminativista*.

La *estrategia fenomenológica* rescata el *carácter de primera persona* de la vida mental sin desconocer la manifestación física de la misma. Por el contrario, tanto la *estrategia reduccionista* y la *estrategia eliminativista* tienen el problema de restringir la mente solamente a sus procesos físicos y biológicos sin considerar seriamente el *componente de la primera persona*.

Para demostrar la plausibilidad de esta *estrategia fenomenológica*, la presente tesis se compone de tres capítulos: (1) *El proyecto de naturalización en la filosofía*

---

<sup>1</sup> Michael Gazzaniga, *El instinto de la conciencia. Cómo el cerebro crea la mente*. Francisco Ramos . (Barcelona: Paidós, 2019), 274.

de la mente; (2) *Algunas consideraciones fenomenológicas sobre la mente*; y (3) *La estrategia fenomenológica, más allá del reduccionismo y el eliminativismo*.

En el primer capítulo, *El proyecto de naturalización en la filosofía de la mente*, se reconstruirán los motivos teóricos que llevaron a postular que la única manera viable de conocer la mente es mediante la demostración de que ésta es un evento exclusivamente físico explicable solamente en términos científico-naturales.

En este primer apartado se demostrará cómo este proyecto de naturalización en los estudios sobre la mente se inscribe en un proyecto de *naturalización* más amplio que postula que el conocimiento más razonable sobre el mundo y sobre los seres humanos se estructura en un marco científico-natural. Por lo tanto, la vida mental sólo encontrará su verdadera dilucidación en este tipo de conocimiento.

En este marco, para explicar la mente o la conciencia como un evento natural se requiere identificar una teoría sobre la mente que se ha erigido como obstáculo, a saber, el *dualismo sustancial*. La tesis del dualismo sostiene que la mente es diferente al cuerpo (o al cerebro) y, por ende, la vida mental deviene una sustancia inmaterial e incapturable por la gramática naturalista. Por dicha razón, si el proyecto de naturalización quiere ser exitoso, entonces debe ser capaz de mostrar que el dualismo es falso. Esta demostración, desde luego, implica criticar a Descartes, filósofo al que se le imputa la inauguración moderna de esta postura.

En este orden de ideas, tanto algunas teorías de la psicología del siglo XIX como de la filosofía de la mente del siglo XX, buscan responder al problema cartesiano. Por una parte, en el marco de la psicología, corrientes como el *conductismo*, *la psicología cognitiva* y *la neurociencia* centraron sus esfuerzos en responderle directa o indirectamente a Descartes. Por otra parte, en el marco de la filosofía, los *materialistas de tipos*, los *conductistas lógicos*, los *funcionalistas*, los *monistas anómalos* y los *materialistas eliminativos* buscaron armarse de los mejores argumentos para superar a Descartes y lograr resolver el *problema mente-cuerpo*.

Estas teorías, desde distintos caminos, abanderaron dos estrategias contra el dualismo: *el reduccionismo* y *el eliminativismo*. Por un lado, *el reduccionismo* es la tesis según la cual el lenguaje que emplea términos mentales puede ser reducido a un lenguaje que no implica términos-mentales. Como se verá, el “lenguaje no

mentalista” varía según la teoría que se adopte; pero, en todo caso, *el reduccionismo* supone que existe una relación biunívoca entre los dos tipos de lenguaje porque son lenguajes co-referenciales. Por otro lado, *el eliminativismo* sostiene que el lenguaje que emplea términos mentales es falso y por eso debe ser reemplazado por un lenguaje preciso ofrecido por las neurociencias.

Sin embargo, hasta el día de hoy ni la reducción ni la eliminación completa han sido posibles. El motivo por el que estos proyectos hasta el momento son fallidos no se debe a que los estudios sobre la mente son nuevos y todavía no tienen muy claro cómo llevar a cabo tal recorte ontológico y epistemológico, sino que más bien el motivo de su fracaso radica en que parten de un supuesto ontológico falso, a saber, que la mente es estrictamente naturaleza; pero si ésta no es solamente naturaleza, entonces ¿hay que sostener que es una sustancia inmaterial?; ¿se requiere un regreso al dualismo sustancial? No necesariamente. Lo que hay que postular, más bien, es que *la mente es naturaleza y no es naturaleza a la vez*. Precisamente, la estrategia fenomenológica demuestra que esto no es una contradicción.

El segundo capítulo, *Algunas consideraciones fenomenológicas sobre la mente*, entonces, labrará el terreno teórico para justificar esta estrategia fenomenológica. Esta estrategia está fundamentada en el análisis de la fenomenología husserliana solamente. Hay que tener en cuenta que Husserl jamás sistematizó una filosofía de la mente y, por lo tanto, no hay una teoría de la mente o la conciencia plasmada explícitamente en su obra; sin embargo, como se verá, el padre de la fenomenología puso a dialogar constantemente su proyecto con la psicología de su tiempo.

Husserl realiza ese diálogo porque la fenomenología trascendental pasa por los mismos temas que la psicología empírica, pero abordados desde una actitud distinta. La tesis de la fenomenología trascendental es que la conciencia o la mente *no es naturaleza* porque es condición de posibilidad para que la naturaleza sea constituida. Dicho en otros términos, la conciencia tiene una dimensión trascendental que excede el nexo causal de la naturaleza material. La lógica de la fenomenología radica en que explicar la constitución trascendental del mundo no es

posible por elementos que hacen parte de ese mismo mundo, sino por elementos que se elevan por encima de éste, y la conciencia tiene precisamente este atributo.

Sin embargo, Husserl sabía que la conciencia también es un objeto más en el mundo y este hecho haría explícita la famosa sentencia del *parágrafo 53* de su libro *la Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, a saber, *el ser humano es tanto sujeto para el mundo como objeto en el mundo*. Por este motivo, Husserl propone la *psicología fenomenológica* como una disciplina encargada de estudiar la conciencia como un objeto del mundo sin avalar la estrategia *reduccionista*, ni mucho menos la *estrategia eliminativista*.

Por lo tanto, ¿Husserl cae en una contradicción manifiesta? No, más bien Husserl entrevé que la mente o la conciencia tiene múltiples manifestaciones, las cuales son dignas de explicar para hacerle justicia a su complejidad ontológica.

Por dicha razón, el vocabulario de Husserl sobre la mente es diferente con respecto al vocabulario de la filosofía de la mente analítica. En primer lugar, Husserl no distingue entre *conciencia (Bewusstsein)* y *mente* porque la vida de conciencia no es únicamente un “teatro interior” en la cabeza de los sujetos, sino que más bien es una vida volcada al mundo, al mismo tiempo, que está volcada sobre sí misma. En segundo lugar, Husserl ve en la *intencionalidad (Intentionalität)* el rasgo esencial de la vida de conciencia precisamente porque no se trata de una vida encerrada en sí misma. En tercer lugar, Husserl prefiere hablar de *actos de conciencia (Akt des Bewusstsein)* o *vivencias (Erlebnis)* en vez de *estados mentales*, pues la mente no es *un objeto encerrado en un interior con determinadas propiedades*, sino que es un conjunto de actividades vitales de donación de sentido, tales como percibir, recordar, imaginar, etc. El sujeto ejecuta estas actividades y en estas actividades el mundo se le hace presente con un sentido. Así pues, hablar de mente y estados mentales en Husserl requiere la advertencia de que estos términos se emplean de manera renovada: la mente no es otra cosa que diferentes actos del sujeto volcados al mundo, y los estados mentales no son otra cosa que vivencias con sentido. Por dicha razón, una fenomenología de la mente saca a la luz *el componente de la primera persona*.

El tercer capítulo, *La estrategia fenomenológica, más allá del reduccionismo y el eliminativismo*, propondrá cómo el corazón de la estrategia fenomenológica bascula en la primera persona de la conciencia. Este componente está formado por tres características: la autoconciencia pre-reflexiva, la cualidad experiencial y la sensación. Estas características muestran esencialmente que los estados mentales en cuanto vivencias presentan un mundo experienciado a través del *autoconocimiento*, *el sentido* y *la emotividad*. Por ejemplo, el percibir, en cuanto actividad de la conciencia, implica ser consciente de que la percepción está estructurada por un sentido y atravesada por una emotividad. Si un sujeto ve un perro, de cierta manera, sabe que el perro se presenta a él a través de un sentido (animal doméstico, amenaza, etc.) y a través de una estimación (ternura, compañía, miedo, etc.). Por lo tanto, los estados mentales no son reducibles a simples imágenes mentales o representaciones.

Así las cosas, este componente de primera persona no es tomado en serio en la estrategia reduccionista y en la estrategia eliminativista. Para éstos, la percepción de un perro es reducible o explicable solamente en términos científico-naturales. No obstante, aunque la percepción de un perro involucre mecanismos naturales, el “ser de la percepción” no se agota ahí. Entonces, la primera persona explica otra manifestación ontológica de la mente que la estrategia reduccionista y eliminativista no se toman en serio.

En este orden de ideas, ¿qué importancia tiene la primera persona de la conciencia o la mente? La importancia radica en el reconocimiento de que la mente o la conciencia no es una ilusión o un *epifenómeno*, sino que es *real* y *opera* en el mundo. El mundo en el que habita el ser humano no es solamente un cúmulo de procesos físicos, sino que es también un *mundo de la vida* conformado de *vivencias con sentido*.

Esto parecería obvio y no sería necesario explicarlo; pero no lo es y más cuando el sujeto no es capaz de reconocer un poco de “magia” en ello, por “vender su mente” a la ideología neurocentrista, como la llama Markus Gabriel. Esta “magia” radica en que los seres humanos somos *naturaleza* y *no somos naturaleza a la vez*.

La estrategia fenomenológica, por lo tanto, le hace justicia a la *indomable ontología* del ser humano.

Finalmente, hay que tener en cuenta que, aunque la estrategia fenomenológica se toma en serio todos los modos de aparecer de la mente sin privilegiar uno sobre el otro, ésta no niega la posibilidad de trazar relaciones entre un modo de aparecer y otro. Las relaciones que se llevarán a cabo implicarán demostrar cómo el componente de primera persona de la mente “ilumina” investigaciones sobre el cerebro; pero también cómo investigaciones sobre el cerebro ayudan a nutrir la primera persona. La estrategia fenomenológica no sólo reconoce la complejidad ontológica de la mente, sino que busca la manera de encontrar relaciones y entretejimientos entre estas mismas manifestaciones ontológicas vía la psicología fenomenológica.

## **Primer capítulo:**

### **El proyecto de naturalización en la filosofía de la mente. La estrategia reduccionista y la estrategia eliminativista**

El propósito de este capítulo es explicar, a grandes rasgos, cómo se consolida el proyecto de naturalización en la filosofía de la mente y cómo este proyecto consolida dos estrategias principales: el *reduccionismo* y el *eliminativismo*. Para dicho fin, este capítulo se divide en cuatro partes. En una primera parte, se expone brevemente en qué consiste el proyecto de naturalización como marco general en el que se inscribe la naturalización en la filosofía de la mente. En una segunda parte, se expone el concepto preteórico de lo mental, concepto que sirve, parcialmente, para entender las diferentes teorías que emergen sobre la mente dentro del proyecto de naturalización. En una tercera parte, se expone el concepto cartesiano de la mente: sus fallas, alcances y desarrollos posteriores, sobre todo, en psicología y neurociencia del siglo XIX y XX. Finalmente, en la cuarta parte, se reconstruyen los propósitos centrales del *reduccionismo* y el *eliminativismo* como estrategias principales dentro del proyecto de naturalización en la filosofía de la mente.

## 1.1 El proyecto de naturalización como marco general

La naturalización es un título equívoco a lo largo de la historia del pensamiento; sin embargo, cualquier proyecto de naturalización maneja la tesis de que todo hecho o fenómeno es explicado satisfactoriamente en el marco de las ciencias naturales. Para entender esta tesis se deben, al menos, describir tres procesos del proyecto de naturalización: *la matematización, el fisicalismo y la epistemología naturalizada*.

En primer lugar, el proyecto de naturalización exige la *matematización* de la naturaleza para develar leyes que vayan más allá de una simple correlación recurrente entre hechos físicos. Esto implica que la *matematización* y la *causalidad* están ligadas: del estudio sobre la naturaleza se pueden abstraer leyes causales que pueden ser descritas matemáticamente. Así pues, la relación entre el *evento a* y el *evento b* es explicado por una ley que es descrita matemáticamente. Esta matematización, desde luego, requiere *simplificar* o *modelar* la naturaleza. Por ejemplo, Galileo, y posteriormente Newton, para poder explicar la naturaleza del movimiento de los cuerpos físicos lo abstrajeron para tipificar el caso más simple de este fenómeno y a partir de ahí entender sus variantes.

Hay que tener en cuenta que este proceso de matematización se activa en el método científico, el cual crea modelos para examinar hipótesis a partir de algunos casos observados que pueden llevar a verificar o falsear el modelo. De la misma manera, la matematización depura la experiencia subjetiva, puesto que se deben atender las *cualidades primarias* de los fenómenos, y si se llegan a atender las *cualidades secundarias*, entonces deben poder ser explicadas a partir de las primeras cualidades. El color en cuanto cualidad secundaria es explicado por medio del funcionamiento de las ondas electromagnéticas como la luz, fenómenos que son cualidades primarias.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> Quentin Meillassoux sostiene que las cualidades primarias son matematizables y el conocimiento científico apunta a la sistematización de este tipo de cualidades. Este filósofo francés sostiene una postura filosófica que se llama *materialismo especulativo* que, aunque tenga propósitos ontológicos, defiende, de cierto modo, el proyecto de naturalización, en la medida en que éste busca aprehender una realidad que no depende de los seres humanos para existir. *Cfr.* Quentin Meillassoux, *Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia*. Margarita Martínez, trad. (Argentina: Caja Negra Editora, 2015), 23-53.

En segundo lugar, el proyecto de naturalización justifica el *fisicalismo* y el *proyecto de una ciencia unificada*.<sup>3</sup> El *fisicalismo* sostiene la tesis ontológica de que todos los hechos son físicos. Incluso, esta aseveración ontológica respaldó un proyecto epistemológico que se conoció como *la ciencia unificada*. El objetivo de esta ciencia unificada era mostrar que todo puede ser explicado en términos físicos una vez aceptado el compromiso ontológico elemental del fisicalismo. Se pensó que la sociología supone la psicología, pues toda explicación de la interacción social requiere entender el comportamiento de los individuos que componen la interacción. A su vez, entender el comportamiento de los individuos presupone entender la evolución (la ontogénesis y la filogénesis) de éstos, por lo que la psicología presupone la biología. De la misma manera, la investigación evolutiva requiere entender el funcionamiento de la vida, lo que implica la comprensión de procesos químicos elementales. Estos procesos químicos, en última instancia, presuponen procesos físicos básicos descritos en términos *matemáticos*. Por lo tanto, la física es la ciencia fundamental y es el estrato que cualquier conocimiento presupone.

Sin embargo, no todo proyecto de naturalización, por más contradictorio que suene, es fisicalista. Este tipo de naturalización débil sostiene que no todo debe ser expresado físicamente, pues respeta el poder explicativo que tiene cada lenguaje teórico (v.gr el lenguaje psicológico o el sociológico).

De todos modos, estos lenguajes teóricos toman el proceder de la ciencia física como modelo investigativo, por lo que aplican el modelo físico-matemático para construir su conocimiento. Por ejemplo, algunas ramas de la psicología, como se verá más adelante, buscan medir las conductas observables de los sujetos en términos matemáticos con la esperanza de que allí albergue la verdadera explicación sobre la mente.

En tercer lugar, el proyecto de naturalización también se encarga de buscar una *epistemología naturalizada* contra la *epistemología normativa*.<sup>4</sup> La epistemología

---

<sup>3</sup> Cfr. Otto Neurath, "The Unity of Science as a Task" en *Philosophical Papers 1913-1946*, Robert Cohen y Marie Neurath, eds. y trads. (Dordrecht/ Boston/Lancaster: D. Reidel Publishing Company, 1983), 115-121.

<sup>4</sup> W. V Quine, "Epistemology Naturalized" en *Ontological Relativity and other Essays*. (New York: Columbia University Press, 1969), 69-91.

normativa es aquella que busca fundamentos *a priori* para sustentar todo el conocimiento teórico posible. No obstante, la epistemología naturalizada sostiene que la *actividad cognoscitiva* es un proceso psíquico y, por lo tanto, implica el conocimiento evolutivo del ser humano que, a su vez, requiere, el entendimiento sobre el desarrollo cerebral, fisiológico y evolutivo, etc. Entonces, la epistemología sería tan sólo una rama de la psicología empírica. Explicar el conocimiento no es otra cosa que explicar los procesos psicológicos que tienen una base cerebral y fisiológica.

En este orden de ideas, estos tres procesos del proyecto de naturalización sedimentaron el siguiente proceder ontológico y epistemológico: sólo existen hechos físicos y estos hechos son descriptibles en términos físico-matemáticos. Todo hecho que no se adecúe a este marco es una ilusión, en la medida en que es generado por hechos físicos subyacentes. Si la descripción sobre un hecho no se logra explicar en este marco, es un conjunto de *meras menciones vacías* o son términos equivocados para expresar procesos físicos que se pueden conceptualizar correctamente, a medida que avance la investigación científica.

Un fenómeno que se ha resistido a este marco ha sido precisamente la mente. Ésta, para el naturalista, no puede ser una sustancia no-física; por lo tanto, es una ilusión producida por procesos físicos que, una vez esclarecidos, darán la última palabra sobre la mente como un proceso generado por hechos físicos. De la misma manera, la psicología que, aparentemente estudia la mente, emplea un lenguaje que puede ser *reducido* o *eliminado* (según sea el caso) por un lenguaje más preciso de una neurociencia que, a su vez, describe procesos físicos expresados matemáticamente.

En este marco, ¿qué implica que los estudios sobre la mente acojan el proyecto de naturalización? y ¿qué tienen que ver el reduccionismo y el eliminativismo en el marco general de la naturalización? Estas preguntas se resolverán tercera y cuarta parte de este capítulo. Antes de responderlas, se describirá qué se puede entender intuitivamente por el concepto de *mente*.

## 1.2. El concepto preteórico de lo mental

Carlos J. Moya<sup>5</sup> define un concepto preteórico de lo mental que es operativo en el sentido común de las personas. Este tipo de concepto le atribuye a la mente, al menos, tres características.<sup>6</sup>

La primera característica afirma que lo mental es un conjunto de estados o vivencias tipificados en cuatro clases: *estados intencionales*, *sensaciones o estados fenomenológicos*, *estados mixtos (estados intencionales y sensaciones)*, y *disposiciones y rasgos de carácter*,<sup>7</sup> la segunda característica le atribuye *causalidad* a la mente; y la última adscribe que los estados mentales se conocen directamente porque son *transparentes al sujeto*.

La primera característica dice que la mente se despliega en una serie de estados, tales como los *intencionales*, las *sensaciones*, los *mixtos*, los *disposicionales* y los *rasgos de carácter*. Con respecto a los *estados intencionales*, se puede decir que bajo estos estados están agrupados las creencias perceptuales y no-perceptuales (verbigracia, creencias matemáticas), recuerdos y fantasías. Estos estados constan de dos partes: de un acto mental y un correlato de este mismo acto; por ejemplo, el recordar es un acto cuyo contenido es lo recordado; o el percibir es un acto cuyo contenido es lo percibido. Así pues, cuando se hace referencia a la mente sin duda aparece un conjunto de *estados intencionales* que implican que el sujeto percibió *x*, recordó *w* e imagino *y*.

---

<sup>5</sup> Carlos J. Moya, *Filosofía de la mente* (Madrid: Universitat de Valencia, 2004), 17-27.

<sup>6</sup> Moya sugiere que, en la filosofía analítica del siglo xx, la mente se ha dejado de ver paulatinamente como una sustancia, es decir, como aquel ente que puede existir sin depender de otro ente. Basta recordar que el concepto griego que más se aproxima a mente es *ψυχή* y el concepto latino que más se le aproxima es el de *anima*. Estos términos permiten equiparar la mente al alma. El alma es una *sustancia* que existe en sí y no necesita del cuerpo para ser. El caso paradigmático en la antigüedad es Platón y lo expuesto en su diálogo el *Fedón* (73a-78b) y el caso en la modernidad es Descartes y lo expuesto en la *Cuarta Parte* de su *Discurso del método*. En este marco, la filosofía de la mente analítica buscó, en términos ontológicos, *desustancializar* la vida mental, lo cual no implica que no se busquen criterios que distingan lo mental de otros dominios como el físico.

<sup>7</sup> De todos modos, en el segundo y tercer capítulo se verá que *esta división no es precisa* por dos razones. En primer lugar, los estados intencionales están estructurados necesariamente desde la *primera persona*. En segundo lugar, los estados fenomenológicos no son reducibles a sensaciones, pues la fenomenología de la mente es más amplia. No obstante, este concepto de Moya ilustra lo que intuitivamente se le atribuye a la vida mental.

Estos primeros estados han sido estudiados técnicamente bajo el concepto de *intencionalidad* o *actitudes proposicionales*.<sup>8</sup> Por una parte, Brentano en su libro *La psicología desde un punto de vista empírico* (1834)<sup>9</sup> ha dicho que este aspecto es la marca de lo mental, en la medida en que permite describir los *contenidos inmanentes* (internos) del “espacio mental”. Estos *contenidos inmanentes* o *inexistentes* en la mente se pueden conocer directamente mediante una “percepción interna”; por ejemplo, cuando un sujeto imagina un centauro, este objeto fantástico, según Brentano, es inmanente y aparece directamente sin mediaciones (no hay cabida para diferenciar entre apariencia y realidad como sí puede pasar en el caso de la percepción externa). Por otra parte, Davidson coincide con Brentano en que lo distintivo de la mente es la intencionalidad o las *actitudes proposicionales*.<sup>10</sup> Las actitudes proposicionales se componen de un sujeto, un verbo psicológico y una

---

<sup>8</sup> De entrada, hay que distinguir entre *intencionalidad* e *intensionalidad*. Por una parte, la intencionalidad, como se ha descrito, es una acción psicológica que agrupa ciertos estados que están dirigidos a un determinado contenido dependiendo del acto mental. La intencionalidad es la capacidad que tiene la mente de *intendere*, es decir, de apuntar a algo (a un correlato con existencia física o imaginaria). Por otro lado, la *intensionalidad* es una propiedad lógica de los términos que se distingue de la *extensión*. La *extensión* de un término es “el objeto” que se referencia o se denota; por ejemplo, la extensión del término “estrella matutina” es Venus. Por su parte, la *intensión* agrupa los diferentes modos de nombrar o significar una misma cosa o referencia. En el caso de Venus como referencia, ésta puede ser descrita con el término “estrella matutina” o el término “estrella vespertina”. Hay que aclarar que, aunque los dos términos apunten a la misma referencia, no significan lo mismo. “Estrella matutina” tiene unas *notas* del objeto que “estrella vespertina” no tiene. La famosa distinción de Frege entre sentido (*sinn*) y referencia (*Bedeutung*) ilustra esta cuestión. Cfr. Gottlob Frege, “Sobre sentido y referencia” en *Ensayos de Semántica y filosofía de la lógica*. Trad. Luis M. Valdés Villanueva. (Madrid: Tecnos, 1998), 84-112.

<sup>9</sup> Cf. Franz Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt* (Hamburgo: Felix Meiner, 1925).

<sup>10</sup> Aunque haya diferencias entre *intención* e *intensión*, Davidson, sostiene que las actitudes proposicionales pertenecen a los *contextos intensionales*. Los contextos *intensionales* no cumplen determinadas propiedades lógicas de los *contextos extensionales* como el principio *salva veritate*; por ejemplo, en un contexto extensional, un sujeto puede hacer las siguientes equivalencias entre enunciados: si es verdadero que el fundador de Morena es politólogo; por lo tanto, también es verdadero que el presidente de los Estados Unidos Mexicanos es politólogo, porque tanto la descripción definida “el fundador de Morena” como “el presidente de los Estados Unidos Mexicanos” son co-referenciales y reemplazables en una oración. No obstante, en *contextos intensionales* como los que presentan las actitudes proposicionales esto no se cumple. Si es verdadero que “Juan crea que el fundador de Morena es politólogo”, no necesariamente es verdadero que “Juan crea que el presidente de los Estados Unidos Mexicanos es politólogo”, pues, en términos lógicos, Juan puede estar asociado con un “solo modo de presentación” de “Manuel López Obrador” y perfectamente desconocer el “otro modo de presentación” del mismo. Esto, en parte, implica que la intencionalidad, como estado mental, es *perspectivista*, pues el sujeto en un acto mental intenciona el correlato siempre desde un determinado punto de vista o desde un determinado modo de aparecer. Cfr. Donald Davidson. *Ensayos sobre acciones y sucesos*. O. Hansberg, J.A Robles y M. Valdés, trad. (Barcelona: Crítica, 1995).

proposición subordinada. Dos casos de este tipo de actitudes pueden ser: “Juan cree que la estrella vespertina es la estrella matutina” o “Laura cree que hay una montaña de oro en Alemania”. En estos dos casos el sujeto es Juan o Laura; el verbo psicológico es “creer”; y la proposición subordinada en el primer caso es “la estrella vespertina es la estrella matutina” y en el segundo es “hay una montaña de oro en Alemania”.

En lo que respecta ahora a las *sensaciones* o los *estados fenomenológicos*,<sup>11</sup> se puede afirmar que bajo estos estados se agrupan sensaciones dolorosas o placenteras, post-imágenes, experiencias visuales, táctiles, olfativas, entre otras. Estos estados se caracterizan por notificar una determinada sensación. Cuando un sujeto tiene una experiencia visual de rojo, esta experiencia no sólo notifica que este rojo es la propiedad de un determinado objeto, sino que este rojo aparece con cierta intensidad; brillo u opacidad, tonalidades, etc. Eso hace que la experiencia visual de rojo de un sujeto pueda ser diferente de la experiencia visual de rojo que tiene otro. Lo mismo puede pasar con la experiencia de un determinado dolor; este dolor no sólo le notifica al sujeto que hay un problema en su organismo, sino que el dolor es sentido con cierta intensidad, aparecen ciertas presiones, ciertos cosquilleos, entre otras cualidades sensoriales. De ahí también que el dolor de un sujeto a otro pueda ser diferente.

Estos *estados fenomenológicos* se han conocido técnicamente como *qualia*.<sup>12</sup> Los *qualia* son sensaciones en la experiencia; pero no son reproducibles de una experiencia a otra, sino que son *inefables* y *privados*, es decir, los *qualia* de un *sujeto 1* no necesariamente son equiparables a los *qualia* de un *sujeto 2*. Para autores como Jackson,<sup>13</sup> mientras existan experiencias marcadas por estas sensaciones no se puede llevar a cabo una reducción completa de los estados mentales a estados cerebrales, puesto que estas sensaciones no pueden ser

---

<sup>11</sup> Aquí el término fenomenológico, de entrada, no tiene un uso técnico, pues no toma en cuenta todo el *corpus teórico* que, en parte, inauguró el filósofo Edmund Husserl, aunque el término, por ejemplo, haya aparecido también en Hegel. El uso no técnico de fenomenología se equipará a sensaciones.

<sup>12</sup> Cfr. Daniel Dennet, “Quinear los Qualia” en *La naturaleza de la experiencia. Volumen I: sensaciones*. Maite Ezcurdia y Olbeth Hansberg, comps. (México: UNAM, 2003), 213-263.

<sup>13</sup> Cfr. Frank Jackson, “Qualias epifenómicos” en *La naturaleza de la experiencia. Volumen I: sensaciones*. Maite Ezcurdia y Olbeth Hansberg, comps. (México: UNAM, 2003), 95-111.

*tomadas en cuenta y expresadas plenamente* en la neurociencia. En todo caso, cuando se habla de la mente inevitablemente se piensa en todos estos conjuntos de experiencias como dolores localizables y no localizables, experiencias visuales; incluso, ilusiones y alucinaciones.

En este marco, existen también *estados mixtos*, es decir, *estados intencionales* que, a su vez, son *estados fenomenológicos*.<sup>14</sup> Un ejemplo de estos estados mixtos son los sentimientos. Cuando un sujeto ama a alguien, no sólo hay un objeto amado, sino que también este sentimiento implica un haz de sensaciones sentidas como determinados cosquilleos, suspiros, nervios, etc. Lo mismo se puede pensar para el caso del odio.

Ahora, con lo que respecta a las *disposiciones* y el *carácter*, se puede afirmar, por un lado, que cuando se habla de mente también se alude a conductas y expresiones de algún estado de ánimo o de alguna creencia. Si un sujeto profiere un vocabulario no adecuado, hace movimientos bruscos y lanza miradas ofensivas, los otros sujetos sabrán que el sujeto está molesto, aspecto que hace parte del despliegue de su vida mental. Por otro lado, los rasgos de la personalidad, tales como iracundo, valiente, justo, etc. también notifican el desenvolvimiento de la vida mental, pues para que un sujeto opte por x o y rasgo de carácter, debió sopesar determinadas creencias y razones que sostienen a estos rasgos de la personalidad. Ese cálculo de razones de las creencias es algo que es adjudicado como una capacidad mental relacionada con la capacidad que tienen las personas de hacer uso de la razón. En palabras de Moya:

El grupo de las *disposiciones puras*: capacidades (inteligencia, fuerza de voluntad, etc.) y rasgos de carácter (envidia, generosidad, etc.). Estas

---

<sup>14</sup> De entrada, es plausible pensar que los estados intencionales y los estados fenomenológicos son diferentes, porque, por ejemplo, en una creencia matemática sólo se intenciona los determinados “objetos matemáticos”. En esta creencia no aparece ninguna sensación. Creer x proposición matemática no necesariamente implica una cualidad de “sentirse en una creencia matemática”; no obstante, como lo muestran Zahavi y Gallagher en su libro *La mente fenomenológica*, la intencionalidad está estructurada desde *la primera persona*, es decir, que incluso en la creencia matemática hay una *cualidad experiencial*. La relación entre “estados intencionales” y “estados fenomenológicos” es algo que será clave para esta investigación y será desarrollado ampliamente en el *último capítulo* de esta tesis. Cfr. Dan Zahavi y Shaun Gallagher, *La mente fenomenológica*. Marta Jorba, trad. (Madrid: Alianza Editorial, 2013), 171-192.

propiedades no poseen contenido semántico ni fenomenología, son meras disposiciones o tendencias, pero intuitivamente son parte de lo mental: describir a una persona como envidiosa o inteligente es sin duda describirla mentalmente (no sabemos nada acerca de sus propiedades físicas al recibir esta información). Hay razones, sin embargo, para considerar también este grupo como derivado de los dos primeros, pues al caracterizar sus miembros hemos de emplear conceptos de estados intencionales o fenomenológicos. La envidia, por ejemplo, puede entenderse como una disposición o tendencia a tener ciertos deseos (verbigracia, el deseo que los demás fracasen), creencias y quizá estados fenomenológicos (sentirse mal ante el éxito de otras personas, etc.).<sup>15</sup>

En síntesis, con lo que respecta a la primera característica del concepto preteórico de lo mental, se requiere identificar una serie de estados que los sujetos se auto atribuyen y atribuyen a los demás. Hablar de lo mental, entonces, apunta a identificar un torrente de estados que tiene su curso y desarrollo, tales como creencias, sensaciones, conductas y rasgos de la personalidad.

La segunda característica de este concepto preteórico, como se dijo, es la *causalidad de lo mental*. Con *causalidad de lo mental*, se entiende que los “estados mentales” producen acciones como efectos; por ejemplo, si un sujeto siente el deseo de comprar un café, sabe que tiene los medios para hacerlo y conoce la información mínima para satisfacer ese deseo (la tienda de café está cerca, posee dinero, etc.), entonces comprará un café que le gusta y tendrá ciertos efectos fisiológicos en su organismo. Una sensación también puede tener poder causal, pues sentir determinado dolor puede motivar al sujeto que lo padece a acudir al médico, tomar determinado medicamento, etc.; por lo tanto, las personas intuitivamente afirman que los otros actúan de determinada manera porque existen ciertos estados mentales subyacentes que motivan estas acciones.

Con lo que respecta a la *transparencia de la mente*, se puede decir que las personas tienen un acceso directo y no-inferencial a los diferentes estados mentales; por ejemplo, un sujeto sabe inmediatamente si siente determinado dolor;

---

<sup>15</sup> Moya, Carlos J., *Filosofía de la mente*, 19.

o un sujeto vive directamente determinada creencia. Una persona no tiene que hacer ninguna inferencia para saber que está en determinado estado mental (esto aplica, al menos, para los estados intencionales y las sensaciones). Cuando una persona siente el dolor, ésta no tiene que percibir directamente efectos del dolor para autoadjudicarse posteriormente esa sensación. Por lo tanto, el conocimiento sobre los propios estados mentales, de entrada, parece ser no-inferencial.

De esta manera, se puede concluir que hablar de la mente requiere tres aspectos fundamentales: (1) la mente es un torrente de estados mentales de diferente índole (estados intencionales, sensaciones y disposiciones), (2) estos estados mentales, sobre todo los intencionales y las sensaciones, tienen poder causal, en la medida en que motivan o producen acciones y disposiciones; y (3) parece ser que el sujeto tiene acceso directo a sus estados mentales, sabe que son suyos y no necesita de un conocimiento inferencial para conocerlos. Solamente basta aclarar que las disposiciones y rasgos de carácter no satisfacen este último criterio, pues, en ocasiones, las otras personas pueden dar cuenta de mejor manera de los defectos ajenos, ya que un sujeto puede ser ciego a sus propios errores.

### **1.3. Hacia una superación del “cartesianismo”: los inicios de la naturalización en la filosofía de la mente**

#### *1.3.1 Deficiencias del dualismo sustancial y alcance del cartesianismo*

El camino de la naturalización en la filosofía de la mente tiene como objetivo superar, en términos generales, una concepción cartesiana de la mente.<sup>16</sup> ¿En qué consiste la concepción cartesiana de la mente? Hay que tener en cuenta que el proyecto de Descartes es *epistemológico*. Su objetivo era encontrar una certeza tal

---

<sup>16</sup> No es que antes de Descartes no haya habido intentos de tratar la mente como un evento físico. Incluso, el mismo Descartes sostenía que el alma y el cuerpo se comunican mediante la glándula pineal. Esta idea, al menos, conduce a matizar si Descartes era del todo ese dualista sustancial que se expone en la tradición de la filosofía de la mente. Así mismo, posteriormente Franz Joseph Gall tenía un programa de naturalización llamado frenología. No obstante, se le debe a Descartes haber insistido en el dominio de lo mental y pensar en su autonomía separada de un dominio físico. Descartes explícitamente abriría el debate de cómo entender la mente: ¿existe un dominio netamente de lo mental? ¿Se puede pensar lo mental sin alusión al cerebro?)

que superara cualquier escenario escéptico; una certeza tal que diera una justificación apodíctica a las creencias que tiene el sujeto sobre el “mundo exterior”.

Descartes, vía la duda metódica postulada en sus *Meditaciones metafísicas*, demuestra que cualquier creencia sobre el “mundo exterior” que se base en los sentidos puede ser falsa, pues los sentidos son engañosos porque no brindan criterios suficientes para poder distinguir entre una percepción realmente existente y un estado ilusorio e, incluso, alucinatorio.

Descartes introduce dos escenarios escépticos para probar esto: *el argumento del sueño* y *el argumento del genio maligno*. En el primer caso, para Descartes, no hay nada en los sentidos que le notifiquen al sujeto que lo que ve es un sueño. En el segundo caso, puede existir una entidad maligna que induzca en el sujeto ciertos estímulos que le hagan creer que lo que ve es real cuando en realidad no lo es. El punto de Descartes con esos dos escenarios escépticos es mostrar que, vía los sentidos, no se puede encontrar criterio alguno que permita distinguir entre lo realmente existente de lo que no; por lo tanto, los sentidos no son una fuente confiable para justificar las creencias sobre el mundo “exterior”.

Por ejemplo, alguien puede creer que ve un perro café; pero el sujeto puede estar soñando con ese perro café y no lo percibe realmente; también, alguien podría hacerle creer que ve un perro café cuando, en realidad, no hay nada en absoluto.

No obstante, Descartes afirma que aun cuando el sujeto no pueda discernir con seguridad si sueña o percibe, o si es engañado por un genio maligno o no, tiene la certeza de que es él mismo el que sueña, el que es engañado o el que percibe. En estos dos escenarios escépticos perdura la certeza de que es el yo el que tiene esos pensamientos y esas creencias. Aun cuando el sujeto no sepa con seguridad si lo que ve es un perro café, sí puede saber con seguridad que es él el que piensa esos pensamientos, es él el que tiene esas creencias e, incluso, es él el que duda. Esto lleva a Descartes a su conclusión de *pienso, luego soy* como la única certeza que sobrevive a sus escenarios escépticos y sobre la cual se puede edificar otras evidencias, tales como las de las matemáticas y las de la geometría. En palabras de Descartes:

Considerando que todos los pensamientos que nos vienen estando despiertos pueden también ocurrírsenos durante el sueño, sin que ninguno entonces sea verdadero, resolví fingir que todas las cosas que hasta entonces había enterado en mi espíritu no eran más verdaderas que las ilusiones de mis sueños. Pero advertí luego que, queriendo yo pensar, de esta suerte, que todo es falso, era necesario que yo, que lo pensaba, fuese alguna cosa; y observando que esta verdad: yo pienso, luego soy, era tan firme y segura que las más extravagantes suposiciones de los escépticos no son capaces de conmovérla, juzgué que podía recibirla, sin escrúpulo, como el primer principio de la filosofía que andaba buscando.<sup>17</sup>

El argumento central de la duda metódica demuestra que el *ego cogito* (la *res cogitans*) es una certeza indudable y que los sentidos que son ejercidos por el cuerpo (*res extensa*) no son confiables, conlleva a la consecuencia de sostener que el yo y el cuerpo son entidades distintas. Descartes probó que los sentidos no son confiables para justificar las creencias; por lo tanto, de éstos se puede prescindir en todo proyecto de fundamentación de las evidencias. Por el contrario, con el *ego cogito* no pasa lo mismo porque no es posible pensar su anulación sin caer en una autocontradicción manifiesta.

Dado que un sujeto no puede confiar en sus sentidos, sentidos que ejecuta su cuerpo, entonces este sujeto puede suprimir su cuerpo y aún concebirse como existente; por el contrario, un sujeto de ninguna manera puede pensar que él no existe porque el pensar su no existencia supone su existencia como un yo pensante. Así pues, un sujeto puede claramente concebirse sin cuerpo; pero jamás puede concebirse sin *ego cogito*. Por lo tanto, el yo (o la mente en sentido amplio pensada como *res cogitans*) es una sustancia diferente del cuerpo, pues la *res cogitans* puede ser pensada *por sí misma* y no por otra cosa. En palabras de Descartes:

Examiné después atentamente lo que yo era, y viendo que podía fingir que no tenía cuerpo alguno y que no había mundo ni lugar alguno en el que yo me encontrase, pero que no podía fingir por ello que yo no fuese, sino al contrario, por lo mismo que

---

<sup>17</sup> René Descartes. *Discurso del método. Meditaciones metafísicas*. Manuel García Morente, trads. (Madrid: Espasa-Calpe, 2006), 49-50.

pensaba en dudar de la verdad de otras cosas, se seguía muy cierta y evidentemente que yo era, mientras que, con sólo dejar de pensar, aunque todo lo demás que había imaginado fuese verdad, no tenía ya razón alguna para creer que yo era, conocí por ello que yo era una substancia cuya esencia y naturaleza toda es pensar, y que no necesita , para ser, de lugar alguno, ni depende de cosa alguna material; de suerte que este yo, el alma, por la cual soy lo que soy, es enteramente distinta del cuerpo y hasta más fácil conocer que éste, y aunque el cuerpo no fuese, el alma no dejaría de ser en cuanto es.<sup>18</sup>

Con esto se inaugura la postura dualista en filosofía de la mente. Desde luego, el dualismo de lo mental es una consecuencia de un proyecto epistemológico como se mostró anteriormente.<sup>19</sup> Esta postura ofrece la siguiente división epistemológica y ontológica que resulta, de entrada, atractiva. El núcleo de esta posición filosófica es que el sujeto se compone de dos sustancias, a saber, la mente y el cuerpo (o en términos contemporáneos el cerebro). El dominio de lo mental tiene sus reglas con independencia de lo corporal; por ejemplo, lo mental es no extenso y lo corporal es extenso. Lo mental es un fenómeno que exige métodos propios, los cuales serían posteriormente edificados por la psicología (en este aspecto la psicología cognitiva en su vertiente computacional tiene un eco cartesiano). A su turno, lo corporal inserto en el mundo físico también exige métodos propios que son suministrados por la ciencia de la naturaleza.

Sobre esta división, entonces, se inauguran dominios de objetos distintos que, a su vez, implican la atención de disciplinas distintas. Esto, de entrada, garantiza una justificación para la psicología (para una disciplina de la mente) como ciencia y un argumento contra cualquier postura reduccionista, pues la mente es diferente al cuerpo (o al cerebro) y, por lo tanto, la psicología (o cualquier ciencia de la mente) no puede ser reducida a la neurociencia.

---

<sup>18</sup> René Descartes. *Discurso del método. Meditaciones Metafísicas*, 50.

<sup>19</sup> Descartes utiliza la expresión *ego cogito* (yo) y no *anima* (más cercana a la mente); sin embargo, el *cogito* fue tratado como *mente*, pues en esta actividad *cogitativa* del *ego* se manifiestan diversos estados mentales, tales como sensaciones, percepciones, pensamientos, dolores, pasiones, etc. Por eso, el título *cogito* no sólo indica un yo pensante, sino todo el torrente de vivencias mentales; por esa razón fue posible empezar a hablar de un dualismo mente/ cuerpo en Descartes más que un dualismo yo/cuerpo.

En último término, en el sujeto existen dos regiones ontológicas diferentes que exigen aproximaciones epistemológicas distintas. Para la mente se exigen estudios psicológicos. Para el cuerpo (o cerebro) se exigen estudios físicos, químicos y biológicos. Dado que el cuerpo y la mente son sustancias diferentes, es implausible que epistemológicamente se quiera conocer la mente vía las ciencias naturales o el cuerpo vía la psicología, lo cual hace inviable, de entrada, cualquier proyecto de naturalización tanto ontológica como epistemológica. Dicho de otro modo, la mente jamás puede ser equiparada al cerebro o a las conductas corporales, y la mente sólo puede ser estudiada por una ciencia sobre la misma que no puede ser reducida o eliminada por una ciencia natural como la neurociencia.

Empero, para que el proyecto de naturalización sea posible, entonces, se debe, al menos, demostrar dos asuntos: (1) que la mente puede ser reducida a una entidad física (naturalización ontológica) y (2) que la mente debe ser estudiada desde una ciencia natural como la neurociencia; sin embargo, existe una naturalización no reduccionista que sostiene que la mente es una entidad física; pero eso no implica que debe ser estudiada por alguna ciencia física. Este tipo de naturalización acepta un recorte ontológico; pero no epistemológico.

Así pues, el proyecto de naturalización en filosofía de la mente se ha afianzado por los vacíos lógicos y supuestos ontológicos del dualismo sustancial. Carlos Moya en su capítulo *El dualismo y la concepción cartesiana de la mente* de su libro *Filosofía de la mente* expone tres contrargumentos contra el dualismo que se reconstruirán brevemente.

Moya afirma que el argumento cartesiano se puede entender de la siguiente manera:

Podemos formular en forma esquemática el argumento (...) en los siguientes términos: (a) yo puedo fingir (imaginar, concebir, suponer) que mi cuerpo no existe; (b) yo no puedo fingir (imaginar, concebir, suponer) que yo, como sujeto de mis pensamientos no existo; por lo tanto, (c) yo, como sujeto de mis pensamientos, soy distinto e independiente de mi cuerpo y capaz de existir sin él. Así, de las dos premisas (a) y (b), extrae Descartes la conclusión dualista (c). Una formulación alternativa de

las premisas (a) y (b) sería: (a') puedo dudar que mi cuerpo existe; (b') no puedo dudar de que yo existo.<sup>20</sup>

El primer contrargumento que se puede ofrecer contra el dualismo es que aun si se acepta la posibilidad lógica de pensar la existencia de un sujeto sin cuerpo (o cerebro) y si se acepta la verdad de la segunda premisa que afirma que es imposible anular el yo sin caer en una autocontradicción manifiesta, eso no implica que la conclusión del argumento sea necesariamente verdadera, pues ontológicamente es imposible que un sujeto pueda pensar sin el cerebro.<sup>21</sup> Esto pone en apuros el argumento cartesiano porque implicaría que su conclusión comete una petición de principio. El cartesiano debe demostrar cómo es posible que el sujeto *puede existir* y pensar sin el cuerpo más allá de su posibilidad lógica.

En el fondo el error del argumento radica en que de una posibilidad lógica (o incluso epistémica) no se puede desprender una posibilidad metafísica u ontológica. Por ejemplo, un sujeto puede pensar la posibilidad lógica de que al arrojar un objeto en el planeta Tierra, éste flotará en el aire; pero eso no implica que eso realmente pueda pasar en el planeta Tierra dada la evidencia física suministrada hasta ahora. Moya pone otro ejemplo en el que un sujeto puede concebir que su existencia no depende de la existencia de sus padres; incluso, puede concebir que nació de un Dios; o de algún proceso "artificial". Empero, eso no implica que ontológicamente su existencia de hecho no dependa de la existencia de sus padres.

Ahora bien, el argumento cartesiano podría reformularse al decir que tanto la mente como el cuerpo *denotan* entidades distintas; por lo tanto, el yo o la mente siguen diferenciándose del cuerpo. Dicho de otro modo; la oración "el cuerpo existe" es diferente de la oración el "yo existe". Éstas no pueden ser oraciones equivalentes porque sería extraño que un sujeto dude de una y de la otra no. Si fueran equivalentes: o no dudaría de ninguna o dudaría de ambas; pero dado que denotan entidades distintas; entonces el dualismo se mantiene. Se puede decir que ésta es una reformulación "semántica" del argumento cartesiano.

---

<sup>20</sup> Carlos J. Moya. *Filosofía de la mente*, 29.

<sup>21</sup> Desde luego, la inteligencia artificial ha simulado procesos de pensamiento en máquinas sin cerebro; pero eso no es un contrargumento para mostrar que un sujeto pueda pensar sin soporte material. No ha existido hasta el momento el primer ser humano que pueda ejercer procesos de pensamiento sin cerebro.

Entonces, el segundo contraargumento a esta reformulación semántica del dualismo cartesiano se puede articular desde una concepción fregeana. Es bien conocida la distinción de Frege entre *sentido* y *referencia*. El sentido son los distintos modos de presentación de la referencia y la referencia es el estado de cosas denotado por una oración; por ejemplo, una misma referencia o un mismo objeto denotado puede tener dos o más sentidos. “el Peje” o “el fundador de partido Morena” son dos sentidos para designar a López Obrador.

Dada esta distinción, entonces, el significado de una oración no se puede reducir a su denotación o referencia, pues el sentido también es importante. Así pues, la mente puede ser *un sentido* del cerebro o la mente es un modo de presentación superficial de procesos cerebrales.

Sin embargo, el dualismo podría presentar otra reformulación más de su argumento vía el *principio de los indiscernibles*. Este principio afirma, a grandes rasgos, que si dos objetos, ya sean *a* y *b*, tienen propiedades idénticas, entonces son el mismo objeto. Por lo tanto, dado que Descartes afirma que el cuerpo posee propiedades distintas (como la de ser extenso) a la de la mente (como la de no ser extensa), se puede concluir que son identidades distintas; sin embargo, el problema de esta argumentación es que comete una petición de principio, por lo menos, frente al no dualista. Para el no dualista, Descartes debe demostrar porqué la mente no es una propiedad y sí es una sustancia. El *principio de los indiscernibles* es válido sólo para sustancias o sujetos, y no para propiedades. Si se asume que la mente es una propiedad que emerge de un sustrato biológico, entonces esta reformulación del argumento ya no tiene cabida.

En suma, el dualismo tiene , al menos, tres problemas<sup>22</sup> que han llevado a plantear el proyecto de naturalización dentro de la filosofía de la mente: (1) hace el tránsito de una posibilidad lógica a una posibilidad ontológica sin precaución; sin embargo,

---

<sup>22</sup> En realidad, el dualismo substancial tiene más de tres problemas; pero acá basta resaltar sólo tres. Al menos, otros dos problemas son los siguientes: (1) el solipsismo ante las otras mentes y (2) la relación entre mente y cuerpo. Con respecto al primero, el dualismo conlleva a un escepticismo frente a los estados mentales ajenos, puesto que el cuerpo al ser diferente de la mente, entonces no existe nada externo que notifique la existencia de vida mental en otros seres humanos, lo cual conlleva a un escepticismo sobre si el otro tiene mente o es un autómeta. Con respecto al segundo, dado que la mente y el cuerpo son distintos, cómo explicar la interacción de ambos y el poder causal de la mente sobre el cuerpo.

ésta no es una razón fuerte para su rechazo, pues muchas posturas filosóficas logran mantenerse precisamente porque la posibilidad lógica puede devenir en posibilidad ontológica; (2) reduce los términos cuerpo y mente a diferentes dominios y no contempla que la mente puede ser un modo de presentación del cerebro; y (3) asume que la mente es una sustancia y descarta su posibilidad como propiedad emergente de procesos físicos subyacentes.

Precisamente lo que ha buscado la naturalización en sus diferentes vertientes ha sido todo lo contrario: (1) basarse más en la posibilidad ontológica que en la posibilidad lógica; (2) tratar el lenguaje mentalista como co-referencial al lenguaje no-mentalista (vgr. al lenguaje de neurociencia); y (3) demostrar que la mente es una propiedad que emerge del cerebro más que ser una sustancia diferente a él.

Ahora bien, pese a estos problemas del dualismo substancial, el cartesianismo pervive en dos aspectos: (1) ofrece la posibilidad de un dominio netamente de lo mental que puede ser estudiado autónomamente. En esto las ciencias cognitivas de talante computacional, como se verá a continuación, son claramente deudoras de Descartes; (2) destaca la *transparencia* de la mente, ya que un sujeto accede directamente a sus estados mentales y el conocimiento que tiene sobre éstos no es inferencial; por ejemplo, el sujeto sabe directamente que tiene un dolor, o que percibe x, o que recuerda y. El sujeto es consciente directamente de sus estados mentales y los puede notificar sin hacer ninguna inferencia. En palabras de Moya:

Desde esta perspectiva, un enunciado psicológico en primera persona es un informe, una descripción que el sujeto lleva a cabo de un estado u objeto inmediatamente presente a su conciencia, y cuya esencia consiste precisamente en ser objeto de conciencia, de modo que no hay en él una distinción entre apariencia y realidad, entre el modo como aparece a la conciencia del sujeto y su naturaleza real.<sup>23</sup>

Este aspecto cartesiano es de suma importancia porque como se verá a lo largo de esta tesis es reformulado para combatir el reduccionismo y el eliminativismo en la filosofía de la mente, pues propone como característica central de la misma

---

<sup>23</sup> Carlos J. Moya, *Filosofía de la mente*, 40

(incluso, en su dimensión intencional) *la primera persona* como un aspecto central que debe ser atendido.

### 1.3.2 ¿Qué paso después de Descartes? Una breve aproximación a la psicología del siglo XIX y XX

Howard Gardner<sup>24</sup> expone un panorama de la historia de la psicología que muestra el desarrollo de las ciencias cognitivas. Gardner hace un recorrido por la filosofía, la psicología, la lingüística y la antropología para mostrar representantes, tendencias, puntos de inflexión, etc. Desde luego, la historia que presenta en este libro busca defender la ciencia cognitiva como la disciplina más viable para estudiar la mente. Según Gardner, la ciencia cognitiva logra tematizar la mente, sus sistemas cognitivos, propósitos, representaciones, estrategias, etc. sin dejar de tener en cuenta que, desde un nivel inferior, la mente es entendida en términos neurofisiológicos y también se relaciona con un nivel superior cultural entendido en términos antropológicos. Una teoría integral de la mente, al menos, lograría mostrar estos tres estratos de la vida mental, a saber, su nivel neurofisiológico, su nivel representacional y su nivel cultural; no obstante, pareciera ser que cada nivel se desarrolla independientemente del otro y cada nivel, según sea el enfoque, se quiere erigir como el fundamental y decisivo para entender la mente.

En todo caso, y pese a esa advertencia tan atinada de Gardner, éste logra mostrar un panorama de qué pasó con los estudios de la mente (concretamente en la psicología) después de Descartes. Gardner se percata de que han existido, al menos, tres tensiones a la hora de estudiar la mente: (1) una *perspectiva molecular contra una perspectiva molar*, (2) una *perspectiva localizacionista contra una perspectiva holística* y (3) una *perspectiva causal contra una perspectiva constructivista*.

Con lo que respecta a la primera tensión, hay quienes afirman que es mejor empezar con procesos simples de la mente para así entender luego procesos complejos; por ejemplo, mirar cierto aspecto de la percepción más que la percepción

---

<sup>24</sup> Cfr. Howard Gardner, *La nueva ciencia de la mente. Historia de la revolución cognitiva*. Leandro Wolfson, trad. (Buenos Aires: Editorial Paidós, 1987).

en su totalidad. Esta perspectiva es molecular; por el contrario, la perspectiva molar buscaría entender los procesos mentales de manera integral, a saber, la percepción en su totalidad, la memoria en su totalidad, etc.

La segunda tensión se da más en el campo de la neurociencia y se refiere a la confrontación entre quienes afirman que dada una determinada facultad mental, ésta puede ser localizada en ciertas zonas del cerebro, y quienes afirman que el cerebro es un sistema integral y que una facultad puede involucrar muchas zonas del mismo.

Finalmente, la última tensión se refiere a la controversia entre quienes afirman que la vida mental es receptiva de su entorno, por lo que es pasiva, contra los que afirman que es activa y productora de representaciones del entorno.

Descartes para Gardner era molar y constructivista. Por un lado, su concepción de la mente y de sus estados buscaba ser integral, dado que el sujeto conocía directamente la totalidad de algún estado mental; además, los estados mentales no son extensos y, por consiguiente, no son divisibles. Por otro lado, la mente en Descartes es una entidad que constituye representaciones mediante procesos activos y voluntarios, pues no se trata de una sustancia pasiva; sin embargo, como se ha visto, sustancializar la mente no es el mejor modo de comprenderla, pues la mente está lejos de ser una entidad cerrada en sí misma, más bien ésta es un conjunto de procesos y estados que, para pensadores posteriores, eran parte de la naturaleza y eran cognoscibles objetivamente.

En este orden de ideas, ¿qué eco tiene Descartes en la psicología del siglo XIX y XX? Los introspeccionistas<sup>25</sup> como Wundt, aunque ya elaboran experimentos, mantenían el *dictum cartesiano* de que la única vía confiable para acceder a los estados mentales es la apercepción (o reflexión), pues éstos son transparentes a

---

<sup>25</sup> Desde luego, las reacciones más inmediatas a Descartes fueron los empiristas como Locke o Hume; además, debió pasar todo un siglo de desarrollos psicológicos antes de llegar a la psicología más sistemática del siglo XIX que es la que examina este parágrafo. En el caso de Hume, éste atacaba la idea de una mente sustancial y apuntaba a mostrar que la mente sólo es un cúmulo de procesos que se activan por estímulos externos. Según el empirista inglés, ni la mente es una sustancia ni tampoco está informada *a priori* para representar la realidad. De todos modos, lo que se quiere mostrar acá más bien es cómo en algunas *escuelas psicológicas* posteriores se mantiene o no un eco cartesiano. Cfr. David Hume, *Tratado de la naturaleza humana*. Felix Duque, ed. (Madrid, Tecnos, 2005).

los seres humanos. Así mismo, los introspeccionistas mantendrían un estudio *molar y constructivista* de la mente:

Wundt inventó tareas simples, solicitando a los sujetos experimentales que ejercieran la introspección mientras la ejecutaban. Un ejemplo es éste: se les pedía a los sujetos que oprimieran una perilla cada vez que escuchaban una nota musical, en algunas pruebas, se dirigía la atención del sujeto hacia la nota, en tanto que en otras se la dirigía hacia el movimiento de sus dedos sobre la perilla. Se demostró que el tiempo de reacción era mayor cuando el sujeto atendía el sonido y menor cuando debía atender el movimiento del dedo. De esto Wundt infirió que ese lapso mayor se debía a la apercepción, o sea, el proceso de aclarar la propia experiencia en la conciencia. Aparentemente, cuando un individuo se concentra en un estímulo, éste debe ser primero percibido y luego apercebido, o interpretado conscientemente, a la luz de la respuesta que está asociada. Mayores son las complicaciones cuando se le presentan al sujeto varios estímulos diferentes y sólo a uno de ellos debe responder. Según Wundt, este proceso dura más tiempo todavía porque se produce la cognición: el estímulo no solo tiene que ser percibido y apercebido, sino además diferenciado de otros estímulos que no provocarán respuesta.<sup>26</sup>

El asunto central es que para Wundt, según Gardner, cualquier evento mental debe ser apercebido, debe estar acompañado conscientemente para que pueda operar. El entendimiento de cualquier conducta, sentimiento, percepción sólo es posible mediante una toma de conciencia como un saber que acompaña. No es una simple relación causal de estímulo-respuesta, sino que debe haber una actividad aperceptiva que asimile el estado mental para obtener una respuesta o conducta satisfactoria. Descartes claramente tiene eco acá, pues para el filósofo francés cualquier estado mental es autoevidente y, vía la reflexión, el sujeto se percata de ello. Aunque un sujeto no pueda garantizar que lo que percibe es verdadero o no, o su creencia se corresponda con la realidad o no, sí puede saber conscientemente que es él el que percibe y puede saber qué significa tener la vivencia de percibir. En último término, el eco cartesiano del introspeccionismo es la *transparencia de la mente*.

---

<sup>26</sup> Howard Gardner. *La nueva ciencia de la mente*, 121.

Posteriormente, llegarían los conductistas que son enteramente anticartesianos. Se puede decir que son los conductistas los primeros en enfatizar la necesidad de disolver la mente y restringirla ontológicamente a conductas observables ante estímulos. Los conductistas rechazan de entrada un lenguaje mentalista que involucre intenciones, representaciones, propósitos, etc. Si bien en el introspeccionismo ya había observaciones de la conducta, como se vio en el párrafo anterior, estas conductas se explicaban a partir de procesos mentales como la reflexión; por el contrario, el conductista claramente es anticartesiano porque evita postular un dominio de lo mental. De acuerdo con ellos, tan sólo hay conductas que responden a configuraciones del entorno.

En este marco, el conductista es *molecular* porque mira conductas específicas en entornos concretos. No le importa ofrecer un mapa general de la conducta; por ejemplo, sus investigaciones versan sobre conductas condicionadas como lo hace Watson según Gardner.<sup>27</sup> Además, en el conductismo el sujeto asume un rol pasivo, pues lo que importa es mirar cómo los seres humanos y diferentes organismos a partir de ciertos estímulos producen efectos conductuales medibles y observables. El conductismo ofrece un modelo causal-secuencial que transita del entorno a la conducta observable.

Esto permite sacar la consecuencia de que los conductistas<sup>28</sup> proponen una especie de eliminativismo porque buscan demostrar que todo el lenguaje mentalista se puede reemplazar por un lenguaje conductual. Por un lado, es un eliminativismo ontológico porque no existe lo mental, sino solamente conductas. Por otro lado, es un eliminativismo epistemológico porque se debe descartar un lenguaje mentalista y proponer un lenguaje conductual que involucre variables biológicas, químicas e, incluso, físicas.

---

<sup>27</sup> Cfr. Howard Gardner, *La nueva ciencia de la mente*, 126-128.

<sup>28</sup> Este tipo de conductismo es diferente al conductismo lógico que se da en filosofía de la mente como se verá más adelante. De una parte, el conductismo psicológico nace como una reacción inmediata al introspeccionismo y emplea la observación de la conducta como una de sus actividades centrales. Por otra parte, el conductismo lógico reacciona al dualismo sustancial de Descartes y emplea el análisis semántico sobre los términos mentales para proponer su teoría. Además, el conductismo psicológico es eliminativista y el conductismo lógico es reduccionista.

También entrarían en escena los psicólogos cognitivos en el siglo XX, los cuales se ofrecen como una alternativa al conductismo porque explicar lo mental no se puede hacer si se descarta lo mental mismo. El eco cartesiano de los psicólogos cognitivos radica en que buscan recobrar la autonomía de lo mental mediante el análisis de *representaciones mentales*. Los psicólogos cognitivos también se presentan como una alternativa frente a los introspeccionistas, pues para muchos la apercepción poco puede decir sobre los estados mentales: vía la apercepción el sujeto no puede saber qué información está en juego en determinado estado mental, qué mecanismos de discriminación y categorización operan en la mente, qué sistemas pueden componer un mismo estado mental, etc. Los psicólogos cognitivos si bien mantienen un eco cartesiano eso no implica que avalen su método reflexivo, más bien hacen parte de la empresa de la naturalización en el sentido de que se basan en la *teoría de la información*.

*Las teorías de la información* y los descubrimientos en computación fueron relevantes para este tipo de psicólogos; por una parte, porque según ellos, la mente procesa información y la discrimina; el asunto está en describir que no solamente es un proceso causal donde la mente se comporta como un canal receptivo, sino que existen mecanismos en la mente que permiten clasificar, retener, seleccionar y actuar a causa de la información que recibe del entorno. La recepción de la información, a su vez, genera diversas representaciones. Algunos psicólogos cognitivistas creen que las representaciones pueden ser formalizadas y tienen una *sintaxis lógica* con independencia de la semántica de la información; otros, por el contrario, creen que, a diferente información, diferentes procesos de representación y no puede haber una *sintaxis general* de las mismas.

La psicología cognitiva no es fácil de categorizar, pues algunas investigaciones pueden ser *moleculares*; pero otras pueden tener aspiraciones *molares*; otras pueden centrar su atención en la *recepción* de la información y otras en el *procesamiento* de ésta como tal. De todos modos, los psicólogos cognitivistas han sido muy enfáticos en que su dominio no se puede reducir a un dominio neurológico. Un cognitivista evitaría investigar únicamente las zonas del cerebro involucradas en

las representaciones que él estudia, aunque acepte un estrato neurológico de la representación y se esmere en complementar sus investigaciones con esos datos.

Finalmente, los neurocientíficos también están presentes en el panorama. Si bien el desarrollo de la psicología, al menos, ha transitado por el introspeccionismo, el conductismo y la ciencia cognitiva; la neurociencia o la neurología ha trazado su propio camino. Desde luego, está Gall con su frenología; también, los primeros estudios de psicofísica de autores como Helmholtz, Fechner y Donders que trae a colación Gardner.<sup>29</sup> El asunto central de la neurociencia es que principalmente se debe entender el cerebro para comprender los procesos mentales; incluso, todo proceso mental podría eventualmente ser reducido a una explicación netamente al nivel del cerebro o al nivel del sistema nervioso en general.

El debate de los neurocientíficos, a grandes rasgos, ha girado entre una perspectiva *localizacionista* y otra perspectiva *holista*. Por una parte, la perspectiva localizacionista ubica determinadas facultades mentales en determinadas zonas cerebrales. Por otra parte, la perspectiva holista entiende al cerebro como un todo integrado y no reduce determinadas facultades mentales a determinadas zonas, sino que considera que en cada facultad mental en específico intervienen varias zonas cerebrales.

No obstante, aunque la idea del holismo es seductora porque ofrece una imagen del cerebro más compleja y explica su *plasticidad*; en neurociencia se considera más plausible la teoría localizacionista.

Gardner sostiene que el holismo, en parte, tiene razón porque da cuenta de la plasticidad cerebral. Sin embargo, Gardner piensa que la experimentación apunta cada vez más a que ciertos estados y facultades mentales están asociados a ciertas zonas principalmente. Esta tesis localizacionista ha sido reforzada por todas las investigaciones sobre lesiones cerebrales o experimentos en que se realiza algún proceso de ablación cerebral:

A veces una lesión temprana no presenta déficits aparentes en el momento, pero sí los produce más adelante en la vida. Así, las lesiones del lóbulo frontal en un mono

---

<sup>29</sup> Cfr. Howard Gardner, *La nueva ciencia de la mente*, 117-118.

joven tal vez no generen ningún deterioro inmediato en su funcionamiento, pero las secuelas se vuelven evidentes a largo plazo, cuando normalmente deberían madurar las funciones de planificación o mnémicas de los lóbulos frontales. En segundo lugar, cuando una de las zonas del cerebro se hace cargo de la otra, “la salvadora” sacrifica a veces su capacidad potencial para cumplir con sus propias funciones predeterminadas. Así ocurre si el hemisferio derecho asume funciones lingüísticas del izquierdo en el caso de un niño que ha sufrido una lesión en este último: a la larga el niño exhibe diferencias en materia espacial, a raíz de que no dispone de las zonas pertinentes del hemisferio derecho. En tercer lugar, aun cuando una zona del cerebro asuma la función de la otra, tal vez no lo haga de manera óptima. Los individuos que sólo cuentan con su hemisferio derecho pueden, en verdad, aprender hablar su lengua materna, pero también terminan aplicando estrategias lingüísticas para ello, y se vuelven comparativamente sensibles frente a ciertos rasgos sintácticos.<sup>30</sup>

Esto lleva a Gardner a exponer que en la neurociencia cada vez cobra más fuerza la posición localizacionista frente a la holista o a posturas que busquen sintetizar ambas. Una consecuencia del localizacionismo es que justifica fácilmente la reducción o incluso la eliminación tanto ontológica como epistemológicamente del dominio de lo mental. Si es cierto que a determinados estados y facultades mentales les corresponden zonas del cerebro específicas, tan sólo basta con entender el funcionamiento de estas zonas para comprender los estados o facultades en cuestión; por ejemplo, si el lenguaje está asociado al hemisferio izquierdo tan sólo basta con estudiar a fondo este hemisferio para entender el funcionamiento y el desarrollo de esta capacidad lingüística.

En síntesis, la filosofía de Descartes inaugura explícitamente un dominio de lo mental. Ante este dominio de lo mental emergió toda una serie de investigaciones posteriores que buscaban preservar, reducir o eliminar este dominio. Claramente corrientes como el introspeccionismo y la psicología cognitiva buscan preservarlo; sin embargo, se diferencian de Descartes, en la medida en que sostienen que lo mental es parte integral del mundo de los eventos físicos; de todos modos, eso no

---

<sup>30</sup> Howard Gardner., *La nueva ciencia de la mente*, 303.

implica que lo mental no pueda ser estudiado por sí mismo o posea sus diferentes modos de descripción.

Otras corrientes como el conductismo o la neurociencia buscan eliminar el dominio de lo mental, pues lo mental en sí mismo no existe: lo que existe son conductas para el caso del conductista o existen procesos del sistema nervioso para el caso del neurocientífico.

El conductismo y la neurociencia coinciden con el introspeccionismo y la psicología cognitiva en que la mente no es una sustancia extramundana, sino que es un fenómeno inmanente a este mundo. No obstante, las primeras se diferencian de las segundas en que para el conductismo y la neurociencia no es posible consolidar un dominio propio de lo mental porque se tienen que explicar conductas o procesos cerebrales, mientras que para el introspeccionismo y la psicología cognitiva este dominio sí existe.

Así, entonces, el conductismo y la neurociencia fundan una naturalización de tipo fuerte que no se conforma con mostrar que la mente nace de este mundo, sino que también sólo es legítimamente estudiada por un lenguaje que no sea “mentalista”.

En este orden de ideas, se examinarán diferentes teorías en la filosofía de la mente que nacen dentro del proyecto de naturalización. Algunas de estas teorías son el *conductismo lógico* (que no es equiparable al conductismo psicológico, pero en parte está influido por éste), *el funcionalismo* (que tiene influencia de la psicología cognitiva), el *materialismo de tipos* (que tiene influencia de la neurociencia). Además, se tienen algunas corrientes más radicales que buscan un *eliminativismo* como el *materialismo eliminativo* que también tiene una fuerte influencia de la neurociencia.

#### **1.4. Consecuencias filosóficas del proyecto de naturalización en los estudios de la mente: el reduccionismo y el eliminativismo**

El proyecto de naturalización en el campo de la mente consiste en describir estados mentales (como los intencionales) en términos *neurofisiológicos*, *disposicionales*, o *funcionales* según sea la teoría que se adopte. Las diferentes teorías filosóficas que se describirán a continuación no se centran en todos los

aspectos de la vida mental, algunas hacen más énfasis en los estados intencionales, y otras en las sensaciones o los estados fenomenológicos.

Las teorías filosóficas que buscan naturalizar la mente se pueden agrupar de dos maneras: los *naturalistas reduccionistas* y los *naturalistas no-reduccionistas*. En el primer grupo están el *conductismo lógico*, el *materialismo de tipos* y el *funcionalismo*. En el segundo grupo se encuentran el *monismo anómalo* y el *materialismo eliminativo*.

En lo que concierne a los *naturalistas reduccionistas*, éstos se consideran de esta manera porque parten del principio según el cual los predicados mentalistas (verbigracia, *creer que p*) pueden ser *traducidos* o *reducidos* a un lenguaje que emplee predicados no-mentalistas (predicados neurofisiológicos, predicados disposicionales o predicados funcionales). Esta *reducción* es posible porque los predicados mentales son *coextensivos* o *coreferenciales* con los *predicados no-mentales*. Dicho de otro modo, los predicados mentales se refieren a los mismos estados a los que se refieren los predicados no-mentales. Esta coextensividad permitirá programáticamente reducir un “lenguaje mentalista” a un “lenguaje no mentalista” que sea más acorde con una ontología que demuestre que los eventos mentales son eventos físicos.

Una manera de llevar a cabo esa reducción es mediante la creación de leyes-puente. Fodor en el *Lenguaje del pensamiento*<sup>31</sup> lo coloca en los siguientes términos:

$$(1) S1x \rightarrow S2y$$

$$(2a) S1x \leftrightarrow P1x$$

$$(2b) S2y \leftrightarrow P2y$$

$$(3) P1x \rightarrow P2y$$

¿Qué ilustra esta formalización de la estrategia reduccionista? El (1) expresa una ley en psicología con lenguaje mentalista; el (2a) y el (2b) son leyes puentes

---

<sup>31</sup> Jerry Fodor. *El lenguaje del pensamiento*. J. Fernández, trad. (Madrid: Alianza Editorial, 1984), 32-35.

que identifican un predicado mentalista con un predicado no-mentalista; y el (3) es una ley con predicados no mentalistas que redujo la ley (1), la cual tenía predicados mentalistas. Para que la ley (1) sea reducida a la ley (3) deben pasar por leyes-puentes que reduzcan cada término mentalista del condicional (1) (el antecedente y el consecuente) a un término no-mentalista. Un ejemplo hipotético puede ser el siguiente:

- (1) Creer *P*, implica sentir *Y*.
- (2a) Un sujeto cree *P* si y sólo si las *fibras C* se activan.
- (2b) Un sujeto siente *Y* si y sólo si las *fibras D* se activan.
- (3) Cuando las *fibras C* se activan, entonces las *Fibras D* también lo hacen.

Entonces, se puede decir que “Creer *P*, requiere sentir *Y*” (ley psicológica con términos mentalistas que son “creer” y “sentir”) es idéntico al enunciado que afirma que cuando “las *fibras C* se activan, entonces las *fibras D*” también lo hacen (ley no psicológica, en este caso con predicados neurofisiológicos). Basta recordar que el condicional es *transitivo* y *expresa identidad*. Es necesario aclarar que dependiendo (DE) la teoría filosófica, la ley expresada en (3) no debe tener términos exclusivamente neurofisiológicos, sino también podrían ser términos *disposicionales* para el conductista lógico o términos *funcionales* para el funcionalista.

### *Conductismo lógico*

Una de las primeras teorías que quiso ser naturalista reduccionista es el *conductismo lógico*. Filósofos como Ryle<sup>32</sup> y Carnap<sup>33</sup> encabezan esta postura. De todos modos, hay que aclarar que el conductismo de Ryle busca un análisis semántico de los términos mentales para develar su verdadero significado sin cometer errores lógicos. Por el contrario, el conductismo de Carnap quiere demostrar cómo el lenguaje psicológico (con términos mentales) puede ser traducido a un lenguaje fisicalista (con términos no mentales).

---

<sup>32</sup> Cfr. Gilbert Ryle, *El concepto de lo mental*. E. Rabossi, trad. (Buenos Aires: Paidós, 1967).

<sup>33</sup> Cfr. Rudolf Carnap, “Psicología en lenguaje fisicalista” en *El positivismo lógico*. A. J. Ayer ed. (México: Fondo de cultura económico, 1932), 171-204.

Ahora bien, pese a las diferencias de estas vertientes del conductismo lógico, ambas tienen en común que parten de la tesis según la cual *estar en un estado mental es estar en la ejecución de determinadas disposiciones que pueden ser expresadas en una lista exhaustiva que detalle con precisión el estado mental en cuestión*. Por ejemplo, “creer que existe una montaña de oro” es igual a “estar dispuesto a buscar montañas de oro”, “a dar cuenta de las propiedades de las montañas de oro”, “a compartir a los demás esta creencia”, “a intentar persuadir a los demás que existen este tipo de montañas”, “a buscar las pruebas suficientes que respalden la creencia”, etc. Lo mismo aplicaría para las sensaciones.<sup>34</sup>

Un conductista lógico como Ryle explica la causalidad mental del siguiente modo: una sensación de dolor no *causa* los gemidos de los sujetos o no *causa* que el sujeto profiera oraciones cuyo contenido apunta a quejarse del dolor, sino que esos gemidos y esas oraciones son *expresiones* de éste. Para Ryle, sentir dolor es quejarse o proferir oraciones que lo notifiquen; así pues, el dolor no es un estado interior que produce acciones (en este caso gemidos u oraciones), sino que más bien el dolor, de entrada, es un “fenómeno público”.

Esta teoría explica *la transparencia de la mente* como una creencia producto del hábito. Para el conductista lógico, el conocimiento de los propios estados mentales es inferencial. Para el conductista lógico lo que sucede es que el sujeto por hábito cree que percibe sus estados mentales directamente; pero, un sujeto sabe que siente dolor porque, por ejemplo, tiende a tocarse habitualmente la parte que le duele; entonces, a partir de estas conductas, el sujeto tiene la ilusión de percibir directamente su dolor.

#### *Materialismo de tipos*

Con lo que respecta al *materialismo de tipos* inaugurado por J.J.C Smart,<sup>35</sup> se puede afirmar que esta postura sostiene la tesis según la cual estar en un estado mental es estar en un estado cerebral. Smart aclara que esta tesis no es semántica,

---

<sup>34</sup> El conductismo tiene el problema de la *circularidad explicativa* que no le permite lograr una reducción exitosa de términos mentales a términos disposicionales; pero por propósitos de esta investigación no se profundizará en esta crítica.

<sup>35</sup> Cfr. J.J.C Smart, “Sensations and Brain Processes” en *The Nature of Mind*. Rosenthal, ed. (Oxford University Press, 1962), 169-176.

sino empírica, es decir, que esto se demuestra no con un análisis semántico de los términos mentales, sino en una investigación *a posteriori* que involucre experimentos y observación. El éxito de esta tesis, en última instancia, sólo lo garantizará la investigación científica (concretamente la neurocientífica).

No obstante, Smart tiene algunas razones *a priori* para defender esta tesis. La razón principal a la que alude es que el programa científico ha logrado reducciones exitosas, tales como que “el agua es H<sub>2</sub>O” o que “un rayo es idéntico a una descarga eléctrica”. De este modo, la reducción de la mente al cerebro es una cuestión de paciencia, pues llegará un punto en que ésta sea posible porque existen antecedentes de reducciones exitosas en el marco de las ciencias naturales.

El materialismo de tipos buscaría también hacer la transición de una causalidad mental a una causalidad cerebral. En realidad, lo que motiva determinadas acciones en el sujeto son ciertos estados cerebrales y no los estados mentales en sí mismos. Ahora, con lo que respecta a la transparencia de la mente, el materialista de tipos apela a la distinción entre *sentido* y *referencia* de Frege para defender un conocimiento cuasi-directo de los estados mentales.

De entrada, a un materialista de tipos se le podría objetar que cuando una persona siente dolor, ésta siente el dolor y no ve ni las sinapsis cerebrales ni “los movimientos de las fibras D”. Smart responde brevemente que la persona que siente dolor solamente está familiarizada con “un modo de presentación” de su dolor, pero desconoce el otro modo de presentación que sería un sentido expresado en términos netamente físicos. Entonces, el sujeto, cuando está en un determinado estado mental desde esta perspectiva, sólo conoce un sentido mentalista; pero desconoce el sentido fisicalista.

Esto trae la consecuencia de una suerte de *emergentismo* de la mente, pues, en realidad, el sujeto tiene acceso a los efectos que produce el *background* físico. Este trasfondo físico que produce el “espectáculo” de la mente se conoce indirectamente. Así pues, Smart más que aceptar una transparencia de la mente fuerte se traslada a una transparencia de la mente débil, la cual sólo conoce los efectos superficiales de la vida mental.

El materialismo de tipos, entonces, se erige como el paradigma de un materialismo reduccionista. La estrategia reduccionista utilizada por este materialismo es la misma que se describió unos párrafos atrás, a saber, reducir una ley expresada en términos mentales a una ley expresada en términos fisiológicos a través de leyes puentes. En palabras de Moya:

La teoría de la identidad daría lugar a equivalencias nomológicas (leyes- puente) entre propiedades mentales y propiedades neurofisiológicas. Dadas estas equivalencias, sería posible, al menos en principio, derivar las leyes de la psicología a partir de las leyes de la neurofisiología. Las leyes- puente conectarían una determinada propiedad mental, por ejemplo, sentir dolor, con una determinada propiedad física, por ejemplo, un estado de excitación de las fibras C. Así, la teoría de la identidad presupone la existencia de una correlación precisa (una correspondencia biunívoca) entre la clasificación cotidiana de los estados mentales y la clasificación de los estados del sistema nervioso llevada a cabo por la neurofisiología.<sup>36</sup>

### *Funcionalismo*

Con lo que respecta al *funcionalismo*, esta postura sostiene la tesis de que los estados mentales son estados funcionales. Esta tesis es hija de criticar el materialismo de tipos. El funcionalismo para criticar el materialismo de tipos hace una distinción entre tipos (*Types*) y casos (*Tokens*). Un tipo es una clase que abarca un conjunto de cosas y un caso sólo se refiere a un objeto particular. El siguiente ejemplo puede ilustrar de mejor manera esta distinción: si se enseña la cifra 2211 y se pregunta cuántos números hay, existen dos tipos de respuesta. Una respuesta diría que hay sólo dos números, a saber, el 2 y el 1. Otra respuesta diría que hay cuatro números. Entonces, la primera respuesta parte de una *perspectiva de tipos* y la segunda de una *perspectiva de casos*.

¿Qué tiene que ver esta distinción con la mente? Esta distinción es fundamental porque se va a convertir en la piedra angular para que el funcionalista pueda criticar al materialismo de tipos. Con base en esta distinción, el funcionalismo crea la

---

<sup>36</sup> Carlos J Moya, *Filosofía de la mente*, 89.

objección de la *realizabilidad múltiple de los estados mentales*. Esto consiste en decirle al materialista de tipos que es insostenible plantear una relación biunívoca entre un estado mental y un estado cerebral. Dicho de otro modo, no es posible sostener una relación biunívoca entre un tipo de estados mentales y un tipo de estados cerebrales. La razón fundamental es que dos sujetos con sistemas nerviosos distintos se pueden encontrar en el mismo estado mental. Dicho más técnicamente, un sujeto x puede estar en el mismo estado mental que un sujeto y; pero el sujeto x puede tener correlatos neurofisiológicos distintos al sujeto y.

Así las cosas, un estado mental puede estar conectado con varios estados neurofisiológicos diversos o varios estados neurofisiológicos diversos pueden estar conectados con un mismo estado mental. También, el mismo estado neurofisiológico puede aparecer en estados mentales diversos o estados mentales diversos pueden estar asociados a un mismo estado neurofisiológico. Entonces, el funcionalismo se erige como un *materialismo de casos* (o *Tokens*).

De esta manera, para el funcionalismo un estado mental no se restringe estrictamente al componente neurofisiológico, sino que debe ser entendido más bien en virtud de sus relaciones funcionales. Entender un estado mental como un estado funcional consiste básicamente en identificar entradas (*Inputs*), estados intermedios y salidas (*Outputs*) del estado mental. Esta perspectiva de la mente funda una mirada computacional de la misma.

Por ejemplo, entender la percepción en términos funcionales consistiría en identificar sus entradas como estímulos del entorno o información causal, estados intermedios que producen esas entradas, tales como representaciones, mapas cognitivos, procesamiento de información, etc. y salidas generadas como conductas. Acá el estado mental es concebido como un nexo causal, pues se hace una transición concatenada de unos estados a otros estados. Para el funcionalista esto puede ser descrito en fórmulas bien formadas. Esto es lo que posiciona al funcionalismo como una suerte de reduccionismo pese a que se oponga expresamente al materialismo de tipos. Esta postura funcionalista la encontramos en Fodor y su *Lenguaje de pensamiento*.<sup>37</sup>

---

<sup>37</sup> Cf. Jerry Fodor. *El lenguaje del pensamiento*. J. Fernández, trad. (Madrid: Alianza Editorial, 1984).

Ahora, ¿qué puede decir el funcionalista con respecto a la causalidad de los estados mentales y a la transparencia de la mente? Por una parte, con lo que respecta a la causalidad, el funcionalista no alberga ningún problema al respecto, pues los diferentes estados mentales no pierden su papel causal. Claramente, en el funcionalismo hay un camino causal bien trazado desde entradas hasta determinadas salidas, las cuales serían los efectos del estado mental. Por otra parte, con lo que respecta a la transparencia de la mente, el funcionalismo presenta la dificultad de omitir este aspecto.

Los objetores del funcionalismo proponen el caso del *qualia* invertido. Por ejemplo, Jackson<sup>38</sup> sostiene que dos organismos pueden tener el mismo estado funcional; pero tener dos *qualia* totalmente distintos. Puede que la descripción funcional de la percepción sugiera que dos sujetos están en ese mismo estado; pero eso no dice nada acerca de los aspectos cualitativos (o sensaciones) de la percepción, aspectos que pueden ser más decisivos que la descripción funcional para Jackson. En todo caso, lo que se quiere ilustrar es que el funcionalismo *neutraliza la transparencia de la mente*.

En este orden de ideas, se han expuesto brevemente las teorías que buscan naturalizar la mente con una estrategia reduccionista. Como se vio, esta estrategia consiste en reducir el lenguaje mentalista expresado en términos psicológicos a un lenguaje no mentalista expresado en términos no-psicológicos. El lenguaje no mentalista cambia según la postura. Un conductista lógico reducirá este primer lenguaje a un lenguaje disposicional; un materialista de tipos lo reducirá a un lenguaje neurofisiológico; y un funcionalista, lo reducirá a un lenguaje de fórmulas bien formadas que tracen entradas, estados intermedios y salidas.

A su vez, estas teorías toman alguna posición con respecto a los tres aspectos que abarca el concepto preteórico de lo mental descrito en el párrafo 1. Como se señaló, este concepto preteórico da cuenta de tres rasgos: un conjunto de estados mentales; la causalidad mental; y la transparencia de la mente. Se puede afirmar, entonces, que el conductismo lógico se centra en estados intencionales y fenomenológicos; niega la causalidad mental, y la autoridad de la primera persona

---

<sup>38</sup> Cfr. Frank Jackson, "Qualia epifenoménicos", 95-111.

la atribuye a una creencia sedimentada por el hábito. En lo concerniente al materialismo de tipos, éste también se centra en estados intencionales y fenomenológicos; postula una causalidad cerebral; y una autoridad de la primera persona superficial. A su turno, el funcionalismo se centra en los estados intencionales y tiene problemas para dar cuenta de los estados fenomenológicos o los *qualia*; explica satisfactoriamente la causalidad mental como un sistema de entradas, estados intermedios y salidas; y neutraliza la autoridad de la primera persona.

En este marco, ninguna teoría es satisfactoria. A este conjunto de teorías se erigieron dos alternativas. El *monismo anómalo* y el *materialismo eliminativo*. Estas dos teorías, aunque son materialistas, no son *reduccionistas*. Cada una tiene razones diferentes para rechazar la estrategia reduccionista.

#### *Monismo anómalo*

El *monismo anómalo* sugerido por Donald Davidson<sup>39</sup> postula la tesis de que, si bien la mente es física, su descripción no se debe hacer solamente en términos físicos. Se puede decir que el monista anómalo sostiene un materialismo ontológico; pero no se compromete con un reduccionismo a nivel epistemológico. Dicho de otro modo:

Esta teoría es una forma de materialismo no reductivo ni eliminativo. Sostiene que todo fenómeno mental particular (digamos, el deseo de Juan, en el momento t, de tomarse un café) es idéntico a un fenómeno físico particular (digamos la excitación de las neuronas N en el cerebro de Juan en el momento t), pero que la clasificación de los seres humanos en términos de sus propiedades mentales y su clasificación en términos de sus propiedades físicas no guardan ninguna relación sistemática de carácter lógico, semántico y nomológico. No hay equivalencias lógicas ni nomológicas entre propiedades mentales, por una parte, y propiedades comportamentales, neurofisiológicas o funcionales, por otra. Así, un ser humano es un sistema físico y, en principio, sería posible explicar y predecir, basándose en leyes físicas, los fenómenos

---

<sup>39</sup> Cfr. Donald Davidson. *Ensayos sobre acciones y sucesos*. O. Hansberg, J.A Robles y M. Valdés, trads. (México Barcelona, UNAM: Crítica, 1995).

físicos que tienen lugar en él. Pero desde el momento en que un ser humano se considera como sujeto de propiedades mentales, se sitúa más allá del poder predictivo de las leyes físicas y no es posible determinar, basándose en leyes físicas o psicofísicas, los fenómenos mentales que tienen lugar en él.<sup>40</sup>

Así las cosas, el *monismo anómalo* consiste en aceptar que la mente es física; pero eso no implica que se deba describir sólo en términos físicos o no-mentalistas porque existe un hiato semántico entre el lenguaje mentalista y el lenguaje no-mentalista. La correspondencia biunívoca entre propiedades o predicados no es posible porque hay una suerte de inconmensurabilidad entre los dos tipos de lenguajes. Dicho de otro modo, el lenguaje mentalista es un conjunto de oraciones conectadas al igual que el lenguaje no-mentalista; por lo tanto, es imposible hacer una equivalencia o reducción *uno a uno* cuando el significado de cada lenguaje está interconectado y es holístico.

También hay que tener en cuenta que el monismo anómalo acepta que los estados mentales tienen causalidad y, de la misma manera, considera la transparencia de la mente en cuanto efecto de la coherencia y el holismo del lenguaje psicológico.

### *Materialismo eliminativo*

Con lo que respecta al *materialismo eliminativo*, éste maneja la tesis de que:

El materialismo eliminativo es la tesis que sostiene que nuestra concepción de sentido común acerca de los fenómenos psicológicos constituye una teoría radicalmente falsa, una teoría tan esencialmente defectuosa que tanto sus principios como su ontología serán eventualmente desplazados, más que reducidos con fluidez, por una neurociencia completa.<sup>41</sup>

Una primera tarea del materialismo eliminativo es, por lo tanto, mostrar cómo *la psicología folk* es una teoría errónea. La *psicología folk* es una teoría del sentido común que formula “leyes” y hace predicciones con base en la causalidad de

---

<sup>40</sup> Carlos J. Moya, *Filosofía de la mente*, 118.

<sup>41</sup> Churchland, P. “Materialismo Eliminativo y actitudes proposicionales”, 43.

percepciones, creencias, deseos, imaginaciones, etc. La *psicología folk* emplea un lenguaje mentalista para postular leyes, dadas ciertas circunstancias externas, estados intermedios y conductas.

Un ejemplo del posible éxito de esta teoría folk es el tratamiento que hace de las otras mentes. La *psicología folk* cuenta con un repertorio de leyes que le permite adjudicar y predecir determinado estado mental a cierto sujeto con base en sus conductas. La *psicología folk* al especificar circunstancias externas, estados internos y conductas de los estados mentales puede instanciar situaciones particulares a sus asunciones legaliformes. Así las cosas, el *psicólogo folk* podría decir que, si se dan determinadas circunstancias  $x, y, z$ , probablemente el sujeto tendrá  $r, e, t$  estados mentales que causan  $u, i, o$  conductas.

De la misma manera, la *psicología folk* al estar ocupada de las actitudes proposicionales también puede generar relaciones de *implicación, equivalencia o contradicción* entre ellas. Esto también permite generar ciertas relaciones legaliformes en el campo de la intencionalidad. Paul Churchland pone los siguientes ejemplos:

$(x) (p) ((x \text{ teme que } p) \rightarrow (x \text{ desea que } \neg p))$

$(x) (p) ((x \text{ espera que } p) \& (x \text{ descubre que } p) \rightarrow (x \text{ se complace de que } p))$

$(x) (p) (q) ((x \text{ cree que } p) \& (x \text{ cree que (si } p \text{ entonces } q))) \text{ entonces (salvo confusión, distracción, etcétera, } x \text{ cree que } q))$

$(x) (p) (q) (((x \text{ desea que } p) \& (x \text{ cree que (si } q \text{ entonces } p))) \& (x \text{ es capaz de producir } q) \rightarrow (\text{salvo deseos antagonicos o estrategias preferibles, } x \text{ produce } q)).^{42}$

Claramente, entre actitudes proposicionales se pueden generar relaciones lógicas que pueden devenir leyes si las condiciones se conocen, más o menos, con exactitud. Otro ejemplo que puede ilustrar la conexión entre actitudes proposicionales puede ser que si un sujeto sabe  $x$  y sabe que  $x=y$ , entonces el sujeto sabe, *cambiando lo que se tenga que cambiar*,  $y$ .

---

<sup>42</sup> Paul Churchland, "Materialismo Eliminativo y actitudes proposicionales", 48.

Precisamente, lo que rechaza el materialista eliminativo es que para éste el lenguaje mentalista de la *psicología folk* no es verdadero y sus supuestas leyes son falsas; allí no se contiene ninguna verdad sobre la mente. Este lenguaje mentalista es ilusorio. Acá es fundamental traer a colación el caso del alquimista con respecto al químico. El lenguaje del alquimista no fue reducido al lenguaje del químico, sino fue totalmente reemplazado precisamente porque el lenguaje teórico del alquimista era falso. Paul Churchland también pone el caso del flogisto y de la bóveda celeste.<sup>43</sup> Estas dos teorías no fueron reducidas, sino que fueron eliminadas por teorías más plausibles regidas por otros marcos conceptuales. Así pues, la neurociencia no reducirá el lenguaje mentalista programáticamente, sino que lo reemplazará:

El materialista eliminativo es también pesimista acerca de las perspectivas de reducción, pero su razón es que la psicología folk es una explicación radicalmente inadecuada de nuestras actividades internas, demasiado confusa y demasiado defectuosa como para sobrevivir una reducción interteórica. Desde su punto de vista, será desplazada, simplemente, por una teoría mejor de tales actividades.<sup>44</sup>

El materialista eliminativo se opone a las teorías reduccionistas por la simple razón de que una reducción de un lenguaje mentalista a un lenguaje no-mentalista supone que el primer tipo de lenguaje es verdadero, es decir, que el lenguaje mentalista logra describir acertadamente los diferentes estados mentales. El reduccionista considera que el lenguaje mentalista no es falso, sino que debe tanto ser depurado como precisado en un lenguaje no-mentalista. Para el reduccionista, la búsqueda de equivalencias de un lenguaje a otro es un programa científico. Así como se comprendió paulatinamente que el agua era equivalente a H<sub>2</sub>O, lo mismo pasará con la mente y el cerebro; por ejemplo. Por el contrario, para el eliminativista, el lenguaje mentalista, más que ser reducido, debe ser reemplazado porque éste es

---

<sup>43</sup> Cfr. Paul Churchland, *Materia y conciencia. Introducción contemporánea a la filosofía de la mente*. Margarita N. Mizraji, trad. (Barcelona: Gedisa editorial, 1999), 75-86.

<sup>44</sup> Paul Churchland, "Materialismo eliminativo y actitudes proposicionales", 49.

falso como sucedió con el lenguaje del alquimista o el lenguaje de los defensores del flogisto.

En síntesis, el eliminativista lleva progresivamente a un recorte de la ontología y la epistemología de la mente. Por un lado, el recorte ontológico consiste en que la vida mental y sus procesos son tan sólo estados cerebrales. Por otro lado, el recorte epistemológico consiste en que los términos conceptuales adecuados para referirse a la mente (más bien el cerebro) deben ser dados por un lenguaje de neurociencia. Esta estrategia eliminativista buscaría dar un aliento a los estudios sobre la mente porque la mente ya no sería una sustancia inmaterial y privada a la que cada quien tiene acceso, sino más bien se trataría de un evento físico y accesible públicamente que puede ser registrado por la metodología científica.

### **Conclusiones del capítulo**

Lo que se quiso explicar en este capítulo es cómo Descartes inaugura en parte el dominio de lo mental. Descartes, con el dualismo sustancial, logró ofrecer un campo de estudio que sería el campo de lo mental en cuanto tal. Este proyecto fue seductor porque le dio autonomía a un fenómeno importante que corre en paralelo con los fenómenos físicos; no obstante, el dualismo sustancial no caló porque es imposible pensar la mente como un fenómeno extramundano si se tienen en cuenta los hallazgos que ha ofrecido la ciencia experimental sobre el cerebro. Esto llevó a concebir (o querer concebir) la mente como un evento físico, lo cual inaugura el proyecto de naturalización en los estudios sobre la mente que tiene varias aristas.

Por un lado, hubo unos que afirmaron que la mejor manera de estudiar la mente es mediante la reducción del lenguaje mentalista a un lenguaje no mentalista como lo pretendieron el funcionalismo, el conductismo lógico y el materialismo de tipos en el marco de la filosofía. Por otro lado, hubo otros que sostienen que el lenguaje mentalista es falso y, por ende, la mejor manera de referirse a la mente es mediante

un lenguaje de neurociencia. Esta postura es sostenida por algunos neurocientíficos y por el materialismo eliminativo en el marco de la filosofía.<sup>45</sup>

De este modo, la naturalización en la filosofía de la mente se condensa en dos estrategias: la *reduccionista* y la *eliminativista*. Por una parte, la reduccionista sostiene que el lenguaje mentalista puede ser reducido a un lenguaje no-mentalista (el lenguaje no-mentalista cambia según la teoría filosófica). Esta reducción es posible vía leyes-puente que reduzcan las leyes psicológicas expresadas en lenguaje mentalista a leyes no-psicológicas (leyes neurocientíficas, funcionales o disposicionales según la teoría filosófica). Por otra parte, el eliminativismo busca descartar el lenguaje mentalista porque lo considera esencialmente falso y debe ser reemplazado por un lenguaje que brinde una neurociencia completa, así como el lenguaje del alquimista fue reemplazado por el lenguaje de la química. En todo caso, estas dos estrategias quieren integrar a la mente en una ontología física que la restringe a ser un evento físico.

Considerar que la mente es un evento estrictamente físico es erróneo. Negar esto no implica volver a sostener un dualismo sustancial, sino más bien proponer una *estrategia fenomenológica* que reivindica el componente de *primera persona de la mente* y, a partir de ahí, proponer una ontología y una epistemología plural para el estudio de la mente. Para proponer esta estrategia, se debe revisar antes qué elementos conceptuales brinda Husserl, como padre de la fenomenología, para entender la vida mental. El segundo capítulo se encargará de sistematizar esos elementos conceptuales.

---

<sup>45</sup> Hay que tener en cuenta dos asuntos. En primer lugar, el funcionalismo se considera antireduccionista frente al materialista de tipos; pero, en realidad, el funcionalismo funda otra clase de reduccionismo que consiste en reducir el lenguaje mentalista a un lenguaje funcional que, a su vez, podría servir de puente a un lenguaje neurocientífico. En segundo lugar, el monismo anómalo no es reduccionista, aunque acepte la tesis de que la mente es un evento físico; no obstante, Moya demuestra que el monismo anómalo tiene como consecuencia un *epifenomenalismo* de lo mental. Cfr. Carlos Moya, *Filosofía de la mente*, 93-104.

## Segundo capítulo:

### Algunas consideraciones fenomenológicas sobre la mente

En el capítulo anterior se expuso que el proyecto de naturalización en los estudios sobre la mente se inscribe en un marco de naturalización más amplio que consiste en adscribir la tesis de que los hechos son “eventos físicos” y que encuentran su explicación más satisfactoria en el marco de las ciencias naturales. Así mismo, el proyecto de naturalización en los estudios sobre la mente se funda, concretamente, en un rechazo al dualismo sustancial, consecuencia del proyecto cartesiano, porque éste sostiene que la mente no es “un evento físico”.

En este contexto, este proyecto de naturalización en los estudios sobre la mente se ve reflejado tanto en la historia de la psicología del siglo XIX y XX como en diferentes teorías filosóficas (sobre todo en la tradición analítica) del siglo XX. Este proyecto bascula sobre dos estrategias principales, a saber, el *reduccionismo* y el *eliminativismo*. Por un lado, la primera estrategia busca reducir el “lenguaje mentalista” a un “lenguaje no mentalista” que varía según la teoría filosófica adoptada. Por otro lado, la segunda estrategia busca eliminar “el lenguaje mentalista”, porque es falso e ilusorio, por un lenguaje no mentalista ofrecido, ante todo, por una neurociencia completa. Aunque estas dos estrategias son diferentes, ambas buscan un *recorte ontológico* de la mente al tratarla exclusivamente como un “evento físico”. Frente a esto se quiere proponer una *estrategia fenomenológica* que le haga justicia a la *ontología múltiple* de la mente mediante la reivindicación del *carácter de primera persona* de la misma.

Pero antes de entrar directamente en la descripción de esta estrategia, este capítulo hace una breve reconstrucción de la concepción fenomenológica sobre la mente. Para este propósito, se atienden algunas investigaciones del fundador de la fenomenología, a saber, Edmund Husserl.<sup>46</sup> Concretamente, se atenderán sus

---

<sup>46</sup> El criterio para escoger las obras no fue cronológico, sino de *relevancia temática*. Las *Investigaciones Lógicas* son fundamentales porque Husserl ofrece sus primeros análisis sobre la intencionalidad de la conciencia (*Investigación quinta*); *Ideas I*, porque complementa hallazgos de la

*Investigaciones Lógicas (IL)*;<sup>47</sup> sus *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero (Ideas I)*;<sup>48</sup> *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo (Ideas II)*;<sup>49</sup> y dos artículos: uno titulado *La filosofía como ciencia rigurosa*<sup>50</sup> y su artículo a la *Enciclopedia Británica*.<sup>51</sup>

Hay que tener en cuenta que Husserl jamás utilizó el índice de *mente*, más bien usó el término de *conciencia (Bewusstsein)* y *alma o vida anímica (Seele)*; sin embargo, todas sus consideraciones sobre estos dos últimos tópicos ayudan a prefigurar una teoría de la mente en Husserl.<sup>52</sup> De la misma manera, el propósito de Husserl jamás fue presentar sistemáticamente una filosofía de la mente, pues su proyecto filosófico fue más de talante epistemológico.<sup>53</sup> Este proyecto consistió en fundar la

---

*Investigación quinta* a la luz del *yo puro*; *Ideas II*, porque dedica una sección a la *vida anímica* y su relación con el *cuerpo*; el artículo de *La filosofía como ciencia rigurosa*, porque sintetiza su crítica al psicologismo, crítica que, desde luego, está presente en todo su proyecto filosófico; y el *Artículo de la enciclopedia británica*, porque sintetiza su distinción entre *fenomenología trascendental* y *psicología fenomenológica*, distinción que también es fundamental a lo largo de su proyecto.

<sup>47</sup> Cfr. Edmund Husserl, *Investigaciones lógicas (IL). I y II*. Versión de Manuel G. Morente y José Gaos. (Madrid: Alianza Editorial, 2006). Específicamente se tratará el tomo II, *Investigación quinta*.

<sup>48</sup> Cfr. Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero* J. Gaos, trad. (México: Fondo de Cultura Económica, 1986). Específicamente *Sección segunda: La consideración fenomenológica fundamental*, §§27-62; *Sección tercera: Sobre la metodología y la problemática de la fenomenología pura*, §§63-127.

<sup>49</sup> Cfr. Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. A. Zirión, trad. (México: Fondo de Cultura Económica, 2014). específicamente *Sección segunda La constitución de la naturaleza animal*, §§19-47.

<sup>50</sup> Cfr. Edmund Husserl, *Filosofía, ciencia rigurosa* (Madrid: Encuentro, 2009).

<sup>51</sup> Cfr. Edmund Husserl, "Artículo Fenomenología de la Enciclopedia Británica" en *Invitación a la fenomenología*. Antonio Zirión, Peter Baader, Elsa Tabernic, trads. (Buenos Aires: Paidós, 1992), 35-73.

<sup>52</sup> La filosofía analítica de la mente distingue entre *mente* y *conciencia*. Por una parte, la mente es un título amplio para referirse a diferentes estados mentales, a la causalidad psicofísica, al procesamiento de información, etc. Por otra parte, la conciencia se restringe al *carácter cualitativo* o *subjetivo* de la mente. Chalmers, por ejemplo, designa bajo el título mente a operaciones como procesamiento de información, respuesta a estímulos, y mecanismos cognitivos como discriminación y categorización. A su turno, la conciencia la equipara al *carácter cualitativo* de la mente conformado por *diversas sensaciones*. No obstante, desde una perspectiva fenomenológica, no existe distinción entre *mente* y *conciencia* por lo que se pueden utilizar como términos intercambiables. Para ampliar sobre la distinción entre mente y conciencia ver: David Chalmers, *La vida consciente. En busca de una teoría fundamental*. José A. Álvarez, trad. (España: Gedisa editorial, 1999), 34-41.

<sup>53</sup> Sin embargo, existen intentos de introducir a Husserl en el problema mente-cerebro o en sistematizar una teoría de la mente husserliana. Entre los intentos más importantes están: Eduard Marbach, *Mental Representation and Consciousness: Towards a Phenomenological Theory of Representation and Reference*. (Dordrecht: Kluwer Academic Publishing, 1993) y David Woodruff, "Mind and Body" en *The Cambridge companion to Husserl*, Barry Smith y David Woodruff, eds. (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), 323-394.

fenomenología trascendental como la *nueva filosofía* capaz de fundamentar el conocimiento en su totalidad.

Husserl ve en la fenomenología trascendental la posibilidad de consolidar una *mathesis universalis* que le ofrezca cimientos sólidos a todo el conocimiento. En último término, la fenomenología trascendental se encargaría de describir la correlación entre conciencia y mundo, como supuesto sobre el cual se sedimenta toda actividad cognoscitiva. Esto implica describir los actos de conciencia junto con sus correlatos correspondientes. Así pues, la objetividad, para estar fundamentada, debe pasar por la grilla del funcionamiento de esta correlación trascendental. No obstante, su proyecto epistemológico permite sacar algunas consecuencias filosóficas para proponer argumentos contra el auge reduccionista y eliminativista en la filosofía de la mente.

Es importante también tener presente que la filosofía de Husserl tiene varios periodos. Al menos se pueden identificar tres: (1) un periodo realista presentado en sus *Investigaciones Lógicas* (1900-1901); (2) un giro trascendental representado en *Ideas I* (1913); (3) una vía psicológica y mundano vital presentada en la *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (1936). Aunque la interpretación de su proyecto filosófico cambie según el periodo que se tome como supuesto hermenéutico, es cierto que a lo largo de su proyecto persisten algunas intuiciones, tales como un análisis puro de la conciencia vía el método fenomenológico y una defensa de una veta antireduccionista (o antinaturalista) de la misma.<sup>54</sup>

---

<sup>54</sup> Hay que aclarar que estos periodos permiten hacer una radiografía general del pensamiento de Husserl y la complejidad de la fenomenología. Los expertos husserlianos prefieren hablar más de *vías* en el pensamiento de Husserl que de momentos, pues estos supuestos “periodos de pensamiento de Husserl” son, en realidad, caminos distintos para llegar a la fenomenología trascendental, y no son rupturas datadas cronológicamente de su propio pensamiento. Husserl, a lo largo de su obra, toma una vía o toma otra dependiendo el tema de investigación; por ejemplo, dentro de sus últimas obras se encuentran las *Meditaciones cartesianas* (1931), las cuales hacen énfasis en el *giro trascendental* o *cartesiano* de la fenomenología. Sin embargo, la *Crisis* también hace parte de su “último periodo de pensamiento” y ahí, a diferencia de las *Meditaciones cartesianas*, emplea la *vía mundano-vital*. Para ampliar información sobre las diferentes vías que Husserl plantea en su proyecto fenomenológico ver: Iso Kern, “Los tres caminos hacia la reducción fenomenológica trascendental en la filosofía de Edmund Husserl” en *La posibilidad de la fenomenología*, Agustín Serrano de Haro, ed. (España: Editorial Complutense, 1997), 259-294.

Así las cosas, lo que se bosquejará en este capítulo es una concepción sobre la conciencia o mente en Husserl, la cual apunta a una descripción pura de ésta sin reducirla, ya sea a estados neurológicos, disposicionales o funcionales. Una descripción pura sobre la mente o la conciencia capta lo que se vivencia de ésta en cuanto tal. Del mismo modo, se mostrará cómo este análisis puro sobre la conciencia implica sostener una *concepción antireduccionista* de la misma. Para dicho propósito, este capítulo se divide en cuatro partes:

En la primera parte, se reconstruye la concepción de conciencia presentada en la *Investigación quinta* del *segundo tomo* de las *Investigaciones lógicas*. En la segunda parte, se amplía esta concepción con la introducción del *yo puro* y la *atención* en *Ideas I*. En la tercera parte, se expone la relación entre *vida anímica* y el cuerpo en la *segunda sección* de *Ideas II*. Finalmente, se describe la distinción y relación entre *psicología fenomenológica* y *psicología empírica* con base en los artículos de *La Filosofía como ciencia estricta* y el *Artículo fenomenología* de la *Enciclopedia Británica*.

## **2.1 La conciencia intencional en *Investigaciones Lógicas (IL)***

*Investigaciones Lógicas* fue publicada entre 1900 y 1901 en dos partes. En la primera parte, Husserl se encarga de realizar una crítica al psicologismo en lógica. En la segunda, realiza un conjunto de investigaciones sobre los actos que mientan verdades lógicas.

Esta obra configura su *vía realista* porque Husserl demuestra que las verdades de la lógica son verdades objetivas que no dependen de ningún sujeto para existir y su origen no es psicológico (el psicologismo, por el contrario, cree que las verdades lógicas se fundamentan en los actos psíquicos).

Por dicha razón, Husserl está preocupado en describir cómo la conciencia mienta estos contenidos ideales. En última instancia, se trata de una investigación que describe cómo la conciencia llega a tener evidencia completa de estas verdades lógicas.

Para lograr dicho fin, Husserl dedica la *Investigación Quinta* (§§1-70) de la *segunda parte* de las *Investigaciones Lógicas* a una indagación sobre la conciencia y, concretamente, sobre la *intencionalidad* (*Intentionalität*). Este tópico es fundamental para su investigación, pues es necesario describir los actos intencionales sobre los cuales se hacen evidentes las verdades lógicas; pero para ello debe primero realizar una investigación sobre la intencionalidad en general.

Así pues, el tema de esta *Quinta investigación* versa sobre las vivencias o estados intencionales y sus contenidos.<sup>55</sup> Incluso, cabe aclarar que los estados mentales a los que Husserl les va a prestar más atención a lo largo de su proyecto fenomenológico son los estados intencionales, pues precisamente la *intencionalidad* de la conciencia o la mente demuestra que ésta no es un teatro interior, sino que más bien ésta tiende a “mirar” fuera de sí. Por consiguiente, la mente o la conciencia está definida por su apertura al entorno: la mente es el medio por el cual se experimenta el mundo y no se restringe solamente a ser una *vida cerrada en sí misma*.

En este marco, este apartado describirá brevemente qué entiende Husserl por *intencionalidad* y qué características le atribuye. Para lograr este propósito se darán tres pasos: (1) se reconstruyen las tres definiciones que ofrece Husserl sobre la conciencia; (2) se define la intencionalidad y sus partes; (3) y se expone la teoría sobre actos fundados y actos fundantes.

### 2.1.1 Las tres definiciones de conciencia

Husserl dice que la conciencia se puede entender de tres maneras:

1. La conciencia como la total consistencia fenomenológica real del yo empírico, como el entrelazamiento de las vivencias psíquicas en la unidad de su curso.

---

<sup>55</sup> Husserl también utiliza el término de *vivencia* (*Erlebnis*) o *vivencia psíquica* más que de estado mental. Se puede suponer que la razón para esto es que la vida mental o la vida de conciencia es algo que se experimenta o vivencia; más que ser estados o propiedades de una sustancia ajena a la experiencia. Así pues, cuando se habla de *estado mental* no es otra cosa que una vivencia o experiencia mental o consciente.

2. La conciencia como percepción interna de las vivencias psíquicas propias.
3. La conciencia como nombre colectivo para toda clase de «actos psíquicos» o «vivencias intencionales».<sup>56</sup>

Con lo que respecta al primer concepto de conciencia, *total consistencia fenomenológica real del yo empírico como el entrelazamiento de las vivencias psíquicas en la unidad de su curso*, cabe decir que la conciencia o la mente no es otra cosa que un flujo unitario del yo empírico.<sup>57</sup> Acá la metáfora del *teatro de Hume* sirve, pues la conciencia o la mente es como un espectáculo en que pasa una escena detrás de otra, y las escenas son los estados mentales. Por ejemplo, el yo empírico ahora percibe la pantalla del computador; luego saborea una taza de café, posteriormente tiene el recuerdo de haber estado en la playa, y así sucesivamente. Hay que aclarar que acá el yo no es un espectador lejano de sus vivencias, sino que está inmiscuido en éstas: es el yo el que ahora percibe, después siente, luego imagina y así sucesivamente.

Del mismo modo, hay que destacar la idea de *consistencia fenomenológica o entrelazamiento*, pues, aunque retrospectiva y analíticamente, cada vivencia psíquica (o si se quiere cada estado mental), tiene un comienzo y un fin; éstos hacen parte de una unidad fenomenológica que se experimenta como un único torrente de vivencias. Por lo tanto, el yo empírico está sumergido en el mar de su conciencia; no se trata de una conciencia fragmentada, sino que la conciencia o la mente transcurre como un flujo unitario.

El segundo concepto de conciencia, *la conciencia como percepción interna de las vivencias psíquicas propias*, apunta a un *saber tácito que acompaña*. Cuando el yo percibe sabe que se encuentra en ese estado intencional. Para Husserl, la percepción no se hace consciente mediante la generación de un *acto de segundo*

---

<sup>56</sup> *IL*, Investigación Quinta, §1, 475.

<sup>57</sup> Es bien sabida la famosa distinción que hace Husserl entre *yo empírico* y *yo trascendental* con base en su legado kantiano. En *IL*, esta distinción no es relevante, pues la conciencia como flujo es equivalente al yo empírico. No obstante, Husserl distinguirá posteriormente entre el *yo empírico* y el *yo trascendental*. El *yo empírico* es objeto de estudio de la psicofísica y la psicología empírica, en cuanto es un yo que hace parte del mundo como un objeto que está condicionado causalmente. En cambio, el *yo trascendental* es la condición de posibilidad para que la objetividad sea donada; por tanto, éste hace parte del estudio de una fenomenología trascendental que no trata al yo como un objeto del mundo, sino como un sujeto constituyente del mundo.

*orden* que conciba el percibir inicial o de primer orden como sostiene la introspección. Husserl evita esta visión para no caer en el famoso problema del *regreso al infinito* de la apercepción o reflexión. Más bien, el percibir mismo es consciente, en la medida en que la vivencia misma implica un entrelazamiento con un saber que acompaña: el yo cuando percibe sabe que percibe; pero no porque convierta su percepción en el objeto de una percepción de segundo orden, sino que más bien el percibir mismo está entrelazado con una conciencia que acompaña tácitamente. Dicho en palabras de Husserl:

La autopercepción del yo empírico es una experiencia de todos los días, que no ofrece dificultades de comprensión. (...) La percepción misma, aunque pertenece a la consistencia fenomenológica del yo, no cae claro está, bajo la mirada aprehensiva de la percepción, como sucede a otras muchas cosas, que son «conscientes», pero no percibidas; en cierto modo, análogamente a como los elementos no aprehendidos y, sin embargo, aparentes de una cosa exterior percibida, no caen bajo la percepción.<sup>58</sup>

En síntesis, estos dos conceptos de conciencia o mente implican lo siguiente: (1) la conciencia o mente es un torrente de vivencias psíquicas, lo que supone que la conciencia se automanifiesta unitariamente y (2) los estados mentales son conscientes en sí mismos. No se necesita *un estado de segundo orden* o una reflexión para que el estado mental se haga manifiesto. Más bien, el estado mental en su unidad despliega también una especie de autoconciencia tácita más que reflexiva.

El tercer concepto de *conciencia* se desarrollará en un párrafo aparte porque para Husserl es el concepto más importante, pues es en la intencionalidad donde emerge la evidencia de la verdad. Acá sólo interesa caracterizar la intencionalidad en cuanto tal. La preocupación por la evidencia y la verdad implicaría tocar varios tópicos que alejarían a esta tesis de su propósito, pues los temas concernientes a

---

<sup>58</sup> *IL*, Investigación Quinta, §8, 486.

la evidencia son de carácter epistemológico y le preocupan a Husserl para solidificar su realismo lógico.

### 2.1.2 La conciencia intencional: cualidad, materia y esencia

Husserl sigue enfáticamente a Brentano por haber postulado que *la intencionalidad* es un rasgo fundamental de la vida de conciencia o de la vida mental. La mayoría de los estados mentales son intencionales. La intencionalidad consiste en que la conciencia mediante actos se dirige a un contenido intencional. Dicho de otra manera, la intencionalidad es la vivencia psíquica que mienta un objeto; por ejemplo, percibir una rosa, imaginar un centauro, recordar un árbol, etc. El objeto intencionado no necesariamente debe ser un “existente físico”, sino que también puede ser un objeto imaginado, recordado, etc. Por ejemplo, un objeto imaginado, tal como un centauro o una montaña de oro, no es una “entidad intramental” en oposición a una “entidad extramental”, sino que es más bien un objeto intencionado o vivenciado en cuanto tal (en este respecto Husserl se opone a su maestro Brentano).<sup>59</sup> Husserl da el siguiente ejemplo con el dios Júpiter:

Si me represento el dios *Júpiter*, este dios es un objeto representado, está «presente inmanentemente» en mi acto (...). Me represento el dios Júpiter quiere decir que tengo cierta vivencia representativa, que en mi conciencia se verifica el representar del dios Júpiter. Descompónganse como se quiera en un análisis descriptivo naturalmente en ella. El objeto «inmanente», «mental», no pertenece, pues, al contenido descriptivo (real) de la vivencia; no es en verdad

---

<sup>59</sup> Es fundamental aclarar que en Husserl no existe una *teoría mediada de la percepción*, pues el objeto intencional no es una imagen intermedia entre la mente y el objeto real. El objeto intencional de la percepción es más bien lo percibido mismo y esto tiene existencia. El objeto intencional es el mismo objeto real en el caso de la percepción. Si se toma el caso de la imaginación, el asunto cambia, pero eso no convierte al correlato intencional del acto imaginativo en una entidad intramental. No obstante, esta discusión es más de talante epistemológico e implica indagar si la intencionalidad da un acceso directo o no al mundo, y si existen objetos intramentales. Este tema queda en suspenso en esta tesis porque acá no importa ver la relación entre la mente y el mundo en Husserl, lo cual amerita otra investigación. Para ampliar al respecto ver: Dan Zahavi, *Husserl's Phenomenology*. (Stanford, California: Stanford University Press, 2003), 7-43.

inmanente ni mental. Pero tampoco existe *extra mente*. No existe, simplemente. Mas esto no impide que exista realmente aquel representarse el dios Júpiter, una vivencia de tal índole, una modalidad de estado psíquico de tal naturaleza, que quien la experimenta puede decir con razón que se representa ese mítico rey de los dioses, del cual se cuentan estas y aquellas fábulas. Si existe el objeto intencional, nada cambia desde el punto de vista fenomenológico.<sup>60</sup>

En todo caso, el acto y su contenido intencional están *entremezclados*; éstos no son dos polos separados que se conjuntan, sino que más bien el estado intencional es un *todo* cuyas “partes” están intrínsecamente relacionadas y pueden ser caracterizadas analíticamente. La versión husserliana de la intencionalidad no es una relación entre A y B, sino una correlación entre A y B. Desde una perspectiva husserliana, el acto no puede ser separado de su contenido. Husserl, entonces, distingue dentro del acto intencional tres partes: *calidad*, *materia* y *esencia* intencional.

En primer lugar, la *calidad del acto* es el modo de intencionar o el carácter de cómo se intenciona; por ejemplo, son cualidades del acto: percibir, recordar, fantasear e imaginar. En segundo lugar, la *materia* son los modos de presentación del objeto (existe una semejanza con la noción de *sinn* de Frege); por ejemplo, Manuel López Obrador puede ser intencionado como el “fundador de Morena” o “el presidente actual de los Estados Unidos Mexicanos”. En tercer lugar, la *esencia intencional* es el núcleo o la referencia; por ejemplo, el mismo Manuel López Obrador, etc.

Si se pone el caso de la percepción de una mesa, se pueden ver claramente estos tres componentes: la cualidad es el percibir, la materia, por ejemplo, es “percibir la mesa desde atrás” y la esencia es la *idealidad* de la mesa que hace que, aunque todos los sujetos la perciban intrínsecamente en perspectiva o escorzos, se refieran a la misma mesa.

Hay que tener en cuenta que una misma materia intencional puede ser cualitativamente mentada de muchas maneras: el sujeto puede *afirmar* “A es B”;

---

<sup>60</sup> *IL*, *Investigación Quinta*, §11, 495.

pero también *dudar* si “A es B” o *preguntar* “¿A es B?” Acá se reafirma la necesidad de que el contenido no puede aislarse de la cualidad del acto, pues, en última instancia, todo objeto es intencionado en cuanto es definido indudablemente por una cualidad de acto, y toda cualidad de acto es definida por una materia intencional (*por eso la intencionalidad es una correlación, más que una relación a secas entre dos elementos ajenos*). Dicho en términos del padre de la fenomenología:

*La cualidad del acto es sin duda alguna un momento abstracto del acto, que sería inconcebible separado de toda materia. ¿Consideremos posible una vivencia que sea, por ejemplo, una cualidad de juicio, pero no un juicio de una materia determinada? El juicio perdería el carácter de vivencia intencional, que se le ha atribuido evidentemente como esencial.*

Lo mismo es aplicable a la materia. También habrá que considerar inconcebible una materia que no sea la materia de una representación, ni la de un juicio, etc.<sup>61</sup>

Ya aclarado esto, Husserl trata otro tema importante en el marco de la intencionalidad y versa sobre la intencionalidad de los sentimientos o sensaciones. Husserl aclara que la intencionalidad se modifica o se amplía en este tipo de estados. Por ejemplo, sentimientos como la alegría y la tristeza tienen dos componentes. Por un lado, su objeto intencional ya sea de alegría (lo que alegra) o de tristeza (lo que entristece). Por otro lado, una emoción que “atraviesa” lo representado. En el caso del dolor, aunque no tenga ninguna referencia intencional concreta como sí pasa con la alegría y la tristeza, ocasiona que el *entorno se presente de cierta manera*. Por ejemplo, cuando a un sujeto le duele una muela, ese dolor es una sensación que “tiñe” todo el entorno con ese *colorido*: si alguien redacta una tesis con dolor de muela seguramente no fluirán las ideas o si va en metro con este dolor, vivirá un viaje tortuoso. Esto permite afirmar, entonces, que los sentimientos le imprimen al entorno cierta amalgama de sensaciones. Husserl lo explica del siguiente modo:

---

<sup>61</sup> *IL, Investigación Quinta, §20, 524.*

La alegría por un suceso feliz es seguramente un acto. Pero este acto, que no es un mero carácter intencional, sino una vivencia concreta y *eo ipso* compleja, no solo comprende en su unidad la representación del suceso alegre y el carácter de acto del agrado referido a éste, sino que la representación se enlaza con una sensación de placer, que es apercebida y localizada como excitación afectiva del sujeto psicofísico sensible y como propiedad objetiva; el suceso aparece como recubierto por un velo rosado. El suceso de placer matizado por este modo es como tal el fundamento de volverse alegremente hacia el objeto del agrado, complacerse o como quiera que se llame. Igualmente, un suceso triste no es meramente representado en su contenido y conexión objetivos, en lo que implica en sí y por sí como suceso, sino que aparece como revestido del color de la tristeza.<sup>62</sup>

La intencionalidad de los sentimientos es un caso interesante porque, como advierte Husserl, no sólo involucra la cualidad y la materia del acto, sino que el estado intencional se *enlaza* con una sensación de placer o sensación de dolor que le imprime un *colorido a la intencionalidad*. El acto intencional de la alegría encierra el entrelazamiento de cualidad, materia y sensación. Lo mismo puede ser pensado para actos intencionales como la percepción, aunque no sea un sentimiento, pues, por ejemplo, cuando un sujeto percibe un cubo rojo, éste aparece en cierto escorzo, con determinada tonalidad de rojo, con cierta textura, tamaño, etc. En último término, el objeto percibido está atravesado por un haz de sensaciones.

Estas sensaciones “funcionan aquí como contenidos representantes de actos de percepción, (...), las sensaciones experimentan aquí una «interpretación» o «apercepción» objetiva. Ellas mismas no son pues actos; pero con ellas se constituyen actos cuando se apoderan de ellas, prestándoles vida, por decirlo así”<sup>63</sup>

<sup>62</sup> *IL, Investigación Quinta*, §15, 510. Subrayado propio

<sup>63</sup> *IL, Investigación Quinta*, §15, 508. Hay que agregar que estas anotaciones de Husserl en las que la intencionalidad no sólo se reduce a su acto y materia, sino que se funde con una sensación dan pie para que fenomenólogos mexicanos como Antonio Ziri6n hayan investigado a fondo los templos de 6nimo y el colorido de la vida en Husserl. Ver: Antonio Ziri6n, “Coloraciones emotivas y templos 6nimos en los *Estudios acerca de la conciencia* de Husserl”, *Isegoría, revista de Filosofía Moral y Pol6tica*, n6m. 60. (enero-junio 2019): 123-145.

En este marco, la teoría de la intencionalidad presentada por Husserl modifica, de cierta manera, la tipificación de los estados mentales del concepto pre-teórico de lo mental expuesta en el primer capítulo, ya que en los actos intencionales confluye necesariamente un aspecto cualitativo de la experiencia por lo que no es necesario hacer la distinción entre estados intencionales, fenomenológicos y mixtos, sino que más bien todo estado intencional tiene una cualidad experiencial. Esto implica sostener que los estados intencionales no son pura *materia* y *esencia* (o su componente semántico), sino que más bien son una correlación entre *cualidad*, *materia*, *esencia* y *cualidad experiencial* o *sensación*.

### 2.1.3 Actos fundados y actos fundantes, y antítesis de actos

Finalmente, es fundamental describir cómo Husserl concibe a la intencionalidad no como un “dirigirse simple” a las cosas (como si la conciencia o la mente fuera un “receptáculo” de información del entorno), sino que la conciencia más bien es activa en la constitución de sus objetos conscientes y, además, es compleja y compacta.

Husserl muestra cómo la intencionalidad también implica, si se quiere, una “geología de los actos conscientes” que devela diferentes estratos o capas en un mismo estado intencional. Husserl pone el caso de la ilusión para ilustrar este punto:

Paseando por el poliorama encontramos en la escalera a una bella desconocida, la consabida sorpresa del poliorama. Es una muñeca, que nos ha engañado por un momento. Mientras somos presas de la ilusión, tenemos una percepción, tan percepción como otra cualquiera. Vemos una dama, no una muñeca. Reconocido el engaño, sucede a la inversa; vemos una muñeca, que *representa* una dama. Este término de representar no significa, naturalmente, que la muñeca funcione como retrato de una dama, o sea, al modo de otros muñecos del mismo poliorama que funcionan como retratos «de» Napoleón o «de» Bismarck. La percepción de la muñeca no es base de una conciencia reproductiva, en el sentido de retrato; lo que pasa es que la dama y la muñeca aparecen conjuntamente; son dos aprehensiones perceptivas o dos apariencias de cosas que se penetran mutuamente, identificándose, por decirlo así, en

cierto contenido fenoménico. Y se penetran en el modo de la antítesis, pudiendo la mirada atenta ya volverse a uno, ya al otro de los objetos aparentes, que se anulan mutuamente en el ser.<sup>64</sup>

En este marco, Husserl reformula la enseñanza de su maestro Brentano sobre actos fundados y actos fundantes; por ejemplo, Husserl coincide con Brentano en que hay algunos estados intencionales, algunos sentimientos como la alegría o el odio, que son posibles porque se erigen sobre la “representación del objeto de la alegría o el objeto de odio”. Fenomenológicamente, odiar algo implica haber constituido previamente el objeto odiado. El odio es el acto fundado y la representación del objeto odiado es el acto fundante; odiar a Hitler supone una representación de Hitler.

Esta estratificación de actos también se hace patente en la imaginación física, en la que opera la conciencia reproductiva. Husserl muestra que en la imaginación física alguien “intenciona” un tema-imagen (*bildsujet*) a través de un objeto-imagen (*bildobjekt*). Cuando la imaginación física se ejerce en el momento en que alguien ve un cuadro: el *bildobjekt* es el lienzo, el marco, las manchas de pintura distribuidas a través del lienzo, etc; el *bildsujet* sería el tema o el sujeto que se representa en el *bildobjekt*. Así pues, el *bildsujet* sólo puede ser intencionado mediante el *bildobjekt*. Acá el acto fundante es la percepción del cuadro y el acto fundado es la representación imaginada que se desprende a partir de esta percepción del cuadro.<sup>65</sup>

No obstante, en el caso de la ilusión arriba citado el asunto cambia, pues en ese acto intencional ningún acto se funda sobre otro. Más bien, lo que pasa en el caso de la ilusión es que hay una especie de antítesis entre dos actos: uno que percibe una mujer y otro que percibe el maniquí. Cuando la ilusión

<sup>64</sup> *IL, Investigación Quinta*, §27, 542-543.

<sup>65</sup> Husserl dio en 1904 y 1905 (tres y cuatro años después de *Investigaciones Lógicas*) unas lecciones sobre *Fantasía, imagen de fantasía y memoria* que son recopiladas en la parte sistemática de la *Hua. XXIII*. En estas lecciones trata las relaciones entre percepción e imaginación; pero también su diferencia. Estas lecciones suponen todo el análisis de *actos fundados y fundantes* que ya es presentado en *Investigaciones Lógicas*. Ver: Edmund Husserl, *Phantasy, Image Consciousness, and Memory. Hua. XXIII (1898-1925)*. John B. Brough, trad. (Dordrecht: Springer, 2005).

transcurre, no existe diferencia con una percepción normal; sin embargo, cuando el sujeto se percató de la ilusión, este acto es desacreditado para darle paso a la percepción del maniquí. Incluso, existen ilusiones donde el creer y el percibir no coinciden; por ejemplo, en la famosa ilusión de Müller-Lyer, el sujeto tiene la ilusión de ver una línea más larga que otra; pero eso no implica que crea que es así, pues sabe que las dos líneas son iguales. Así pues, en la ilusión hay un conflicto de actos más que una fusión.

Dicho de otro modo, en el caso de la ilusión no sucede lo que pasa en la imaginación física en la que el acto intencional se funde entre un *bildobjekt* para ver un *bildsujet*, pues el maniquí no es una *representación* como las estatuas que representan a algún héroe de la patria. Más bien, en la ilusión existe una relación antitética entre dos actos: la percepción de una mujer y la negación de la percepción de una mujer “auténtica”.

En síntesis, para Husserl existen actos fundados y fundantes como pasa en la imaginación física o en cualquier tipo de conciencia reproductiva; pero hay otros donde más que actos fundados y actos fundantes, hay una *antítesis* de actos como sucede en el caso de la ilusión.

#### 2.1.4 Conclusiones del párrafo

Si el análisis de una teoría fenomenológica sobre la mente se atiene a *Investigaciones Lógicas* se puede afirmar lo siguiente:

En primer lugar, la conciencia o la mente hace alusión a un torrente de vivencias psíquicas o a un flujo de estados mentales. En segundo lugar, no existe un yo ajeno a la mente, sino que el conocimiento sobre la propia conciencia implica un saber tácito que acompaña y notifica que esos estados mentales le pertenecen a un sujeto. Por ejemplo, percibir algo es igual a estar consciente de que se percibe algo. En tercer lugar, Husserl le presta atención a un tipo de estados mentales, a saber, los estados intencionales. Husserl divide la conciencia intencional en tres: *cualidad*, *materia* y *esencia*. La *cualidad* es el *modo del acto*, la *materia* es el *sentido (sinn)* o *cómo se presenta*

*el objeto* y la *esencia* es la referencia. Además, la intencionalidad no es un mero percibir o un mero alegrarse, pues existe una atmósfera o un “colorido” que acompaña necesariamente a los actos intencionales.<sup>66</sup>

Esto permite afirmar que Husserl presenta una imagen de la mente desde una *perspectiva molar*, pues la conciencia es compacta y unitaria; aunque pueda ser descrita fenomenológicamente en partes o estratos. Dicho de otro modo, los estados conscientes son siempre vivencias unitarias y sintéticas, y el análisis fenomenológico es capaz de separar y volver a unir a éstos. Del mismo modo, Husserl tiene un gesto *anticartesiano* en cuanto no postula una apercepción o reflexión para conocer los propios estados mentales.

## 2.2 La conciencia en *Ideas I*: cogitatio-cogitatum, Noesis-Noema y reflexión

*Ideas I* es la obra publicada más reconocida de Husserl, pues allí propone los principios metodológicos de la fenomenología trascendental. En esta obra habla de la *epojé* y el *método de las reducciones*, y expone el objetivo de la fenomenología trascendental como fundamentación del conocimiento.<sup>67</sup> La mayoría de los comentarios posteriores a Husserl se remiten a esta obra, tales como los de Heidegger o Ricoeur (incluso él traduce esta obra al francés desde la cárcel). Estos filósofos posteriores constituyen una versión estándar de la fenomenología a partir de la lectura de esta obra. Esta versión estándar afirma que ésta es una filosofía idealista de herencia cartesiana y kantiana; además, de que cae en un solipsismo y en una revitalización del sujeto trascendental.<sup>68</sup> Para los propósitos de esta tesis, no se discutirán los alcances y límites de la fenomenología trascendental y su

---

<sup>66</sup> Este colorido o esta atmósfera luego será conocida como *calidad experiencial* en la filosofía de la mente contemporánea. Se profundizará en este asunto en el tercer capítulo.

<sup>67</sup> En la *Introducción* de *Ideas I*, Husserl anuncia su proyecto en tres libros, a saber, *Ideas II* e *Ideas III*. Por una parte, para el libro segundo se proponía mirar la relación entre la fenomenología y las ciencias naturales, la psicología, las ciencias del espíritu y las ciencias puras. Por otra parte, para el libro tercero buscaba exponer cómo la fenomenología es la *filosofía perennis* que siempre buscó occidente. No obstante, como ya es sabido, Husserl sólo publicó *Ideas I* en vida, y la segunda y tercera parte quedaron como obras póstumas editadas por algunos discípulos.

<sup>68</sup> El tema sobre la formación de una imagen convencional de Husserl propagada por Heidegger y Ricoeur es tratado por: San Martín, Javier. *La Nueva imagen de Husserl. Lecciones de Guanajuato*. (Madrid: Trotta Editorial, 2016).

metodología. Más bien, se centrará la atención en su disertación sobre la conciencia y los nuevos ingredientes que introduce en ésta que no estaban tan desarrollados en *Investigaciones Lógicas*.

Husserl en *Ideas I* introduce el *yo puro*; lo *atencional* y lo *no-atencional*; la *noesis* y el *noema* para describir los estados intencionales. De la misma manera, elabora sus primeras advertencias metodológicas para postular una psicología fenomenológica que pueda acceder a la conciencia pura.

En este marco, el presente apartado se divide en tres momentos. En el primero, se hará una breve mención al *yo puro* (*cogito-cogitatio-cogitatum*) como estructura fundamental de la conciencia junto con su halo atencional y no atencional; en el segundo, se hablará de la *noesis* y el *noema* como ingredientes de la intencionalidad. Finalmente, en el tercer momento, se harán algunas observaciones metodológicas que postula Husserl para acceder a la conciencia pura.

### 2.2.1 *Cogito-cogitatio-cogitatum*

Husserl sostiene que la conciencia es un flujo o una corriente. Este flujo está cohesionado temporalmente, pues un estado mental sucede a otro estado; pero también este mismo estado puede anteceder a otro. Así mismo, hay estados mentales que se entretajan para generar un estado unitario (como se vio en *IL* con respecto a *los actos fundados y fundantes*). Ante esto, un *cogito* se puede “posar” frente al flujo. Cuando el *cogito* se posa frente a éste; no puede percibir todo el flujo, sino tan sólo un segmento. Entonces, el *cogito* atiende una vivencia perceptual; luego puede atender un recuerdo; luego una fantasía y así sucesivamente. El *cogito* se centra en una *cogitatio*, esto es, en un pensamiento como estado mental.

Del mismo modo, dentro de esta *cogitatio* aparece un *cogitatum*, algo pensado que se puede instanciar en algo percibido, en algo recordado, en algo fantaseado, etc. Por ejemplo, un sujeto ora percibe un árbol, ora recuerda a su amada, ora fantasea irse de viaje. También, este flujo puede tener, si se quiere, una secuencia “lógica” que se entretaje en un solo acto. Un sujeto percibe una flor y esa flor le recuerda a su madre, y eso lo lleva a imaginar caminar con ella por el parque. Estos estados

se condensan finalmente en el *deseo* de querer ver a su madre. En estos ejemplos, el *cogito* es el que centra su atención en determinada vivencia. Esta vivencia es la *cogitatio* y el contenido de la misma es el *cogitatum*. De esta manera, Husserl ejemplifica la conciencia como una cohesión entre *cogito-cogitatio-cogitatum*.

En este orden de ideas, el *cogito* es una modalidad del *yo puro* que lanza su rayo “atencional” a determinado estado mental. El *yo puro* en su modalidad de *cogito* es atento y activo. El sujeto, en cuanto *cogito*, sabe que percibe determinada cosa, atiende esta percepción, juzga con base en esa percepción, etc. No obstante, queda un *fondo no atendido* que, de cierta manera, el mismo yo co-atende. Por ejemplo, un sujeto que está absorto en una percepción, puede, a causa de ésta, quedar absorto en un recuerdo. El sujeto sabe que, mientras atiende el recuerdo, co-atende la percepción respectiva: mientras éste recuerda a su madre no desatiende perceptivamente la flor que lo llevó a ese recuerdo.

Si bien en su primer plano está la vivencia de recordar a su madre, a su vez, en un segundo plano, está co-atendida la vivencia de percibir la flor. El *yo puro*, cuando atiende un asunto, co-atende paralelamente un fondo no destacado que acompaña su estado mental destacado. En todo caso, esto será profundizado en la tercera parte de este capítulo, pues en *Ideas II*, Husserl vuelve a retomar el *yo puro* como tema capital para entender la vida de conciencia.

Así las cosas, lo que importa destacar es que la conciencia no es sólo un teatro de estados mentales, sino que también tiene una estructura, a saber, un yo puro que sostiene el flujo, en la medida en que atiende una vivencia junto con su contenido. Esta vivencia está determinada por grados de atención y no atención del *yo puro*: de un atender explícito a un atender tácito o a un co-atender.

### 2.2.2 Noesis-Noema: la intencionalidad

Como se vio en *Investigaciones Lógicas*, Husserl se centra, ante todo, en los estados intencionales, es decir, los estados que están dirigidos a un contenido intencional. Como es sabido, la intencionalidad no es un simple tener ante la mirada algo, sino que implica una *cualidad*, una *materia*, una *esencia*, un *colorido* y una *fusión* o *contraposición de actos*. Husserl, en *Ideas I*, de cierta manera, sintetiza

estos componentes en dos términos: *noesis* y *noema*. La *noesis* está referida al modo de la conciencia y el *noema* es el sentido intencional. Así pues, en la vivencia perceptual: el percibir es el *lado noético* y lo percibido es el *lado noemático* del mismo estado intencional.

También, Husserl introduce las *sensaciones* en la intencionalidad como estructura noético-noemática. El padre de la fenomenología pone el caso de la vivencia perceptual para entender esto. La “percepción” en sentido fenomenológico no se reduce ni al percepto ni al mero percibir; más bien es una vivencia o estado de conciencia que se mueve entre el percibir y el percepto. La vivencia perceptual, es para Husserl, doble. Por una parte, ésta ofrece un objeto real e idéntico (esto es el percepto como objeto trascendente). Por otra parte, ésta ofrece un complejo de sensaciones que son componentes inmanentes de la conciencia. Por lo tanto, el objeto se ofrece con cierto matiz de color, con cierta textura, con cierto sabor, etc. Este complejo de sensaciones hace que la vivencia perceptual siempre muestre un modo de darse de un objeto trascendente. De todos modos, Husserl advierte que:

No hay que perder de vista, con todo rigor, que los datos de sensación que ejercen la función de la matización del color, la matización de la lisura, la matización de la figura, etc. (la función de la “exhibición”), son por principio distintos del color puro y simple, la lisura pura y simple, la figura pura y simple, en suma, de toda especie de momentos CÓNICOS. La MATIZACIÓN, AUNQUE LLEVE EL MISMO NOMBRE, NO ES, POR PRINCIPIO, DEL MISMO GÉNERO QUE LO MATIZADO. La matización es vivencia.<sup>69</sup>

En este marco, Husserl dice que la *matización* es esencial a la vivencia perceptual. En la vivencia perceptual no se da un “percepto a secas”, sino un percepto con diferentes matizaciones. Estas matizaciones también son espaciales; el objeto se puede dar desde un lado, después de otro, y así sucesivamente. La intencionalidad, al menos, en su estrato perceptual implica un haz de matizaciones divididas en sensaciones y orientaciones. La intencionalidad perceptual está atravesada estructuralmente por matizaciones.

---

<sup>69</sup> *Ideas I*, §41, 167. Versalitas pertenecientes al texto original.

Desde luego, toca indagar cómo esa matización inherente a la intencionalidad se manifiesta en otros estados intencionales como el recuerdo o la fantasía. En todo caso, la intencionalidad ofrece un darse múltiple en lo idéntico que no se debe ignorar.

El punto crucial, entonces, es que esto aplica a todas las vivencias intencionales. Por ejemplo, en el recuerdo hay matizaciones propias y en la fantasía también. Por dicha razón, el *noema* o el *sentido noemático* de cada vivencia intencional cambia, pues las matizaciones variarán de una vivencia intencional a otra. Incluso, aunque un mismo objeto sea intencionado en diversas *noesis*, su *sentido noemático* no se mantiene idéntico de una *noesis* a otra:

A cada una de estas vivencias es “inherente” un sentido noemático, y por mucho que éste pueda ser parecido en vivencias distintas, o eventualmente incluso esencialmente igual en cierto componente nuclear, es en todo caso de diferente especie en vivencias de especie diferente, y lo que en un caso dado es común está por lo menos caracterizado de otra manera, y esto con necesidad. Puede tratarse en todas partes de un árbol en flor y este árbol puede aparecer en todas partes de tal modo que la fiel descripción de lo que aparece en cuanto tal se haga necesariamente con las mismas expresiones. Pero los correlatos noemáticos son esencialmente diferentes para la percepción, la fantasía, la representación figurativa, el recuerdo, etc. En un caso lo que aparece está caracterizado como “realidad en persona”, en otro caso como *fictum*, en otro como representación de recuerdo, etc.<sup>70</sup>

### 2.2.3 Algunas cuestiones metodológicas: el acceso a la conciencia pura

Husserl considera que cada sujeto es un “yo-hombre” que está en el mundo, tiene su cuerpo, sus habitualidades, su profesión, tiene motivaciones y está condicionado causalmente por la naturaleza (o sea, tiene una dimensión psicofísica). Este “yo-hombre”, se puede desglosar en un “yo psicofísico” y en

---

<sup>70</sup> *Ideas I*, §91, 301-302.

un “yo persona”. Por una parte, el “yo psicofísico” se refiere a todos los condicionamientos causales naturales que tienen repercusión en la vida mental; por ejemplo, una quemadura en el cuerpo genera la sensación de dolor, y así sucesivamente. Por otra parte, el “yo persona” (o yo-espiritual-cultural) es aquel que tiene sus hábitos y convicciones motivadas por alguna razón social, tales como filiaciones políticas, creencias religiosas y convicciones éticas.

De la misma manera, el “yo psicofísico” puede ser “abstraído” de su cuerpo. Esta abstracción da como resultado la vida de conciencia en cuanto tal, esto es, la región de la *conciencia pura*. Entonces, vía el método fenomenológico, el “yo-hombre” puede ser “desglosado” en los estratos *psicofísico*, *cultural* y *psíquico puro*. Por esta razón, metodológicamente, se puede poner algunos estratos entre “paréntesis” o “suspense” para centrar la atención solamente en un estrato en particular. En términos fenomenológicos, se puede hacer abstracción de la causalidad psicofísica para estudiar exclusivamente las vivencias intencionales sin apelar a ningún aspecto causal o natural.

En las indagaciones puras sobre la intencionalidad no importa si el objeto intencional es causado por nexos psicofísicos, pues esa dimensión se suspende en el análisis puro de la conciencia.

En este orden de ideas, Husserl sostiene que la fenomenología se puede percatar de la conciencia pura. Como se verá a profundidad en la cuarta parte del capítulo, captar estas estructuras de la conciencia pura sirve para *fundamentar la psicología empírica* en tanto que estos análisis producen conceptos que luego los psicólogos empíricos van a suponer para sus diseños experimentales.<sup>71</sup>

Para Husserl, existen dos maneras de acceder a esta conciencia pura. La primera manera, se da mediante un *modo espontáneo*, en el cual el sujeto sabe tácitamente que percibe, que recuerda o que fantasea. La vivencia

---

<sup>71</sup> No es propósito aquí, pero el estudio de la conciencia pura también le permite a Husserl encontrar el fundamento de toda objetividad. Si se logra describir cómo la conciencia constituye objetividades válidas para uno y para todos, se podrá entender, a su vez, cómo las ciencias constituyen sus dominios de objetos y la validez de este dominio de objetos.

misma está acompañada de una *conciencia pre-reflexiva* que notifica que ese estado mental ocurre, que *cesa* (se retiene en el pasado, en un haber sido) y que puede venir otro (se *protende* otra vivencia, a saber, un porvenir). Por ejemplo, cuando un sujeto percibe algo sabe pre-reflexivamente que esta percepción se hunde en un *haber sido* y que, a continuación, está por venir otra percepción u otro estado intencional. Un sujeto sabe pre-reflexivamente que mira un cubo, mientras esa percepción actual se hunde para darle paso a una percepción posterior que puede completar o alterar la primera percepción.

La segunda manera de acceder a la conciencia pura o a los estados mentales de la conciencia pura es vía una *reflexión fenomenológica* guiada metodológicamente. Esta reflexión es una posición teórica activa en la cual se tematizan los estados mentales como “objetos intencionales”. El tema será el percibir mismo, el recordar mismo, etc. Desde luego, eso también lo hace el psicólogo empírico; pero éste atiende la psicofísica de estos estados; acaso, el fenomenólogo, como se indicó antes, hace abstracción de este estrato psicofísico y se queda con el estado mental en cuanto tal.

Existen, a su vez, dos modos de tematizar un estado mental reflexivamente desde la perspectiva fenomenológica. En primer lugar, vía la *rememoración*, la cual consiste en atender cualquier estado mental mediante un recuerdo del mismo. En segundo lugar, por medio de la *fantasía*, es decir, el sujeto fantasea un posible estado mental. El tema es el estado mental mismo y no el recuerdo ni la fantasía como medios para su acceso. De todos modos, en términos fenomenológicos, un sujeto puede reflexivamente tanto *recordar un recuerdo* y *recordar una fantasía* como *fantasear un recuerdo* y *fantasear una fantasía*.

Una vez tematizado el estado mental, empezará su descripción para captar la esencia de éste; pero este proceso se retomará con más detalle en la cuarta parte de este capítulo cuando se hable sobre la *psicología fenomenológica* y su método.

De todos modos, cabe hacer las dos últimas advertencias. En primer lugar, la vivencia mental en cuanto tal no se da escorzadamente (o matizadamente) porque la vivencia no es espacial como sí lo es el objeto físico. No tiene sentido

decir que la percepción se ve de *frente* o se ve desde *atrás*. Los estados mentales son más bien unidades que se destacan de un flujo:

La VIVENCIA, decíamos, no se “exhibe”. Esto implica que la percepción de vivencias es un ver simple algo que SE DA (o puede darse) EN LA PERCEPCIÓN COMO “ABSOLUTO” y no como lo idéntico de modos de aparición mediante tematización. Todo lo que hemos expuesto acerca de la dación de cosas pierde aquí su sentido y esto es algo que hay que llegar a ver con plena claridad en detalle. Una vivencia de sentimiento no se matiza. Si miro hacia ella, tengo algo absoluto; no tiene lados que pudieran exhibirse tan pronto así, tan pronto asá. Al pensar, puedo pensar verdades y falsedades sobre ello, pero lo que está ahí en la mirada visiva, está absolutamente ahí con sus cualidades, su intensidad, etc.<sup>72</sup>

En segundo lugar, un estado mental tematizado no es totalmente *transparente*, es decir, si un sujeto intenta tematizar un recuerdo, puede que el recuerdo tenga zonas oscuras y otras zonas claras porque los estados mentales son, esencialmente, fluyentes. Por este motivo, las descripciones fenomenológicas son *corregibles* porque un estado mental, al ser tematizado una y otra vez, siempre revela nuevos aspectos. Dicho en palabras de Husserl:

Tampoco una vivencia es nunca íntegramente percibida; en su plena unidad no es adecuadamente apresable. Es por su esencia un río al que, dirigiendo a él la mirada de la reflexión, podemos seguir a nado desde el punto del ahora, mientras se pierden para la percepción los trechos que quedan a la zaga. Sólo en la forma de la retención tenemos conciencia de lo inmediatamente concluido, o en la forma de la rememoración retrospectiva.<sup>73</sup>

No obstante, vía el método fenomenológico, se puede conquistar una percepción ideal, un recuerdo ideal y una fantasía ideal que, como “modelos”, pueden ser, más o menos, claros. El método fenomenológico exige que el

---

<sup>72</sup> *Ideas I*, §44, 174. Versalitas originales de la traducción.

<sup>73</sup> *Ideas I*, §44, 175.

sujeto no se centre en percepciones particulares, sino que logre tematizar una percepción ejemplar que sirva como *tipo* para describir percepciones particulares. Por lo tanto, la “esencia” de la percepción será instanciable en las vivencias perceptuales singulares. Ese es el objetivo de la descripción esencial fenomenológica sobre los estados mentales.

#### 2.2.4 Conclusiones del párrafo

En *Ideas I*, al igual que en *IL*, la mente o la conciencia es un flujo o una corriente de estados mentales. Este flujo toma cohesión porque se soporta en un *yo puro* que opera como *cogito*. El *cogito* atiende un estado mental, lo destaca del flujo, mientras que co-atende, de cierta manera, otros estados mentales. Eso implica que la mente o la conciencia, en Husserl, tiene una estructura dada por el yo, el cual sabe que porta estados mentales.

En este orden de ideas, la conciencia es horizontal, pues se compone de momentos atencionales activos y momentos co-atencionales pasivos. Esta *horizontalidad* aplica tanto para el flujo de todos los estados mentales como para cada estado mental individual. Por ejemplo, la vivencia intencional de la percepción requiere que el sujeto atienda un objeto como el principal; pero, a su vez, el sujeto co-atende un fondo contiguo al objeto percibido.

Del mismo modo, la intencionalidad se divide en *noesis* y *noema*. La *noesis* es el modo de la conciencia y el *noema* es el objeto intencional. Por un lado, la intencionalidad se da matizadamente y tiene sus matizaciones como estructura intrínseca. No sólo se trata de un mero *dirigirse a un contenido intencional*, sino es un *dirigirse matizadamente a este contenido*. Por otro lado, cada *noesis* tiene su correspondiente *noema* con su respectivo modo de presentación o matización. Existen diferencias entre un árbol percibido, un árbol recordado y un árbol fantaseado como ingredientes de su respectivo acto intencional, a saber, del percibir, del recordar, y del fantasear.

Finalmente, Husserl cree que la fenomenología puede acceder a la conciencia pura como un estrato del “yo hombre”. Los sujetos en su actitud

natural conocen tácitamente la conciencia pura; de todos modos, los estados mentales se pueden tematizar explícitamente vía la reflexión fenomenológica. El objetivo de tematizar las vivencias de la conciencia pura radica en que se pueden captar las esencias de estas vivencias, y esta captación de esencias sirve como insumo para fundamentar la psicología empírica. Este asunto, como se dijo, se estudiará en la cuarta parte de este capítulo. Por el momento, se profundizará un poco más en el *yo puro*, el horizonte de la *intencionalidad* y el *estrato psicofísico* con base en *Ideas II*.

### 2.3 La vida anímica en *Ideas II*: entre el alma (*Seele*) y el cuerpo (*Leib*)<sup>74</sup>

*Ideas II* es una obra póstuma de Husserl que se publica en 1952. Estos manuscritos fueron editados y recopilados por Edith Stein, discípula del padre de la fenomenología. Estos manuscritos jugaron un papel fundamental en ella, pues a partir de su lectura escribió su investigación sobre la *empatía*.<sup>75</sup> En los manuscritos originales de *Ideas II* ya aparece desarrollado el tema de la empatía, el cual se concretaría posteriormente en las *Meditaciones Cartesianas* (específicamente en la *Meditación quinta*).<sup>76</sup> También, estos manuscritos jugaron un papel fundamental en el pensamiento de Merleau-Ponty, quien tuvo la oportunidad de consultarlos en los *Archivos Husserl* en Lovaina. Toda la reflexión de la *Fenomenología de la percepción*<sup>77</sup> está atravesada por *Ideas II*.

<sup>74</sup> Husserl en *Ideas II* hace una distinción entre *Körper* (cuerpo físico) y *Leib* (cuerpo vivo). Por una parte, el *Körper* es el cuerpo condicionado causalmente por la naturaleza o, en términos cartesianos, es la mera *res extensa*. Por otra parte, el *Leib* se refiere a la dimensión experiencial del cuerpo, a saber, la vida del cuerpo que excede la mera causalidad natural. Acá Husserl se aparta de Descartes tajantemente porque el cuerpo para el padre de la fenomenología no se reduce a ser solamente *res extensa*, sino que tiene toda una dimensión experiencial que excede la causalidad natural. Ver *Ideas II*, sección segunda, tercera parte, §§35- 47.

<sup>75</sup> Cfr. Edith Stein, "Sobre el problema de la empatía" en *Obras Completas II: Escritos Filosóficos*. (Monte Carmelo: Burgos, 2005).

<sup>76</sup> Cfr. Edmund Husserl, *Meditaciones cartesianas*. 1986). J. Gaós y M. García Baro, trads. (México: Fondo de Cultura económico, 1986).

<sup>77</sup> Cfr. Maurice Merleau-Ponty. *Fenomenología de la percepción*. Jem Cabanes, trad. (Barcelona: Planeta Agostini, 1993).

El proyecto que Husserl visualizó para *Ideas II* (proyecto que comenzó en 1915 y dejó inconcluso en 1928) consistió en una investigación fenomenológica sobre la constitución de tres estratos: la naturaleza, el alma y el espíritu. Así las cosas, *Ideas II* quedó compuesta de tres partes: (1) en la primera parte, Husserl analiza todas las vivencias constitutivas que llevan al científico-natural a formular la idea de una naturaleza objetiva; (2) en la segunda parte, Husserl describe fenomenológicamente todas las experiencias que *constituyen* la idea de la vida anímica (o en términos contemporáneos la vida mental); (3) finalmente, Husserl trata las vivencias que constituyen la vida espiritual o cultural. En estas tres partes, el filósofo alemán se encarga de visibilizar un plano fenomenológico “espiritual” que antecede al plano natural.

En este marco, este apartado sólo se centrará en la segunda parte de *Ideas II*, a saber, la constitución de la vida anímica, pues ahí Husserl ofrece descripciones sobre la mente y su relación con el cuerpo. Estas reflexiones abonan en la formulación de una teoría de la mente en Husserl. Para dicho propósito, el análisis se divide en dos partes. En una primera, se profundizará en el *yo puro* ya postulado en *Ideas I*. En una segunda, se describirá el *yo anímico* y su entrelazamiento con el cuerpo.

### 2.3.1 *El yo puro y el horizonte de la intencionalidad*

En *Ideas II*, Husserl sostiene la importancia de un *yo puro* como un estrato de la conciencia. La importancia del *yo puro* radica en que es el soporte o polo que acompaña todas las representaciones. Dada una vivencia, el *yo* es su portador: el recuerdo remite al recordar de un *yo*; la percepción al percibir de un *yo* y así sucesivamente. El *yo puro* garantiza la unidad del torrente de vivencias. Entre una *vivencia 1* y una *vivencia 2* permanece el *yo puro*. Desde luego, esta idea es deudora de Kant y su *unidad sintética de apercepción*, a saber, el *yo que acompaña todas las representaciones*.

Este *yo puro* es, entonces, un garante de la unidad de la conciencia; es aquél que como polo atrae todo el flujo o corriente de estados mentales. En

*Investigaciones lógicas*, Husserl sostuvo que cada estado mental trae consigo *un sentido de propiedad tácito*, pues cuando alguien percibe, a su vez, sabe que percibe. El *yo puro* es el causante de este *sentido de propiedad* que “acompaña” a todas las vivencias mentales.

La funcionalidad del *yo puro* opera de la siguiente manera: se ha asumido que la conciencia o mente es una corriente de vivencias; entonces, frente a esta corriente, el *yo puro* puede operar como *cogito*, a saber, como un *yo* que activamente centra su atención en una vivencia del torrente y deja las otras en un fondo; por ejemplo, el *yo* puede percibir *x objeto* ahora; pero después puede tirar al fondo ese percibir y ahora poner en el centro un recuerdo; luego una fantasía y así sucesivamente. Husserl entiende al *yo*, en su función de *cogito* (o *yo* despierto), como si fuera un *rayo atencional* que ilumina ciertos estados y oscurece otros. Dicho en palabras de Husserl:

El *yo puro* puede, por un lado, diferenciarse de los actos mismos en cuanto que funciona en ellos y se refiere a *objetos* a través de ellos; por otro lado, sin embargo, sólo puede diferenciarse de ellos abstractamente. Abstractamente, en tanto que no puede ser pensado como algo separado de estas vivencias, como algo separado de su vida tal como, a la inversa, estas vivencias no son pensables a no ser como el medio de la vida del *yo*. En ello es importante advertir que el *yo puro* no es solamente ejecutante, como lo hemos considerado hasta ahora en los actos en sentido específico, en los de la forma de “*cogito*”. Tan pronto como el *cogito* del caso se hunde en la inactualidad, húndase también en cierta manera el *yo puro* en la inactualidad. Éste se retira del acto de que se trata, *yo* no es en él un *yo* ejecutante y posiblemente tampoco lo es en ningún acto en general. No es entonces algo separado de todo vivenciar, como si ahora la conciencia completamente inexecutada y el *yo puro* estuvieran juntos sin conexión. Más bien la diferencia entre la actualidad y la inactualidad designa una diferente estructura esencial de las vivencias intencionales.<sup>78</sup>

Husserl, a partir de esto, agrega otro ingrediente a la intencionalidad, a saber, su *actualidad e inactualidad*. Husserl ofrece una visión ampliada de la

---

<sup>78</sup> *Ideas II*, §22,136.

intencionalidad, pues ésta tiene un horizonte interno y un horizonte externo. Por un lado, el horizonte interno se refiere a que en una misma vivencia existen unas zonas claras y otras oscuras; y esa claridad y oscuridad se debe a la acción del *yo puro*. Por ejemplo, cuando un sujeto percibe una esfera, como *cogito* atiende activamente cierto escorzo de la misma, puede ser el escorzo o lado frontal; ve atentamente este lado con su color y forma. Al destacar este escorzo o lado de la esfera, deja en el trasfondo otros escorzos o lados; en este caso, los laterales y el detrás; sin embargo, de cierta manera, “este lado oscuro” en el percibir está co-presente, pues, en última instancia, cuando un sujeto ve una esfera no ve sólo el lado de una esfera, sino *intuye la esfera en su totalidad*. Aunque ver una esfera es verla desde un cierto lado, a saber, el lado que atiende el *cogito*, el sujeto *intuye* los lados co-presentes, lo que le permite percibir la esfera en su totalidad.

Esto refleja un horizonte interno de la vivencia mental porque el yo puro sólo ilumina un lado del objeto percibido y, a su vez, desatiende activamente otros; pero, pasivamente, puede “ver” o “intuir” los lados no dados para constituir la figura total. El horizonte interno, entonces, está constituido por los lados no vistos, pero intuidos de la esfera. No obstante, el *cogito voluntariamente* puede dejar de atender el frente de la esfera y girarla para atender otros lados. Así las cosas, la intencionalidad se mueve entre actualidades e inactualidades, en este caso, del objeto percibido.

Por otro lado, el horizonte externo está constituido por las demás vivencias contiguas a la vivencia del percibir. El sujeto puede ir absorto en un recuerdo (el recuerdo como vivencia también tiene su horizonte interno y externo). Puede estar atendiendo un recuerdo así o asá; y de repente una figura en su entorno llama su atención: su color brillante, su figura uniforme, su tamaño y su textura. De esa manera, el recuerdo pasa a un segundo plano y ahora la percepción ocupa un primer plano.

En último término, la conciencia y su relación con el yo se puede pensar como el fluir de las olas en el mar, donde, a veces, algunas olas sobresalen y otras no. Las olas que sobresalen son las vivencias que se atienden actualmente y

las que no son las que quedan en la inactualidad o en un fondo co-presente. Un sujeto, en todo momento, puede intercalar su atención sobre las vivencias. En un *tiempo 1* atiende una; en un *tiempo 2* atiende otra. Así las cosas, la conciencia o la mente no solamente sería un flujo de vivencias o estados; sino que también hay una actualidad e inactualidad de éstos en tanto que poseen un horizonte interno y un horizonte externo.

De esta manera, la conciencia, vía el yo puro, es hori-zóntica.<sup>79</sup> Así mismo, este estrato de la conciencia (el yo puro) es un estrato esencial, pues Husserl no sostiene que la conciencia esté por un lado y el yo puro por otro, como si se trataran de dos partes separadas.

Un análisis fenomenológico de la mente, entonces, quiere hacerles justicia a las múltiples manifestaciones de la vida de conciencia. En la conciencia se pueden diferenciar estratos, tales como actos, correlatos, actos fundados, actos fundantes, actualidad, inactualidad y yo puro. Por lo tanto, un análisis fenomenológico de la conciencia o de la mente siempre atenderá sus múltiples manifestaciones para describir cómo es posible una vida consciente “unitaria” y “coherente”.

Hay que tener en cuenta que Husserl logra salvarse del regreso al infinito que implica postular un yo de segundo orden, pues, si bien necesita de un yo puro para explicar la horizonticidad y el sentido de propiedad de la conciencia, eso no implica que lo postule como un tercero; sino que, como se vio, el yo está inmiscuido en el flujo de la conciencia.

### 2.3.2 *El alma (el yo anímico) y el cuerpo (Leib-Körper)*

El yo anímico para Husserl está entrelazado con el cuerpo, puesto que está condicionado psicofísicamente. El condicionamiento psicofísico está referido a que el yo anímico tiene ilusiones, alucinaciones, alteraciones en sus estados mentales y ellos están condicionados, muchas veces, por estados

---

<sup>79</sup> Para profundizar en esta idea de la intencionalidad hori-zóntica véase el estudio de Roberto Walton, *Intencionalidad y Horizonticidad* (Bogotá: Aula de Humanidades, 2015).

neurofisiológicos. El mundo aparece de distinta manera cuando el sujeto tiene hambre, está feliz o está triste; si el sujeto tiene una lesión en su cuerpo, también las cosas aparecen de distinta manera; si sus sentidos están alterados, el correlato intencional también variará.

Husserl pone el caso de las sensaciones dobles o las *ubiestesias*. El ejemplo famoso de Husserl es *la mano que es tocada y es tocante a la vez* (esto requiere toda una disertación sobre el tacto). Cuando la mano derecha toca la mano izquierda; no sólo la mano izquierda aparece como un objeto tocado, con cierta textura, tamaño y color; sino que la mano tocante también notifica determinadas sensaciones. La mano tocante no sólo toca, sino que al tocar siente determinada presión. Otro ejemplo que se puede tomar a consideración es cuando un sujeto escribe sobre un teclado, pues en la acción de escribir no sólo aparece la textura de las teclas, sino que también la mano que teclea se siente a sí misma (presión en los dedos y sensación de movimiento de éstos). Estas sensaciones dobles son, entonces, una característica fundamental del cuerpo en cuanto *Leib*.

Del mismo modo, estas sensaciones dobles van a ser determinantes en la percepción, en este caso táctil, pues en el percibir no solamente aparece un cuerpo ajeno, sino que también aparece el cuerpo tocante que siente dentro de sí. Así mismo, se puede pensar el caso de que algún dedo del sujeto tenga un “eccema”, pues esta condición haría que el cuerpo tocado aparezca de manera diferente. Así las cosas, Husserl afirma sobre el cuerpo vivo y sus *ubiestesias* lo siguiente:

[E]ncuentro en él, y SIENTO en él y “dentro” de él: el calor en el dorso de la mano, el frío en los pies, las sensaciones de toque en la punta de los dedos. Difundidas sobre la superficie de segmentos más vastos del cuerpo, siento la presión y la tirantez de la ropa; al mover los dedos tengo sensaciones de movimiento, y con ello la difusión de la sensación pasa de manera cambiante sobre la superficie de los dedos, pero en el complejo de la sensación hay a la vez un componente que tiene su localización en el interior del espacio del dedo. La mano descansa sobre la mesa. Experimento la mesa como algo duro, frío, liso. Moviendo la

mano sobre la mesa tengo experiencia de ella y de sus determinaciones cóscicas. A la vez, empero, en todo momento puedo poner atención en la mano y encuentro en ella sensaciones táctiles, sensaciones de lisura y de frío, etc.; en el interior de la mano, corriendo paralelamente, al movimiento experimentado, sensaciones de movimiento, etcétera. Al levantar una cosa experimento su peso, pero a la vez tengo sensaciones de peso que tienen su localización en el cuerpo. Y así en general mi cuerpo, al entrar en relación física con otras cosas materiales (golpe, presión, sacudida, etc.), no depara meramente la experiencia de sucesos físicos referidos al cuerpo y a las cosas, sino también sucesos corporales específicos de la especie que llamamos UBIESTESIAS. Tales sucesos faltan en las “meras” cosas materiales.<sup>80</sup>

En este marco, todo percibir es intrínsecamente doble: no aparece únicamente un objeto, sino también las sensaciones que son producidas en el cuerpo; percibir un objeto rojo no implica exclusivamente un “simple ver”, también implica un cierto matiz de rojo percibido; etc. Igualmente, el recordar no solamente es un mero traer a la conciencia el objeto recordado; sino que también aparecen las emociones asociadas a determinado recuerdo; incluso, una intención intelectual, póngase el caso de que el sujeto intenciona un objeto matemático, puede ir acompañada de sensaciones de certeza o duda. El sujeto que ahora intenciona el *teorema de Pitágoras* lo entiende con toda certeza; o lo intenciona mediante una duda constante, y esta idealidad aparece oscura u opaca. En todo caso, los sujetos no son percipientes neutros; como una especie de máquina que detecta entradas (*inputs*) y genera salidas (*outputs*), sino que toda la intencionalidad está marcada por una *cualidad experiencial*.

De la misma manera, el yo anímico está atravesado por el movimiento o las *cinestesis* del cuerpo: un objeto, en el fondo, siempre aparece según la ubicación del cuerpo propio. Los objetos están determinados por las coordenadas egocéntricas; esto en parte explica el porqué la intencionalidad es perspectival: un objeto aparece ya sea a la derecha, a la izquierda, al frente, o atrás con respecto al

---

<sup>80</sup> *Ideas II*, §36,186. Versalitas originales del texto.

cuerpo propio. Cuando un sujeto imagina un centauro, éste puede aparecer de frente o intuir que aparece por detrás, etc. La ubicación del cuerpo también condiciona la aparición intencional de objetos fantaseados.

Pareciera ser que esta condición no aplica para el caso de objetos matemáticos intencionados, pues éstos son abstracciones o idealidades; no obstante, aunque no tenga sentido decir que el Teorema de Pitágoras aparece por detrás o por el frente con respecto al cuerpo del matemático, su constitución pasó por una abstracción espacial que se debe al sistema de los lugares del cuerpo vivo. Dicho de otro modo, el espacio abstracto de la geometría sólo es constituido, desde un perspectiva fenomenológica, gracias a que el cuerpo propio es el sistema de los lugares primigenio.<sup>81</sup>

En síntesis, el yo anímico está estrechamente entrelazado con el cuerpo porque vive en él; el yo puro, en cambio, es una función para nombrar la actualidad e inactualidad de la intencionalidad. A su vez, el yo anímico le permite proponer a Husserl una intencionalidad corporeizada. Desde luego, Husserl no utiliza este término; pero claramente éste se puede extraer de sus planteamientos. Merleau-Ponty, con base en *Ideas II*, postuló una intencionalidad encarnada o una intencionalidad del cuerpo más que una intencionalidad de la conciencia o la mente.

Otro aspecto que es importante tener en cuenta es que la *causalidad* de la mente es diferente a la *causalidad natural*. Dicho en palabras de Husserl:

El alma no tiene un “en sí” como la “naturaleza”, ni una naturaleza matemática como la *cosa* de la *física*, ni una naturaleza como la *cosa* de la intuición (puesto que no es una unidad esquematizada). Y por lo que toca a la causalidad hay que decir: si llamamos CAUSALIDAD a la relación de dependencia funcional o legal que es correlato de la constitución de propiedades persistentes de algo

---

<sup>81</sup> Acá sólo importa subrayar que la intencionalidad está condicionada por el movimiento del cuerpo propio. La intencionalidad es perspectivista, en parte, porque fenomenológicamente el sujeto está condicionado por los diferentes movimientos de su cuerpo; sin embargo, esta idea implica una discusión más profunda según la cual, para la fenomenología, el espacio geométrico nace del espacio fenomenológico del cuerpo que todavía no es abstracto, sino vivencial. Para profundizar en esto ver Merleau-Ponty en su *Fenomenología de la percepción* y sus reflexiones sobre la *fenomenología del lugar* (primera parte, III). Desde luego, Husserl plantea esa discusión en la primera parte de *Ideas II* (§18, pp.87-124).

real persistente del tipo naturaleza, entonces TRATÁNDOSE DEL ALMA no puede hablarse EN GENERAL DE CAUSALIDAD. No toda funcionalidad legalmente regulada en la esfera de los hechos es causalidad. El flujo de la vida del alma tiene en sí su unidad, y si el “alma” perteneciente a un cuerpo está en nexo funcional de dependencia recíproca con el cuerpo *cósico*, entonces el alma tiene ciertamente sus propiedades anímicas permanentes, que son expresión de ciertas DEPENDENCIAS reguladas DE LO ANÍMICO RESPECTO DE LO CORPORAL.<sup>82</sup>

Con base en esto cabe destacar dos ideas: (1) la primera es que la vida anímica (la vida mental) no tiene un *en sí* como la naturaleza y (2) la “causalidad” de la vida mental debe ser entendida de diferente manera a la “causalidad” natural. Con respecto a la primera idea, Husserl, para hablar del yo anímico y su vida, toma como punto de comparación la naturaleza y sus objetos. Él afirma que la naturaleza ha sido matematizada. Esta matematización ha llevado a mostrar que los objetos de la naturaleza pueden ser reducidos de sus cualidades secundarias a sus cualidades primarias. Por lo tanto, los objetos de la naturaleza tienen un *en sí* cognoscible objetivamente. De la misma manera, tienen una causalidad y una legalidad que muestra propiedades permanentes de la naturaleza objetiva como, por ejemplo, la ley de gravedad; etc.

Ahora bien, la vida mental no tiene un *en sí* y aunque tenga una “legalidad” o una “funcionalidad legalmente regulada” no es igual a la legalidad de la naturaleza objetiva. En primer lugar, la mente solamente se restringe a lo que aparece: los estados mentales son puro aparecer. Los estados mentales aparecen a alguien. El estado mental cuando aparece ya “es”. Cuando el sujeto tiene un recuerdo; el recuerdo no guarda un “en sí”, sino que la vivencia del recuerdo ya “es”. En el caso de la percepción el asunto es un poco más complejo porque el objeto percibido puede ser matematizado; no obstante, la vivencia intencional del percibir ya “es” y no hay un “en sí” del percibir. Cuando un sujeto fantasea con un centauro, esta vivencia se restringe a su puro aparecer, no hay un “en sí” del fantasear. En último

---

<sup>82</sup> *Ideas II*, §32, 171. Versalitas originales del texto.

término, para los estados mentales no aplica la distinción entre su *ser* y *aparecer*. Un estado mental es estrictamente su *aparecer*.<sup>83</sup>

Con respecto a la segunda idea, la causalidad de la mente es distinta a la causalidad de la naturaleza. Mientras que la causalidad de la naturaleza busca mostrar legalidad y permanencia en la misma; por el contrario, la causalidad de la mente implica otras variables; por ejemplo, el yo anímico entrelazado al cuerpo no sólo es movido mecánicamente, sino también motivacionalmente. El cuerpo vivo (*Leib*), a diferencia del cuerpo físico, posee movimiento espontáneo y libre. Incluso, Husserl lo llama “órgano de la voluntad”. Esto ya implica una legalidad diferente a la mera legalidad mecánica (o causal mecánica). Es muy diferente si el cuerpo es movido por un choque eléctrico a si es movido por una motivación personal, colectiva, etc. En último término, para Husserl, la vida mental, aunque esté condicionada psicofísicamente por el cuerpo, no se puede explicar exclusivamente en términos de causalidad físico-matemática. Más bien, la vida anímica requiere otro tipo de causalidad que Husserl llama *idiopsíquica*:

A la esencia del alma pertenece una continua innovación o transformación de disposiciones bajo los conocidos títulos de asociación, costumbre, memoria, también cambio motivado de parecer, cambio motivado de convicciones, de direcciones afectivas [...], de direcciones volitivas [...]. El alma tiene así complejos de disposiciones y con ello contexturas *reales* que se manifiestan en

---

<sup>83</sup> Thomas Nagel actualiza esta postura en la filosofía de la mente contemporánea. Nagel afirma, a grandes rasgos, que la vida mental no puede ser reducida al funcionamiento cerebral porque la vida mental está atada intrínsecamente a un *punto de vista particular* y no se puede tratar algo que está atado a un punto de vista particular como si no lo estuviera. Él hace la distinción entre hechos que pueden ser vistos más allá desde un punto de vista particular y hechos que están anclados a un punto de vista particular. El error del reduccionismo, y en parte del eliminativismo, es que tratan algo que está atado a un punto de vista particular como un hecho que puede ir más allá de un punto de vista particular. Los científicos tanto humanos como extraterrestres (si existieran estos últimos) podrían estudiar el agua como H<sub>2</sub>O independientemente de su aparición fenoménica; pero no pueden estudiar la mente con independencia del punto de vista particular que la define. En pocas palabras, un estudio riguroso de la percepción no puede ser posible si es omitido su punto de vista particular. Acá la noción de punto de vista particular no se refiere a un punto de vista individual de un sujeto, sino se refiere a un rasgo esencial de la vida mental, a saber, que ésta es *ontológicamente subjetiva en un sentido fuerte*. Cfr. Thomas Nagel, “¿Cómo es ser un murciélago?” en *La naturaleza de la experiencia*, Ezcurdia y O. Hansberg, comps. y trads. (México: Universidad Autónoma de México), 45-64.

ella como surgidas de ella misma, dimanadas de la propia influencia y no de alguna relación externa.<sup>84</sup>

Dicho de otro modo, la vida anímica también tiene relaciones endógenas vía la motivación: existen mecanismos como la asociación, la memoria, la costumbre y la decisión que pueden ser explicados sin apelar a una causa natural externa; por ejemplo, en términos fenomenológicos, se pueden describir relaciones de continuidad, ruptura y condicionamiento de una *vivencia 1* a una *vivencia 2* fuera de una explicación causal-natural.

Aunque la vida anímica se mueve en regularidades psicofísicas, el cuerpo que condiciona a la mente, por decirlo de esa manera, no es un cuerpo exclusivamente físico, sino que es un cuerpo vivo con sus *ubiestesias*, *cinestesias* y regularidades *idiopsíquicas* atravesadas por la *motivación*.

### 2.3.3 Conclusiones del párrafo

En suma, en *Ideas II*, Husserl sigue manteniendo que la mente o la conciencia es un flujo. Este flujo tiene una *actualidad* e *inactualidad* que están dadas por el *yo puro*. El *yo puro* permite explicar cómo el sujeto puede estar atento (como *cogito*) en un estado mental y mantener a otros estados en un fondo; también, describe por qué se puede pasar de un estado mental a otro, asunto que depende del rayo atencional del mismo *cogito*. Esto implica que en el caso de la intencionalidad haya un *horizonte interno* y uno *externo*. Por un lado, el *horizonte interno* está referido a “zonas” claras u oscuras en un mismo estado mental. Por otro lado, el *horizonte externo* pone de presente que cada estado mental está en el flujo con otros estados mentales contiguos o entremezclados.

Así mismo, existe el *yo anímico* entrelazado con el cuerpo. Este *yo anímico* tiene un condicionamiento psicofísico. El cuerpo vivo posee, entre otras cosas, *ubiestesias* y *cinestesias*. Por un lado, las *ubiestesias*; por ejemplo, hacen que los estados mentales siempre estén acompañados de sensaciones. Por otro lado, las

---

<sup>84</sup> *Ideas II*, §32, 175.

*cinestesis* explican, en parte, por qué la *intencionalidad es perspectivista*. Siempre se percibe, se recuerda o se imagina desde una posición corporal presupuesta implícitamente.

Finalmente, la mente no puede ser explicada en términos causales al estilo de la causalidad de la física. En primer lugar, la mente no es matematizable porque allí no se puede distinguir entre un *en sí* y una *aparición* del estado mental. Los estados mentales, en términos fenomenológicos, son *puro aparecer*. En segundo lugar, la mente está condicionada tanto *psicofísicamente* como *idiopsíquicamente*. La vida mental está entrelazada con un cuerpo que no es un mero cuerpo físico, sino que es un cuerpo vivo como órgano de la voluntad.

Hay que tener en cuenta, entonces, que la vida mental posee relaciones immanentes entre los estados del flujo que dan cuenta de su motivación. Un sujeto no solamente busca alimento, sino que elige qué comer, qué dieta llevar, etc. La búsqueda del alimento en un sujeto con una vida mental compleja está más allá de una simple presión del ambiente que lo lleva a velar por su supervivencia.

#### **2.4 Fenomenología y psicología empírica: La filosofía como ciencia estricta y el Artículo Fenomenología de la Enciclopedia Británica**

Husserl, a lo largo de su proyecto fenomenológico, se encargó de trazar las diferencias y relaciones que se pueden establecer entre fenomenología y psicología (concretamente psicología empírica). En *Investigaciones Lógicas* y en *Ideas I*, por ejemplo, distingue la psicología empírica de la fenomenología. En *Investigaciones Lógicas*, se encarga de mostrar las consecuencias del psicologismo en la lógica, pues los principios de la lógica no pueden ser reducidos a operaciones psicológicas.<sup>85</sup> En *Ideas I*, la fenomenología es una *ciencia de esencias* con resultados necesarios, mientras que la psicología es una *ciencia de hechos* con

---

<sup>85</sup> Para ampliar sobre esto ver sus *Prolegómenos a la lógica pura* que integran todo el Tomo 1 de *Investigaciones Lógicas*. El punto fundamental de su crítica radica en que los principios de la lógica no son reducibles a operaciones psicológicas porque las afirmaciones sobre hechos psicológicos presuponen reglas lógicas que son ideales y objetivas. Una ciencia empírica contingente no puede fundamentar principios lógicos ideales y objetivos sin caer en una petición de principio. En último término, la psicología no puede fundamentar leyes que presupone para poder hacer sus descripciones teóricas.

resultados contingentes. No obstante, en su última obra publicada *Krisis*, Husserl habla de la *psicología fenomenológica* como una vía para la *fenomenología trascendental*.<sup>86</sup> La alusión constante a la psicología por parte de Husserl, a lo largo de su obra, se debe a que la psicología, al igual que la fenomenología, tiene como centro de estudio la subjetividad y sus operaciones. ¿La fenomenología se refiere a la misma subjetividad a la que se refiere la psicología?

Si esta pregunta se atiende desde su giro trascendental (plasmado sobre todo en *Ideas I*), la fenomenología versa sobre una subjetividad entendida como conciencia pura; en el caso contrario, la psicología versa sobre una subjetividad entendida como conciencia empírica. La diferencia radica en que la subjetividad trascendental es la condición de posibilidad para constituir el mundo como objetividad, mientras que la subjetividad empírica hace parte del mundo y se estudia como un objeto más del mismo. En último término, la subjetividad trascendental constituye el mundo y le da fundamento a las diferentes ciencias que se encargan de estudiarlo. A su turno, la subjetividad empírica está en el nexo causal del mundo y está condicionada por aquél. Husserl, desde luego, estuvo encaminado a estudiar la subjetividad trascendental, pues ésta le ayudaría a fundar la fenomenología trascendental como la filosofía que fundamentaría todo el conocimiento.

Aunque en *Krisis*, Husserl haya condensado la *vía psicológica* como vía para la fenomenología trascendental, ya había trabajado en esta vía en reflexiones anteriores. Por ejemplo, en 1911 escribe su artículo titulado *La filosofía como ciencia rigurosa* en el que define una psicología fenomenológica o una psicología pura que sirva como base a la psicología empírica. También, en los años 20, Husserl trabaja en varias versiones sobre su *Artículo Fenomenología* para la Enciclopedia Británica en el que vuelve y retoma la importancia de la psicología fenomenológica tanto para la psicología empírica como para la fenomenología trascendental.<sup>87</sup>

---

<sup>86</sup> Cfr. Edmund Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* J. Iribarne, trad. (Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008).

<sup>87</sup> Posteriormente se van a reunir en la *Husserliana IX* titulada *Psicología fenomenológica* (editada en 1962 por Walter Biemel) todos las reflexiones y cursos de Husserl ofrecidos en el año 20 que versan sobre la relación entre fenomenología y psicología. En la *Hua IX*, se recopilan las diferentes versiones sobre el *Artículo Fenomenología de la Enciclopedia Británica*. Acá en este párrafo de la presente tesis se trabaja sobre el definitivo publicado en 1927. Ver: Edmund Husserl, *Phänomenologische Psychologie*. Walter Biemel, ed. (The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff,

En este orden de ideas, en el presente párrafo se expondrá en qué consiste esta psicología fenomenológica, por qué se erige como antireduccionista y qué relación tiene con la psicología empírica.

Para esto se darán tres pasos: (1) cuáles son las insuficiencias de la psicología empírica según Husserl; (2) en qué consiste la psicología fenomenológica; y (3) cómo se relacionan la psicología fenomenológica y la psicología empírica.

#### 2.4.1 La crítica a la psicología empírica

Husserl critica dos aspectos de la psicología empírica de su tiempo. El primero de carácter epistemológico y el segundo de carácter ontológico. La primera crítica está referida a que la psicología empírica es una ciencia de hechos cuyos conceptos no están clarificados y son estudiados de modo ingenuo. Dicho de otro modo, es una ciencia de hechos en actitud natural. Para Husserl, la psicología empírica trabaja con conceptos como percepción, memoria, imaginación y fantasía, los cuales no ha clarificado y ha tomado ingenuamente.

La psicología empírica, entonces, propone nexos causales psicofísicos entre los estados mentales sin clarificar su “naturaleza”. El nexo psicofísico que existe entre el lenguaje y el hemisferio izquierdo del cerebro, por ejemplo, será estéril para Husserl si no se realiza una investigación de lo que significa que un sujeto “signifique”, genere juicios, juzgue, etc; o el nexo psicofísico que se establece entre la percepción y ciertas zonas del cerebro no dirá mucho, si no se tiene una descripción de qué significa percibir, qué clases de percepción existen, etc. En último término, Husserl ve en la psicología empírica una ciencia ingenua que, si bien establece relaciones causales psicofísicas fundadas en sus observaciones experimentales, se queda corta a la hora de arrojar luces sobre la dimensión

---

1962). Estos escritos han ayudado a matizar que la fenomenología no es antipsicologista. Lo es si sólo se atiende el *giro trascendental*; pero Husserl reconoce que la psicología fenomenológica sirve para llevar a cabo el proyecto de una fenomenología trascendental. Para ampliar la diferencia entre fenomenología trascendental, psicología fenomenológica y psicología empírica consultar: Mario Ariel González Porta, “Psicologismo trascendental y psicología fenomenológica”, *Naturaleza Humana*, núm.1, vol.12(enero-junio 2010): 1-32.

experiencial de los diferentes estados mentales que estudia. Dicho en palabras del padre de la fenomenología:

Piensen los psicólogos que deben a la experiencia todo su conocimiento psicológico, o sea, que lo deben a esos recuerdos ingenuos o a esas empatías ingenuas de recuerdos que, gracias a las artes metodológicas del experimento, deben convertirse en fundamentos de inferencias empíricas. Pero la descripción de los datos empíricos ingenuos y el análisis inmanente y la captación conceptual de ellos que van juntamente con aquella descripción, se realizan mientras tanto por medio de un arsenal de conceptos cuyo valor científico resulta decisivo para todos los pasos metódicos ulteriores. Como se evidencia en cuanto lo consideramos, estos conceptos permanecen intocados a todo lo largo del procedimiento, en la índole entera de las cuestiones y la metodología experimentales, de modo que llegan hasta los mismos resultados finales, o sea, a los pretendidos juicios científicos empíricos. Por otra parte, su valor científico no puede estar ya ahí desde el principio, ni tampoco puede proceder de las experiencias de los sujetos de los experimentos o bien de los que dirigen los experimentos, por más experiencias semejantes que amontonemos; y tampoco puede lógicamente obtenerse por ninguna constatación empírica.<sup>88</sup>

La segunda crítica está referida a lo que Husserl considera como pecado capital de la psicología empírica, a saber, la *naturalización de la conciencia*.<sup>89</sup> Esta naturalización consiste en creer que la conciencia, la vida anímica o la mente se puede estudiar bajo el método de la física-matemática. Husserl fundamenta esta crítica mediante la división que hace entre *naturaleza* y lo que no es *naturaleza*. Por una parte, la *naturaleza* contiene objetos espacio-temporales sometidos a un nexo causal en los que se pueden identificar características permanentes, pese a las diferentes variaciones. Dicho de otro modo, Husserl reserva el término *naturaleza* como una región ontológica que pertenece a las ciencias de hechos como la física. Allí se estudian los cuerpos y sus relaciones causales que se subsumen nomológicamente a una ley. Estas leyes muestran las invariantes de la naturaleza.

---

<sup>88</sup> Edmund Husserl, *Filosofía, ciencia rigurosa* (Madrid: Encuentro, 2009), 34.

<sup>89</sup> Edmund Husserl, *Filosofía, Ciencia rigurosa*, 19.

Así mismo, para el estudio de la naturaleza se puede hacer una *desconexión de las cualidades secundarias* y quedarse solamente con los caracteres permanentes, los cuales son matematizables y, por lo tanto, predecibles y reproducibles dadas las mismas circunstancias.

Por otra parte, con base en esta definición de naturaleza, Husserl sostiene que la *conciencia no es naturaleza* porque no se puede modelar al estilo de la física y la matemática. La conciencia, como se vio en el párrafo anterior sobre *Ideas II*, no tiene un *en sí*. La conciencia no puede ser entendida como un “cuerpo físico” con cualidades secundarias y cualidades primarias. La conciencia es un puro aparecer en forma de flujo. Cuando un sujeto percibe no existe un *en sí* de la percepción y un *aparecer* de la percepción porque ésta, en cuanto estado intencional, es *solamente aparecer*. Husserl no acepta una concepción que trate a la conciencia como un estado *ilusorio o aparente*, producto de procesos físicos. Por lo tanto, Husserl es abiertamente *antireduccionista* y, por extensión, *antieliminativista*.

Así mismo, existe un estrato de la conciencia que, según él, se puede abstraer del cuerpo, pues la conciencia no se reduce a su nexo psicofísico. La conciencia excede una causalidad psicofísica, pues ésta también pertenece a otro tipo de “causalidad” que no necesariamente es una causalidad física, la cual él denomina *motivación*.

En síntesis, la conciencia no se puede naturalizar, según Husserl, porque *excede la naturaleza*.<sup>90</sup>

---

<sup>90</sup> Cuando Husserl afirma que la conciencia no es naturaleza, eso no implica que se vuelva a sostener un *dualismo sustancial* en el que la *res cogitans* sea una sustancia no-natural; por el contrario, se sabe que Husserl reconoce un sustrato psicofísico de la conciencia, sustrato que estudia profundamente en *Ideas II*. Allí, como se mostró en el párrafo anterior, Husserl estudia la conciencia y su entrelazamiento con el cuerpo. Sobre todo, devela cómo la corporalidad condiciona la intencionalidad. Sin embargo, Husserl piensa que existe otro estrato de la conciencia que se puede estudiar con “abstracción” del cuerpo. Este estrato es el de la mera conciencia sin alusión a la corporalidad. Allí aparece lo *idiopsíquico* y el *yo puro*; etc. Una teoría de la mente en Husserl es una teoría que parte de que la conciencia es compleja porque se compone de varios estratos. En términos contemporáneos, lo que le parece inadmisibles a Husserl es reducir la conciencia sólo a su estrato psicofísico. Para él, la naturalización de la conciencia comete el error de reducir la mente únicamente a ese estrato. Esta postura de Husserl se puede conectar con posturas cercanas al nuevo realismo, tales como la de Markus Gabriel o la de Tristan García. Por una parte, Gabriel sostiene que existen campos de sentido y es absurdo poner el de la física en una primacía con respecto a los demás campos de sentido. Ver: Markus Gabriel, *Por qué no existe el mundo*. (México: Océano, 2016). Por otra parte, Tristan García apela a una *flat ontology* que es tanto *inside ontology* como *outside ontology*; eso quiere decir que la conciencia no solamente se entiende si se estudian las conexiones cerebrales, sino que su comprensión involucra otros *modos de ser* o de *manifestación* de la conciencia. Ver: Tristan García, *Form and object. A treatise on things*. (Versión de Mark Allan Ohm

La conciencia está atada a un aparecer (a un modo de aparecer); eso quiere decir que no puede ser reducida a cualidades primarias, pues es ontológicamente irreductible y está atada siempre a una *perspectiva de primera persona*. De la misma manera, la conciencia no se reduce a un estrato psicofísico y tampoco puede ser entendida estrictamente bajo una causalidad física porque la conciencia tiene una motivación que excede la naturaleza y la causalidad físico-matemática. Por lo tanto, la conciencia no es reducible porque no es entendible solamente en términos físico-matemáticos.

El error de los psicólogos empíricos está en creer que la conciencia se puede modelar bajo las directrices del método de la física. La conciencia no se puede simplificar a elementos más sencillos ni es agotada por los hallazgos de nexos psicofísicos. Por el contrario, la conciencia es compleja y su análisis involucra varios estratos y manifestaciones: físico, experiencial y social.

Husserl no niega el sustrato psicofísico de la conciencia; pero se niega a reducir la conciencia a ese estrato porque para él la conciencia es compleja y fluyente. Dicho en palabras del filósofo alemán:

El ser psíquico, el ser como «fenómeno», no es, por principio, una unidad susceptible de experiencia, como algo individualmente idéntico, en varias percepciones separadas, ni siquiera en varias percepciones separadas del mismo sujeto. En otras palabras: en la esfera psíquica no hay diferencia entre aparecer y ser, y si la naturaleza es una existencia que aparece en ciertos apareceres, los apareceres mismos en cuestión (que el psicólogo, por cierto, cuenta entre lo psíquico), no son a su vez un ser que aparezca gracias a apareceres que están detrás de él, como lo evidencia cualquier reflexión sobre la percepción de cualquier aparecer. Queda, pues, claro: sólo hay, hablando con propiedad, una *única* naturaleza, que aparece en los apareceres de las cosas; cuanto llamamos fenómeno psíquico en el más amplio sentido de la psicología es, considerado en sí y por sí, justamente fenómeno y *no* naturaleza.

---

y Jon Cogburn.(Edinburg University press, 2014). Así, entonces, tanto la fenomenología como algunas vertientes del nuevo realismo enseñan que una misma cosa tiene distintos modos de aparecer plasmados en diferentes campos de sentido, y no hay por qué privilegiar uno sobre el otro o reducir uno al otro.

[...] Adjudicar naturaleza a los fenómenos e investigar sus fragmentos reales de determinación y sus nexos causales, es puro absurdo; no es cosa mejor que querer preguntar por las propiedades y los nexos causales de los números. Es el absurdo de naturalizar algo cuya esencia excluye el ser como naturaleza.<sup>91</sup>

#### 2.4.2 La psicología fenomenológica pura

¿Cómo clarificar los conceptos que en la psicología empírica no se han tratado con profundidad? ¿Cómo conquistar un estudio de la conciencia en cuanto conciencia pura? Husserl ve en la psicología fenomenológica esta posibilidad. Para entender la psicología fenomenológica, se debe comprender que Husserl concibió la fenomenología como método y no solamente como doctrina. La psicología fenomenológica emplea su propio método para estudiar los fenómenos psíquicos. La psicología fenomenológica es una disciplina descriptiva y se atiene al aparecer de la conciencia. Este tipo de psicología requiere un “ver reflexivo” que consta de los siguientes pasos: (1) *tematización*, (2) *reducción psicológica o epojé psicológica*, (3) *variaciones*, y (4) *reducción eidética*.<sup>92</sup> La tematización consiste en delimitar o en hacer *focusing* en el fenómeno psicológico a estudiar; la reducción o epojé psicológica consiste en atenerse al fenómeno psíquico como tal sin remitirse a explicaciones neurocientíficas del mismo; las variaciones consisten en mirar los múltiples modos de “aparecer” de este fenómeno psíquico; y la reducción eidética

---

<sup>91</sup> Edmund Husserl, *Filosofía, ciencia rigurosa*, 42-43.

<sup>92</sup> Dentro de la fenomenología se debate el alcance del método fenomenológico. Para algunos fenomenólogos como Heidegger no sólo se trata de aplicar un procedimiento, sino que implica una conversión práctica y vital en el modo de ver “las cosas”. Incluso, el mismo Husserl en *Krisis* habló del método fenomenológico (concretamente de la epojé) como una *conversión religiosa*. Acaso, otros como Lester Embree y Van Manen creen que existe en el método fenomenológico una serie de pasos que pueden ser aplicados y llevados a cabo como en cualquier método. En todo caso, acá no importa profundizar sobre las posibilidades o límites del método fenomenológico. Para profundizar en esta cuestión ver la siguiente bibliografía: Germán Vargas, *Fenomenología, formación y mundo de la vida. Problemas teóricos y metodológicos de la fenomenología*. (España: Editorial Académica Española, 2012); Lester Embree, *Reflective analysis. A first introduction into Phenomenological Investigation* (Zeta Books, 2011); y Max Van Manen, *Fenomenología de la práctica. Métodos de donación de sentido en la investigación y la escritura fenomenológica*. J. Aguirre y L. Jaramillo, trads. (Colombia: Editorial Universidad del Cauca, 2016).

en postular los criterios (o el criterio) sin los cuales sería imposible la manifestación de determinado fenómeno psíquico.

Por ejemplo, si se toma el caso de la percepción, lo primero es omitir toda explicación neurocientífica sobre este estado intencional; el psicólogo fenomenólogo debe procurar atenerse a la percepción tal como se le aparece; en las variaciones, se encargará de mirar en qué consiste la intencionalidad de la percepción, los modos de aparecer del percepto, el horizonte interno y externo de la percepción, etc.; finalmente, en la reducción eidética, encontrará las invariantes de la percepción, a saber, esos criterios que distinguen la percepción, ya sea de una ilusión, de una alucinación, etc. A grandes rasgos, esto sería un ejemplo de una aproximación fenomenológica a los fenómenos psíquicos.

Husserl postula que esta *fenomenologización* del percibir ofrece lo que *es percibir, sus estratos, variaciones e invariantes*. Hay que recordar que estas invariantes y variaciones son muy diferentes a las que busca la ciencia física. La psicología fenomenológica encuentra “esencias” de los fenómenos mentales sin necesidad de *reducir* el *aparecer* de tales fenómenos a sus procesos físicos. En último término, este tipo de psicología toma el aparecer del fenómeno psíquico, y describe su manifestación en una toma reflexiva que se alcanza mediante el método fenomenológico. Dicho en palabras de Husserl:

La fenomenología de la percepción de cuerpos no es un registro de las percepciones que ocurren fácticamente o que cabe esperar, sino la exhibición del sistema invariante de estructuras sin el cual serían impensables la percepción de un cuerpo y una multiplicidad sintéticamente concordante de percepciones como percepciones de uno y el mismo cuerpo. Si la reducción fenomenológica procuró el acceso a los «fenómenos» de la experiencia interna real y luego también de la posible, entonces el método de la «reducción eidética», fundado en ella, procura el acceso a las configuraciones esenciales invariantes de la esfera puramente anímica en su totalidad.<sup>93</sup>

---

<sup>93</sup> Edmund Husserl, “Artículo Fenomenología de la Enciclopedia Británica”, en *Invitación a la fenomenología*, Antonio Ziri6n, Peter Baader, Elsa Tabernic, trads. (Buenos Aires: Paid6s, 1992), 46.

En síntesis, la psicología fenomenológica es un estudio de los fenómenos psíquicos que los describe en su puro aparecer para encontrar invariantes que ofrezcan criterios fuertes para distinguir un fenómeno psíquico de otro. Para la psicología fenomenológica, es fundamental tanto la *reducción psicológica* como la *reducción eidética*. Por un lado, la *reducción psicológica* permite estudiar al fenómeno psíquico mediante la suspensión de todas las teorías (por ejemplo, psicofísicas) sobre ese fenómeno para intentar tomarlo en su manifestación “pura”. Por otro lado, la *reducción eidética* permite encontrar las invariantes del fenómeno psíquico para poderlo diferenciar de otros fenómenos psíquicos, y ofrecer criterios que definan *qué significa o qué se siente estar en ese estado mental*. Desde luego, la psicología fenomenológica es reflexiva o implica que el sujeto intente describir sus estados mentales en una especie de *visión interior*.<sup>94</sup>

Finalmente, otra característica fundamental de la psicología fenomenológica es que tiene dos registros: uno estático y el otro genético. Por una parte, la psicología fenomenológica estática se encarga de estudiar el fenómeno psíquico sincrónicamente. Por otra parte, la psicología fenomenológica genética estudia este mismo fenómeno diacrónicamente. Si se toma de nuevo el caso de la percepción, entonces, su estudio estático se encargaría de describir el horizonte interno y externo de la intencionalidad perceptual; la síntesis de escorzos perceptuales; la oscuridad y la claridad en la percepción; las percepciones fallidas y su corrección, etc. A su turno, el estudio genético haría una regresión a los *estratos pasivos* de la percepción, tales como asociaciones primarias pre-conscientes; actividad corporal en la intencionalidad perceptual; constitución genética de la idea del yo, etc.

---

<sup>94</sup> Muchos fenomenólogos no equiparan la introspección con la fenomenología. Por ejemplo, la fenomenología implica un ver interior guiado desde la primera persona por unos pasos. Incluso, el investigador en fenomenología debe entrenarse o entrenar a otros para seguir el método fenomenológico con el objetivo de obtener resultados que, desde luego, son corregibles por otros fenomenólogos que también practiquen el método. A su turno, la introspección sólo exige que un psicólogo realice preguntas pertinentes a alguien y, a partir de esos reportes verbales, sacará relaciones causales. El informante sólo sigue instrucciones por parte del investigador; por el contrario, el método fenomenológico exige un entrenamiento tanto por parte del investigador como por parte del informante. Para profundizar en este asunto ver: Shaun Gallagher y Dan Zahavi, *La mente fenomenológica*, Marta Jorba, trad. (Madrid: Alianza editorial, 2013).

### 2.4.3 Relación entre la psicología pura (o psicología fenomenológica) y psicología empírica

Husserl pensó que la psicología fenomenológica estaría encaminada a complementar la psicología empírica.<sup>95</sup> Según Husserl, la psicología fenomenológica se encargaría de clarificar los conceptos que luego la psicología empírica utiliza en sus experimentos. Un análisis fenomenológico de la percepción, la memoria, la fantasía, etc. daría como resultado qué significa percibir, qué significa recordar, qué significa fantasear para que, toda la complejidad descrita fenomenológicamente, guíe al psicólogo empírico en el diseño de sus experimentos y en la búsqueda de sus correlaciones psicofísicas que aspiran descubrir leyes.

Si una descripción fenomenológica arroja que la intencionalidad no solamente es un simple *dirigirse a*, sino que también tiene varios estratos: actos fundados y actos fundantes; cualidad y materia del acto; horizontes externos e internos, etc; entonces, el psicólogo experimental identificará con precisión, por ejemplo, las áreas del cerebro encargadas de hacer asociaciones; o comprenderá por qué en un acto perceptual hay muchas zonas del cerebro involucradas y no sólo una, etc. No se trata de plantear una relación biunívoca entre estado mental y estados cerebrales como lo quiere el *reduccionismo*, sino más bien de proponer un marco conceptual previo sobre los fenómenos psíquicos que clarifique los conceptos que serán utilizados posteriormente por la psicología empírica. En palabras de Husserl:

Por diferentes que sigan siendo por esencia el método científico natural y el psicológico, su necesaria comunidad consiste en que también la psicología, como toda ciencia, sólo puede extraer su «rigor» («exactitud») de la racionalidad de lo «esencial». El descubrimiento de la tipología apriórica sin la cual serían impensables el yo o el nosotros, la conciencia, la objetividad de conciencia y, con ello, el ser anímico en general —con todas las formas de

---

<sup>95</sup> No obstante, Husserl también pensó que la psicología fenomenológica sirve como vía para la fenomenología trascendental, pues la psicología fenomenológica, de cierta manera, ya tiene un acercamiento a la conciencia pura; sin embargo, esta psicología no pone *entre paréntesis* el mundo y, por ende, estudia al sujeto como un objeto más en el mundo. En cambio, cuando el mundo es puesto entre paréntesis para ver su constitución ya se hace el tránsito a la fenomenología trascendental.

síntesis necesarias por esencia y posibles por esencia que son inseparables de la idea de una totalidad anímica individual y anímica comunitaria—, da origen a un inmenso campo de la exactitud, que se traslada, y aquí incluso de modo inmediato (sin la mediación de la idealización de los valores límite) a la exploración empírica del alma.<sup>96</sup>

En este marco, esta tipología eidética sistematizada en la psicología fenomenológica brindaría el *background* teórico para los diseños experimentales de la psicología empírica. Por esta razón, la psicología fenomenológica pretende ser el campo de decisiones, pues se encarga de develar la complejidad de los fenómenos psíquicos. Por ejemplo, la percepción no se reduce a ver un *objeto físico* y, por ende, la intencionalidad no es un simple *dirigirse a*, sino que más bien es un estado mental, aparentemente simple, que devela diferentes estratos involucrados, operaciones ejecutadas, grados de claridad y oscuridad, grados de afirmación y negación, la función del yo, etc. Husserl, con respecto a la complejidad de la intencionalidad, afirma que:

La conciencia de algo no es un mero y vacío tener este algo; cada fenómeno tiene su propia forma total intencional, pero al mismo tiempo posee una estructuración que, en el análisis intencional, nos lleva siempre de nuevo a componentes que son ellos mismos intencionales. Así, por ejemplo, la reflexión fenomenológica practicada a partir de una percepción (digamos de un cubo) conduce a una intencionalidad diversa y, no obstante, sintéticamente unificada. Resaltan las diferencias, en variación continua, en los modos de aparición de la «orientación» cambiante, de la derecha y la izquierda, de la cercanía y la lejanía, con las correspondientes diferencias de «perspectiva». Además, diferencias de aparición entre el «lado de adelante propiamente visto» en cada caso y el lado de atrás «no intuitivo» y relativamente «indeterminado» y sin embargo «comentado». Poniendo atención en la corriente de los modos de aparición y en el carácter de su «síntesis», se muestra que cada fase y trecho ya es de por sí «conciencia-de», pero de tal modo que en el constante surgimiento de nuevas

---

<sup>96</sup> Edmund Husserl, *Artículo fenomenología de la Enciclopedia Británica*, 47-48.

fases se produce la conciencia sintéticamente unitaria de uno y el mismo objeto. La estructuración intencional de un proceso perceptivo tiene su tipología esencial fija que tiene que realizarse necesariamente en toda su extraordinaria complejidad para que una cosa corpórea pueda ser simplemente percibida.<sup>97</sup>

En suma, la psicología fenomenológica fundamenta la psicología empírica porque el primer tipo de psicología realiza una descripción, vía un método de reducciones, sobre la esencia de los fenómenos psíquicos. Estas esencias ofrecen criterios para comprender la complejidad de los fenómenos psíquicos en cuestión. A partir de estos hallazgos, la psicología empírica podrá emprender su programa experimental. Una investigación experimental sobre la percepción debe suponer un concepto de percepción y, para que este concepto no sea ingenuo, la psicología fenomenológica debió ser ejecutada previamente para conocer, más o menos con exactitud, qué estratos están implicados en la percepción como acto intencional.<sup>98</sup>

#### 2.4.4 Conclusiones del párrafo

Estudiar la postura que tiene Husserl sobre la psicología empírica y su proyecto de fundar una psicología fenomenológica también da luces sobre su concepción de mente o conciencia: el padre de la fenomenología se considera antireduccionista y está en contra de la naturalización de la conciencia. Husserl piensa que la conciencia es compleja y fluyente, lo que implica que su modo de aparecer no se agota en el modo psicofísico, sino que también la conciencia es intrínsecamente un *evento subjetivo*. Decir que es un evento subjetivo, no es afirmar que es individual y particular, pues al fin y al cabo puede que de un sujeto a otro se compartan rasgos conscientes comunes, sino que la conciencia es, y como también afirma Nagel, la

---

<sup>97</sup> Edmund Husserl, *El Artículo Fenomenología de la Enciclopedia Británica*, 40-41.

<sup>98</sup> Esta especie de verticalidad que propone Husserl entre psicología fenomenológica y psicología empírica ya ha sido cuestionada. No sólo se trata de que la psicología fenomenológica fundamente la psicología empírica, sino que la psicología empírica también pueda complementar la psicología fenomenológica; por ejemplo, la psicología empírica ha sido muy útil para realizar una fenomenología de la psiquiatría. Para profundizar esto ver: Shaun Gallagher y Dan Zahavi, *La mente fenomenológica* (Madrid: Alianza Editorial, 2013).

expresión original de un punto de vista particular.<sup>99</sup> La conciencia no puede ser reducida al cerebro como el agua es reducida al H<sub>2</sub>O o los rayos son reducidos a descargas eléctricas. La conciencia no puede ser modelada solamente física y químicamente en su totalidad; en ella no hay cualidades primarias que encontrar, ni está sometida siempre a la misma causalidad de los objetos físicos. La conciencia es también un puro aparecer y notifica al sujeto de que sus fenómenos psíquicos son de distinta manera a como los podría definir una teoría fiscalista sobre la mente. Entender las conexiones eléctricas y químicas del cerebro, desde luego, es fecundo y arroja luces sobre los estados mentales; pero describir los estados mentales desde una perspectiva fenomenológica también arroja información valiosa: ver el cerebro indica qué zonas están involucradas en la ejecución de un estado mental, qué sustancias químicas son responsables de ciertas sensaciones; pero jamás allí aparecerá, por ejemplo, el horizonte interno y externo de la intencionalidad perceptiva; la fusión de varios actos intencionales dentro de un mismo acto intencional; los grados de oscuridad y claridad en un estado intencional; etc. Por lo tanto, el registro fenomenológico es tan relevante como el registro neurofisiológico para el entendimiento de la mente.

---

<sup>99</sup> Desde el párrafo anterior se viene desarrollando implícitamente la *primera persona* de la conciencia o la mente que será sistematizada en el capítulo III más detalladamente. Husserl ya la vislumbraba y en términos contemporáneos Nagel la plantea explícitamente. En palabras de Nagel: "Parece que nos enfrentamos a una dificultad general acerca de la reducción psicofísica. En otros campos, el paso de reducción es un paso hacia una mayor objetividad, hacia un punto de vista más exacto de la naturaleza real de las cosas. Ello se logra reduciendo nuestra dependencia de puntos de vistas individuales o específicos de la especie hacia el objeto de investigación. No lo describimos en términos de las impresiones que crea en nuestros sentidos, sino en términos de sus efectos más generales y de las propiedades que pueden detectarse por medios distintos de los sentidos humanos. Cuanto menos dependa de un punto de vista específicamente humano, más objetiva será nuestra descripción. Es posible seguir este camino porque, aunque los conceptos y las ideas que empleamos al reflexionar sobre el mundo externo se aplican inicialmente desde un punto de vista que incluye nuestro aparato perceptual, los empleamos para referirnos a cosas que están más allá de ellos [...]. Sin embargo, la experiencia misma no parece encajar en este patrón. La idea de ir de la apariencia a la realidad no parece tener sentido aquí. [...] Ciertamente *parece* poco probable que nos acerquemos a la naturaleza real de la experiencia humana si dejamos atrás la particularidad de nuestro propio punto de vista humano y nos esforzamos por lograr una descripción formulada en términos accesibles para seres que no pueden imaginar cómo sería ser nosotros. Si el carácter subjetivo de la experiencia sólo se comprende plenamente desde un punto de vista, entonces cualquier cambio en busca de una mayor objetividad, esto es, menos vinculado con un punto de vista específico no nos acerca a la naturaleza real del fenómeno, nos aleja de ella". Thomas Nagel, "¿Cómo es ser un murciélago?", 55-56. Subrayado propio.

## Conclusiones del capítulo

Este capítulo intentó sistematizar una teoría de la mente o la conciencia en Husserl. En dicha sistematización se obtuvieron los siguientes hallazgos:

En primer lugar, la conciencia o mente para Husserl es un flujo o un torrente de estados mentales. En segundo lugar, este torrente está soportado por un *yo puro* que no es otra cosa que el sentido de propiedad o el conocimiento tácito que estructura a cualquier estado mental. Dicho de otro modo, cuando un sujeto está en un determinado estado mental, a su vez, es consciente de él tácitamente. En tercer lugar, Husserl centra especial atención a los estados intencionales o en la intencionalidad. En la descripción de este tipo de estados sostiene que la intencionalidad no es un simple representar algo, sino que la intencionalidad es un estado complejo. La complejidad de la intencionalidad radica en que se compone de varios estratos:

*Un acto intencional* como modo de intención; *una materia intencional* como sentido intencional; *una esencia intencional* como referencia; *una cualidad experiencial* manifestada en un *colorido*; *matizaciones*; *ubiestesias* y *perspectiva*; un *horizonte interno* y *externo* que se mueve entre *actualidad* e *inactualidad*. Esta compleja estructura de la intencionalidad implica que la mente o la conciencia está estructurada desde un *componente experiencial fundamental* que exige descripción.

¿Cómo captar este componente experiencial de la mente o la conciencia? Husserl propone la psicología fenomenológica que, mediante el método de las reducciones, describe detalladamente los distintos estados mentales para generar conceptos precisos que puedan servir para guiar investigaciones en la psicología empírica. A su turno, esta psicología fenomenológica es antireduccionista y, por extensión, se podría decir que antieliminativista.

Husserl es crítico del proyecto de naturalización de la conciencia porque para él la *conciencia no es naturaleza*. Esta afirmación no implica un regreso a un dualismo cartesiano, sino que hace énfasis en los diferentes *modos de aparición* de la conciencia o la mente. En términos ontológicos, la conciencia no se restringe solamente a sus procesos neurofisiológicos o psicofísicos, sino que además implica

un *estrato experiencial* y cultural. Así pues, la afirmación de que la mente o la conciencia no es naturaleza no es la negación de que la conciencia también pasa por un componente neurofisiológico, sino que ésta tiene manifestaciones que no pueden ser capturadas solamente en términos fisicalistas.

En este orden de ideas, el tercer capítulo se centrará en describir la *manifestación experiencial* de la primera persona como la otra cara del despliegue ontológico de lo mental. En esto radica el corazón de la estrategia fenomenológica.

## Capítulo tercero:

### La estrategia fenomenológica, más allá del reduccionismo y el eliminativismo

El capítulo anterior esbozó una teoría de la mente o la conciencia en Husserl. Allí se vislumbraron, al menos, los siguientes aspectos: (1) la intencionalidad es para Husserl el aspecto más importante de la conciencia o la mente. La intencionalidad no es un atender simplemente un objeto, sino que implica diferentes estratos, tales como *cualidad, materia y esencia* en el caso de *IL*; *Noesis-Noema* en el caso de *Ideas I*; (2) la intencionalidad se compone de actos fundados y fundantes: diferentes actos intencionales se entretajan o se contraponen para formar un solo acto intencional con sus respectivas características experienciales; (3) algunos sentimientos son intencionales y hay otros que, aunque no tengan un objeto intencional concreto, *tiñen* la experiencia de un “colorido” particular; (4) la conciencia tiene diferentes estratos: un *yo puro* que acompaña diferentes estados mentales; un *yo psicofísico* que da cuenta del entretajamiento entre vida mental y corporalidad; un *yo-persona* que sedimenta hábitos y disposiciones; y un “yo-hombre” que es *yo puro, yo psicofísico y yo persona*; (5) la psicología fenomenológica es una aproximación no reduccionista a la conciencia, o sea, no busca reducir la conciencia a otros aspectos no mentales como mecanismos neurofisiológicos, sino que toma la conciencia tal y como es experienciada. A su vez, esta aproximación de la psicología fenomenológica fundamenta la psicología empírica porque la primera brinda los conceptos sobre los cuales la segunda va a elaborar sus investigaciones empíricas.

En este orden de ideas, y con base en estos postulados sobre la conciencia, el presente capítulo argumentará cómo la fenomenología se erige como una alternativa frente al reduccionismo y al eliminativismo en la filosofía de la mente, sin

necesariamente retornar a un dualismo y a la postura de que la conciencia es un misterio.

Para dicho propósito, el capítulo se divide en tres partes. En la primera parte, se describirá brevemente cómo la fenomenología entra en diálogo con la filosofía de la mente. En la segunda parte, se hace un análisis del componente *de primera persona* de la intencionalidad y, por extensión, de toda la vida mental con base en los análisis de Dan Zahavi. Finalmente, se argumenta cómo estos análisis sobre la intencionalidad y la primera persona que Zahavi extrae de Husserl y la fenomenología en general ayudan a contrarrestar el reduccionismo y el eliminativismo en filosofía de la mente. También, se traerá a colación algunos argumentos de Markus Gabriel en contra de la estrategia eliminativista.

### 3.1 Fenomenología y filosofía de la mente: un diálogo necesario y coherente

Husserl, como se mostró anteriormente, nunca estuvo interesado en ofrecer una teoría de la mente; no obstante, su proyecto de fundar una fenomenología trascendental ha arrojado diferentes resultados sobre la conciencia que pueden entrar en diálogo con las diferentes teorías de la filosofía de la mente. Este intento es defendido actualmente por Dan Zahavi y ha llevado el nombre de *Naturalización de la fenomenología*.<sup>100</sup> El fenomenólogo danés se ha encargado de introducir a

---

<sup>100</sup> Zahavi es un husserliano que fervorosamente se ha encargado de demostrar cómo la fenomenología brinda elementos para dialogar con diferentes corrientes en filosofía de la mente, ciencias cognitivas y psiquiatría. Ver, a parte de la *Mente fenomenológica*, también las siguientes obras: Dan Zahavi, "The Naturalist challenge" en *Husserl's Legacy. Phenomenology, Metaphysics, y Transcendental Philosophy*. (Oxford: Oxford University Press, 2017), 137-162 y Dan Zahavi, "Phenomenological psychology, qualitative research and cognitive science" en *Phenomenology. The basics*. (New York: Routledge, 2019), 117-141. Sin embargo, existen varios antecedentes de este intento. Merleau-Ponty fue uno de los primeros en poner a dialogar los hallazgos de la fenomenología con los de la psicología en su libro *La fenomenología de la percepción*. Del mismo modo, se encuentra Katz y todas sus investigaciones sobre la fenomenología de la visión y el tacto. Ver: David Katz, *The World of Touch*. L.E. Krueger. Hillsdale, trad. (New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates, 1989). Más recientemente, se encuentran: Dreyfus y su introducción de Husserl y Heidegger en los debates de inteligencia artificial y el análisis de los sistemas expertos y el pensamiento no-conceptual. Ver: Hubert Dreyfus, *Husserl, Intentionality and Cognitive Science*. (Cambridge, Massachusetts, London, England: The MIT Press, 1982); Francisco Varela y Evan Thompson con la fundación de la neurofenomenología y el enactivismo. Ver: Eleanor Rosch, Evan Thompson y Francisco Varela, *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*. (Cambridge, Massachusetts: The MIT press, 1991) y Jean Petitot, Francisco J. Varela, Bernard Pachoud, and Jean-Michel Roy (eds.), *Naturalizing Phenomenology*. (Stanford: Stanford University

Husserl en debates contemporáneos de filosofía de la mente, pues en el proceso de fundación de la fenomenología trascendental, Husserl halló descripciones de la percepción, la memoria, la fantasía, la empatía, la corporalidad, entre otros aspectos de la vida mental que también son tratados por algunos filósofos de la mente de otras tradiciones (sobre todo de la tradición analítica).

Zahavi advierte, al igual que lo ha hecho esta tesis, que el propósito central de Husserl es fundar una fenomenología trascendental capaz de fundamentar el conocimiento sobre la realidad y capaz de mostrar cómo la objetividad es constituida por el sujeto (en parte, Husserl no se desmarca del proyecto del idealismo trascendental kantiano). De esta manera, interpretar la conciencia, de entrada, como una *sustancia psíquica* en la fenomenología de Husserl sería un *supuesto hermenéutico erróneo*. Husserl caracteriza más bien la conciencia como abierta al mundo. Por dicha razón, señala a la intencionalidad como uno de sus rasgos más relevantes. La fenomenología, entonces, se encarga de destacar *el componente trascendental de la conciencia*, componente que la psicología empírica desconoce porque trata la conciencia como una cosa más en el mundo.

No obstante, Husserl siempre fue consciente de la siguiente tensión: *la subjetividad es tanto sujeto que constituye el mundo como una cosa más en el mundo*.<sup>101</sup> La conciencia es condición trascendental que constituye la objetividad y, a su vez, es un objeto más del mundo. De ahí que un estudio completo de la conciencia exija describir estos dos componentes. Así pues, la psicología fenomenológica propuesta por Husserl se encargaría de estudiar la *conciencia como un objeto más en el mundo*; este tipo de psicología, como lo aclara Husserl, no suspende del todo la actitud natural. Empero, esta psicología mostraría que la conciencia tiene diferentes estratos y por eso su estudio no puede ser meramente reduccionista: para entender la conciencia no basta con describir el cerebro.

---

Press, 1999).; Marbach y su intento de crear una notación fenomenológica que pudiera ser entendida por científicos cognitivos en su libro *Representation and Consciousness* en 1993. Todos estos intentos tienen en común que no niegan el estrato natural de la mente, sino que buscan "igualar" o "complementar" éste con un nivel fenomenológico.

<sup>101</sup> Edmund Husserl, *Krisis*, §53, 219.

La psicología fenomenológica, diferente a la fenomenología trascendental, es una disciplina que inaugura Husserl paralelamente a la fenomenología trascendental (incluso, este tipo de psicología puede ser una vía hacia la filosofía fenomenológica). Esta psicología fenomenológica emerge porque en el camino de fundamentación trascendental de las ciencias y sus diferentes regiones ontológicas, Husserl logra descripciones de las diferentes manifestaciones de la conciencia, objeto de estudio que también comparte la psicología empírica. De este modo, Husserl discute constantemente con la psicología de su tiempo: la conciencia no es solamente una mera cosa en el mundo, pues su ontología es más compleja. Desde luego, es innegable el estrato psicofísico de la conciencia; pero también hay un estrato corporal vivo (*Leib*) y meramente puro (experiencial) que puede complementar este estrato psicofísico de actividad cerebral e informacional (estrato subpersonal en términos contemporáneos).

En este orden de ideas, la fenomenología deviene importante, vía la psicología fenomenológica, para la filosofía de la mente contemporánea porque ofrece alternativas o complementos para hacerle justicia a la vida mental. La fenomenología ayuda hoy en día a hacer más razonables los estudios sobre la conciencia sin caer necesariamente en un reduccionismo o eliminativismo. La fenomenología permite proponer una teoría de la conciencia que sea capaz de poner a dialogar tanto su *nivel subpersonal* como su *nivel experiencial*.

Zahavi señala tres motivos que llevaron a diferentes filósofos de la mente a buscar respuestas en la fenomenología. El primer motivo es el cuestionamiento del *funcionalismo* y la *ciencia cognitiva* en general. Aunque el modelo computacional sobre la mente ha mostrado avances en inteligencia artificial y ha demostrado que algunos aspectos de los estados mentales pueden ser simulados (y en esa simulación ser entendidos de mejor manera), es un modelo que olvida la dimensión *encarnada de la conciencia* o el *papel del cuerpo* en la vida cognitiva. La mente no se reduce solamente al cerebro y a una dimensión representacional; también la vida mental pasa por algunas zonas que van más allá del sistema nervioso central. Las investigaciones de Evan Thompson se han encargado de mostrar esto. Estas investigaciones retoman las descripciones fenomenológicas sobre el cuerpo vivo

(*Leib*) y la metodología de la fenomenología genética que rastrean aspectos pasivos o pre-conscientes de la experiencia. Estos análisis de una *cognición encarnada* han dado lugar a lo que se conoce como *enactivismo*, una perspectiva que pone en diálogo descripciones fenomenológicas, sistemas dinámicos y ciencias cognitivas.<sup>102</sup>

El segundo motivo ha sido el nacimiento de lo que se ha conocido como el *hard problem* en la filosofía de la mente. Este problema, expuesto por Chalmers,<sup>103</sup> sostiene que la mente no puede ser naturalizada si no se ha entendido la conciencia. Esta dimensión, adquiere diferentes nominaciones: *qualia*; *what it is like*, *cualidad intrínseca de la experiencia*, *cualidad fenoménica* o *fenomenología de la conciencia*. Esto ha generado un debate intenso entre los que defienden este componente experiencial de la mente (como Chalmers y Nagel) y los que no (como los esposos Churchland y también Dennet).<sup>104</sup> Los primeros evitan una visión reduccionista o eliminativista de la misma y los segundos avalan algún tipo de reduccionismo o eliminativismo. Así las cosas, la fenomenología ha sido importante y revisitada en este debate porque esta corriente filosófica logra demostrar que los fenómenos mentales tienen un *componente experiencial* o de *primera persona*, y no pueden ser reducidos a mera información física o biológica. Si bien este tipo de información es un estrato de la conciencia; éste no la define en su totalidad. Sin embargo, como lo veremos más adelante, Zahavi hace una *reformulación sustantiva* de los *qualia* y muestra que la fenomenología no debe ser reducida a un conjunto de sensaciones como algunos filósofos de la mente lo hacen.

Finalmente, el tercer motivo, se debe a una renovación dentro de las ciencias cognitivas en general, dado el declive del funcionalismo y dada la complejidad de algunos temas, tales como la empatía y algunas psicopatologías. Entonces, se hace necesario incluir diferentes perspectivas para estudiar estos fenómenos. Entre esas nuevas perspectivas está la fenomenología, en parte, porque permite elaborar

---

<sup>102</sup> Cfr. Evan Thompson, *Mind in Life. Biology, Phenomenology, and the Sciences of Mind*. (Harvard University Press, 2007).

<sup>103</sup> Cfr. David Chalmers, *La mente consciente*, 129-164.

<sup>104</sup> Cfr. Daniel Dennet, *La conciencia explicada*. Sergio Balari, trad. (Barcelona: Editorial Paidós, 1995), 381-417

descripciones o informes detallados de las diferentes vivencias mentales que se van a estudiar en un estrato sub-personal. Muchos neurocientíficos, como Varela<sup>105</sup> o Lutz,<sup>106</sup> ven la necesidad de incluir informes fenomenológicos como un momento necesario para sus experimentos.

Por ejemplo, un informe fenomenológico permite guiar, en cierto sentido, el diseño experimental y brinda herramientas interpretativas para sistematizar los resultados de algún experimento. Un caso concreto es el siguiente: resulta que, muchas veces, en experimentos de neurociencia existe información innecesaria para los observadores, tales como las distracciones del informante. Esta información, muchas veces, es omitida o no es tomada en cuenta. Resulta que Lutz, según Zahavi, vía el método fenomenológico, logró reinterpretar los resultados de sus observaciones cuando tuvo en cuenta el nivel de atención de sus informantes, y se tomaba esa variable en serio. Lutz logró entrenar a sus informantes para que notificaran si su atención era baja, media o alta. A partir de estas notificaciones, agrupó a los informantes en tres “conjuntos distintos” para luego entender la variación de los resultados del experimento según el nivel de su atención. En último término, no descartó esa información que puede ser tomada como irrelevante y la utilizó para interpretar los resultados del experimento:

En muchas situaciones de pruebas empíricas orientadas a tareas cognitivas específicas, la actividad cerebral asociada con las sucesivas respuestas a estimulaciones repetidas e idénticas (grabadas, por ejemplo, con EEG) es altamente variable. La fuente de esta variabilidad se supone que reside principalmente en las fluctuaciones que pueden ser debidas a una variedad de parámetros cognitivos definidos por el estado de atención del sujeto, por ejemplo, distracciones, procesos espontáneos de pensamiento, decisiones de estrategia para llevar a cabo la tarea, etc. En otras palabras, los sujetos experimentales a veces se distraen de las tareas experimentales, y en

---

<sup>105</sup> Cfr. Francisco Varela, *Naturalizing Phenomenology*, 1-83.

<sup>106</sup> Cfr. Antoine Lutz, A., Jean- Philippe Lachaux, Jacques Martinerie, y Francisco Varela. “Guiding the Study of Brain Dynamics Using First-Person Data: Synchrony Patterns Correlate with Ongoing Conscious States during a Simple Visual Task. *Proceedings of the National Academy of Science* (enero-junio, 2002), núm 3, vol. 99: 1586-1591.

ocasiones por sus propios pensamientos. Para nuestros propósitos, llamemos a las causas de estas distracciones *parámetros subjetivos*. El control experimental de los parámetros subjetivos es difícil. Como consecuencia de ello, son usualmente clasificados como ruido ininteligible [...] e ignorados o neutralizados por un método de promedio de resultados en una serie de pruebas y entre varios sujetos. Lutz y sus colegas decidieron abordar el problema de los parámetros subjetivos de otro modo. Siguieron un enfoque neurofenomenológico que combinaba datos de primera persona y el análisis dinámico de procesos neuronales para estudiar a sujetos expuestos a una ilusión perceptiva [...]. Usaron los datos de primera persona no simplemente como más datos para el análisis, sino como contribución a un principio analítico organizador.<sup>107</sup>

En síntesis, la fenomenología se ha articulado a los estudios de la mente por tres motivos: (1) un declive de la visión computacional de la mente y una constitución de un programa enactivista de la misma; (2) la naturaleza de la conciencia o el *Hard Problem* y (3) la integración de informes en primera persona en experimentos en neurociencia o en las ciencias cognitivas en general. Este diálogo entre fenomenología y ciencias cognitivas ha reactivado el debate entre *perspectivas de primera persona* y *perspectivas de tercera persona*. Por una parte, las *perspectivas de primera persona* son aquellas metodologías (como la fenomenología o la introspección) que investigan la vida mental en tanto la vida mental misma, a saber, se encargan de realizar descripciones de diferentes vivencias mentales para entender sus estratos, sus estructuras, etc. Por ejemplo, estudiar la percepción en primera persona requiere responder la pregunta de *qué significa percibir* para un sujeto consciente y eso implica describir cómo se vivencia el percibir, cómo se vivencia el percepto, cómo se involucra la totalidad del cuerpo y los sentidos, cómo varía la percepción, cuál es el horizonte de la percepción, qué juicios fundan la percepción, entre otras temáticas. Por otra parte, *las perspectivas de tercera persona* (la neurología, el conductismo, el computacionalismo) explican los diferentes fenómenos mentales a partir de elementos medibles y no experienciables

---

<sup>107</sup> Shaun Gallagher y Dan Zahavi, *La mente fenomenológica*, trad. Marta Jorba. (Madrid: Alianza editorial, 2014), 69.

en primera persona; por ejemplo, un estudio de tercera persona de la percepción estudiaría las zonas del cerebro involucradas en la percepción, neuronas involucradas, fisiología de los sentidos, procesamiento de información del entorno, etc.

Así las cosas, tanto la perspectiva de primera persona como de tercera persona investigan, por ejemplo, sobre la percepción e, incluso, las dos buscan explicar la percepción consciente; entonces, ¿cómo hacer que la perspectiva de primera persona y la perspectiva de tercera persona se complementen? ¿Cómo poner en diálogo estas perspectivas cuando es posible que manejen categorías inconmensurables?

Existen dos maneras de responder estas cuestiones. En primer lugar, si se responden estas preguntas desde una perspectiva reduccionista o eliminativista se dirá lo siguiente: lo que acontece en primera persona son *epifenómenos* que pueden ser reducidos a una explicación hecha desde una perspectiva de tercera persona; o lo que acontece en la primera persona paulatinamente será reemplazado por explicaciones de tercera persona.

En segundo lugar, si se responde desde una perspectiva de primera persona, se afirmará que el componente experiencial de los estados mentales tiene poder explicativo y, por lo tanto, puede nutrir una explicación de tercera persona. Tanto la primera persona como la tercera persona se pueden complementar porque tratan dos caras distintas; pero complementarias de un mismo fenómeno. No puede ser posible que los resultados de una investigación de primera persona de la percepción, por ejemplo, no tenga nada que ver con los resultados de una investigación de tercera persona del mismo fenómeno mental. En esto consiste *la estrategia fenomenológica* en las ciencias cognitivas.

La estrategia fenomenológica no busca sostener que la conciencia es una sustancia al estilo cartesiano o es una sustancia misteriosa, sino que más bien busca rescatar la dimensión experiencial de la mente, y con dimensión experiencial de la mente se entiende el componente de *primera persona* de los estados mentales y su relación con el mundo a través del cuerpo. Rescatar este componente no implica negar un estrato físico, químico y biológico de la vida mental, pero sí implica

sostener que una explicación satisfactoria de la vida mental no se reduce sólo a estos estratos como lo pretende el reduccionista o el eliminativista.

La estrategia fenomenológica, entonces, no es la tesis según la cual la mente no es natural, sino es la tesis según la cual la mente tiene *una dimensión de primera persona* que debe ser entendida para evitar la pretensión de explicar la mente o la conciencia exclusivamente en términos sub-personales, como lo buscaría el reduccionista o el eliminativista:

Los datos de tercera persona son supuestamente *sobre* la experiencia en primera persona del sujeto. Incluso si esto es un intento de captar lo que pasa objetivamente dentro del cerebro, un escáner [...]carece de pertinencia alguna para el estudio de la conciencia a no ser que esté correlacionado con la experiencia en primera persona del sujeto. Es más, la única razón por la que los estados del cerebro o los estados funcionales tienen la gran importancia que tienen es por su putativa correlación con estados mentales identificados sobre otras bases, a saber, bases experienciales. Sin la clasificación experiencial y la ulterior correlación, tendríamos simplemente una descripción de la actividad neuronal, y no sería informativa del modo en que queremos que lo sea. No sabríamos, por lo menos en el primer caso, si la activación en el cerebro tiene algo que ver con la memoria, con el reconocimiento facial, con los sentimientos de agencia o con la percepción de la luz, etc. Así que la interpretación de los datos en tercera persona, cuando estos son sobre la conciencia, requiere que sepamos algo acerca de los datos en primera persona. El terreno del *explanandum* (lo que hay que explicar) tiene que ser investigado correctamente antes de que las propuestas explicativas puedan tener algún sentido.<sup>108</sup>

Una posible objeción al postulado de que la perspectiva de primera persona debe entablar un diálogo con la perspectiva de tercera persona sería la siguiente: si se asume que la vida mental tiene características diferentes a los objetos materiales, —la vida mental es un puro aparecer dado en primera persona en el que no cabe la distinción entre apariencia y esencia; cualidades primarias y cualidades secundarias; no tiene extensión; no hay causalidad en el sentido de la naturaleza—

---

<sup>108</sup> Shaun Gallagher y Dan Zahavi, *La mente fenomenológica*, 41.

entonces cómo es posible que ésta sea estudiada en tercera persona como un objeto cualquiera de la naturaleza.

Ante esto, se puede decir lo que sigue: si bien la vida mental es un fenómeno que está anclado, como se dijo en el *capítulo II*, a un punto de vista particular, lo cual impide que sea estudiado totalmente como un fenómeno natural (que puede ser estudiado más allá de los “puntos de vistas particulares”), eso no implica la imposibilidad de entablar *un diálogo entre la perspectiva de primera y tercera persona*. Más bien, la consecuencia correcta sería que, dado que la vida mental es un fenómeno con un componente experiencial intrínseco, es menester describir este componente antes de postular aseveraciones sobre el nivel sub-personal de la conciencia.<sup>109</sup> Muchas de las falencias en las ciencias cognitivas radican en que no describen lo suficiente el estado mental a explicar; sin embargo, propuestas como la neurofenomenología, expuesta con brevedad anteriormente, buscan remediar esa falencia.

Si bien Husserl le otorga un estatuto ontológico a la conciencia que va más allá de ser un simple objeto físico, eso no implica proponer un *hiato* entre la primera y la tercera persona; más bien, vía la psicología fenomenológica, propone que una vez esclarecido el componente experiencial de los diferentes estados mentales, entonces la psicología empírica tendría una base sólida para proponer sus diseños experimentales. En último término, que la conciencia tenga un estatuto ontológico que esté en el *metaxu* (entre lo natural y lo espiritual), no imposibilita la realización de diálogos fructíferos entre fenomenología que emplea la perspectiva de primera persona y las ciencias cognitivas que emplean la perspectiva de tercera persona.

Empero, Husserl pensó una relación vertical entre psicología fenomenológica y psicología empírica, donde la psicología fenomenológica fundamente la psicología empírica; pero esta última no tiene nada que ofrecer a la primera. Ante esta postura,

---

<sup>109</sup> Otro ejemplo de esta clarificación de la fenomenología a la psicología empírica lo trata Merleau-Ponty con su distinción entre *imagen* y *esquema corporal*, que aborda en la *Fenomenología de la percepción*. Los psicólogos empíricos no habían distinguido entre estos estratos, y eso había llevado a confusiones en sus investigaciones sobre la experiencia del cuerpo propio. Shaun Gallagher aplica esta distinción entre imagen y esquema corporal para analizar el caso de Ian Waterman (IW) expuesto por el psiquiatra Jonathan Cole. Ver: Shaun Gallagher, *How Body Shapes the Mind*. (Oxford: Oxford University Press, 2006), 23.

Zahavi propone una *iluminación mutua* entre fenomenología y ciencias cognitivas. Él sugiere que también la fenomenología se puede equivocar y los hallazgos en ciencia cognitiva podrían motivar a corregir las descripciones fenomenológicas. Por ejemplo, muchas psicopatologías retan a la fenomenología a buscar variaciones en los estados mentales que no había contemplado antes en sus variaciones. Piénsese el caso de un esquizofrénico donde la unidad de la conciencia no está presente. Este caso invita a la fenomenología a pensar experiencias en la que no exista una unidad del yo. En palabras de Gallagher y Zahavi:

No es solo que las distinciones y los análisis fenomenológicos podrían ser útiles para la ciencia cognitiva. La cuestión no es simplemente que la fenomenología podría resultar indispensable si se quiere obtener una descripción precisa del *explanandum* —una condición *sine qua non* para el éxito de cualquier neurociencia cognitiva—. Más bien, la idea es que la influencia sea recíproca, es decir, es también una cuestión de dejar que la fenomenología se beneficie de —y sea desafiada por— hallazgos empíricos. Por esta razón es totalmente apropiado hablar de la *iluminación mutua* [...]. Para decirlo de otra manera, la fenomenología no tiene necesariamente la última palabra sobre el *explanandum*, ya que las descripciones fenomenológicas son revisables a partir de la influencia de otras explicaciones disponibles. Hay, en suma, una relación dialéctica entre las descripciones que ofrecemos y los conceptos (teóricos) que utilizamos, y éstos pueden influir en las descripciones. En otras palabras —y, de nuevo, esta es una afirmación hermenéutica familiar—, se podría cuestionar la pureza de las descripciones fenomenológicas. ¿Es que no contienen inevitablemente un elemento de reconstrucción conceptual? Si hay un conflicto entre una descripción fenomenológica y un supuesto teórico, no debemos necesariamente rechazar la teoría en cada caso. En algunos casos podríamos también reconsiderar la descripción, y, de hecho, nuevas teorías pueden ofrecernos la oportunidad de intentar hacer nuevas descripciones y animarnos a ello. Así que la relación entre la descripción, y la teoría es dialéctica; va en ambas direcciones. No es simplemente una cuestión de que las descripciones constriñan las teorías disponibles.<sup>110</sup>

---

<sup>110</sup> Shaun Gallagher y Dan Zahavi, *La mente fenomenológica*, 63-64.

En suma, para que la fenomenología tenga el poder explicativo que las ciencias cognitivas requieren, entonces, con base en los aspectos que Husserl adjudica a la conciencia o la mente descritos en el capítulo segundo, se mirará cómo Zahavi sostiene la tesis según la cual la conciencia tiene un componente de primera persona intrínseco.

### **3.2 La primera persona de la conciencia o la mente**

Zahavi maneja la tesis de que la conciencia tiene necesariamente un *componente de primera persona*. Este componente implica varios estratos: (1) la conciencia o la mente siempre presupone una autoconciencia pre-reflexiva (o conciencia pre-reflexiva), (2) cualquier estado mental tiene una cualidad experiencial y (3) las sensaciones tienen intencionalidad en sentido amplio.

#### *3.2.1 La conciencia implica autoconciencia pre-reflexiva*

Zahavi, al igual que Husserl, toma como caso ejemplar los *estados intencionales*. Como se vio, Husserl dice que el rasgo esencial de la vida mental es la intencionalidad. Entonces, si la conciencia o la mente implica una autoconciencia pre-reflexiva, eso quiere decir que los estados intencionales como estados mentales tienen también una autoconciencia pre-reflexiva. La afirmación de que la intencionalidad posee una autoconciencia pre-reflexiva no es otra cosa que afirmar que ser consciente de algo es, a su vez, saber que se es consciente de algo. ¿Qué significa esto? Hay que aclarar que este saber no es reflexivo y de segundo orden, es decir, cuando un sujeto percibe un carro no es que, a su vez, mediante un acto reflexivo, sea consciente de que percibe el carro.

Si bien un estado intencional, en términos fenomenológicos, significa percibir el carro y saber que se percibe el carro, este segundo saber no es reflexivo ni es un acto de segundo orden que conlleve a un regreso al infinito. Más bien, ese saber es pre-reflexivo, esto es, una *conciencia de propiedad* que no pasa por ningún acto reflexivo o por ningún acto de teorización. Por ejemplo, cuando un sujeto ve un carro

pre-reflexivamente, y no reflexivamente, sabe que ve ese carro: éste aparece de cierto modo, motiva ciertas acciones, trae ciertos recuerdos, etc. No es posible pensar una conciencia sin un saber de ese ser consciente. En términos fenomenológicos, ser consciente o “mentar algo” implica un saber que acompaña al sujeto que notifica que esa percepción está atravesada por la primera persona.

La afirmación según la cual la conciencia está atravesada por la primera persona quiere decir que percibir algo en cuanto estado intencional involucra que el sujeto sabe que su *percepción es propia pre-reflexivamente*.

La conciencia humana no es cualquier “medio de representación”. Por ejemplo, los *funcionalistas* creen que los estados mentales se pueden instanciar en cualquier *medio intencional* siempre y cuando se mapeen sus entradas (*inputs*), sus estados intermedios y sus salidas correctas y necesarias (*outputs*). No obstante, desde una perspectiva fenomenológica, un medio intencional es tal si y sólo si representa algo y sabe que se representa eso. La intencionalidad no es un mero representar, tampoco es la mera traducción de información del medio a una representación estructurada sintáctica y semánticamente, sino que la intencionalidad implica que el mundo aparece para alguien de cierto modo y ese alguien sabe que eso aparece para él. Esas condiciones hacen emerger la *intencionalidad consciente*; de ahí, y siguiendo a Searle,<sup>111</sup> las máquinas sólo tienen una *intencionalidad derivada*. En palabras de Gallagher y Zahavi:

Llamando «pre-reflexiva» a este tipo de autoconciencia, queremos enfatizar que no implica un estado mental adicional de segundo orden que de algún modo está dirigido de una manera explícita a la experiencia en cuestión. Más bien, la autoconciencia debe ser entendida como una característica intrínseca de la experiencia primaria. Además, no es temática o atendida o voluntariamente producida; más bien es tácita y, lo que es de la mayor importancia, completamente no-observacional (esto es, no es un tipo de observación introspectiva de mí mismo) y no-objetivadora (esto es, no convierte mi experiencia en un objeto percibido u observado). Puedo, por supuesto, reflexionar sobre y atender a mi experiencia, puedo convertirla en el tema o el

---

<sup>111</sup> Cfr. John Searle, *Mentes, cerebro y ciencia*. L. Valdés, trad. (Madrid: Cátedra, 1985).

objeto de mi atención, pero, antes de reflexionar sobre ella, no era «ciega para la mente o el sujeto». La experiencia me era presente, ya era algo *para mí*, y en este sentido cuenta como siendo pre-reflexivamente consciente.<sup>112</sup>

La autoconciencia pre-reflexiva es, entonces, no intencional, pese a que estructure una conciencia intencional. La conciencia pre-reflexiva no es temática ni está atentamente dirigida al estado intencional. Esta autoconciencia pre-reflexiva no hace de la conciencia su objeto o tema, por eso no es objetivadora. El concepto de *yo puro* que Husserl propone en su fenomenología da cuenta de este tipo de autoconciencia pre-reflexiva: el *yo puro* sabe que es consciente pre-reflexivamente cuando es consciente de algo. Una manera de ilustrar de mejor modo este tipo de autoconciencia es mediante la descripción de la *autoconciencia corporal*.

Cuando un sujeto se sienta a escribir su tesis en un ordenador, su atención está dirigida atentamente a las proposiciones que quiere escribir, las ideas que quiere articular, el sentido que quiere constituir. De la misma manera, es consciente periféricamente de la pantalla del computador, el teclado, el escritorio que sostiene el ordenador, y el entorno en general donde se encuentra redactando su tesis. Así mismo, es consciente, de cierta manera, del movimiento de sus dedos cuando teclea, de la postura que tiene cuando está sentado, de la ubicación de sus piernas y brazos, etc. Entonces, acá hay varios estratos involucrados: un plano temático explícito, a saber, el sentido que construye en su tesis; un plano temático implícito conformado por el entorno y por su propio cuerpo. No se puede afirmar, por ejemplo, que el sujeto no es consciente de su cuerpo porque si fuera así, entonces no podría mover sus dedos adecuadamente para redactar la tesis, mantener su postura en la silla donde se soporta, etc. De cierta manera, el sujeto, aunque atiende temáticamente su tesis, también atiende la posición de su cuerpo sin necesidad de tematizar su cuerpo como tematiza la tesis. La conciencia pre-reflexiva del cuerpo es un estrato de la autoconciencia pre-reflexiva, pues, aunque el sujeto no tematice reflexivamente su cuerpo ni sea un objeto intencional explícito, éste es experienciado de determinada manera.

---

<sup>112</sup> Shaun Gallagher y Dan Zahavi, *La mente fenomenológica*, 84.

Otro ejemplo que puede ilustrar la conciencia pre-reflexiva es cuando un sujeto camina hacia el supermercado: su objeto intencional manifiesto es la lista de productos que tiene que adquirir. A su vez, el sujeto atiende pre-reflexivamente su postura al caminar, los movimientos de su cabeza para cruzar las calles, etc. El asunto de la autoconciencia pre-reflexiva radica en que es una presencia que estructura todo el acto intencional y es parte fundamental de él: intencionar un objeto no sólo es atender un sentido, sino también atender el cuerpo que hace posible la aparición de ese sentido y el horizonte en el que aparece el sentido.

En suma, un estado intencional implica una autoconciencia pre-reflexiva que notifica, al menos, los siguientes estratos esenciales e ingredientes: (1) el sujeto sabe que ese objeto aparece de una determinada manera, (2) el sujeto atiende tanto el objeto como su horizonte y (3) el sujeto se percata de su cuerpo. Incluso, si se toma el caso de un objeto intencional de un recuerdo o una fantasía, estos estados involucran también una autoconciencia pre-reflexiva corporal. Si un sujeto imagina un centauro; éste aparece de frente, atrás, delante, a la derecha, a la izquierda y esa aparición presupone la conciencia de una posición corporal, si se quiere, fantaseada.

Zahavi, al sostener que los estados mentales están marcados por esa autoconciencia pre-reflexiva (o conciencia pre-reflexiva), articula el *cogito* husserliano, los horizontes intencionales y el cuerpo vivo (*Leib*). La intencionalidad no es meramente una actitud proposicional, a saber, una actitud psicológica y una proposición subordinada, sino que la intencionalidad es autoconsciente; por ende, los estados mentales son autoconscientes y la mente está atravesada por esta autoconciencia.

En este marco, un primer rasgo de la primera persona de los estados mentales, como los intencionales, radica en su autoconciencia pre-reflexiva, a saber, los estados mentales están estructurados desde la primera persona, desde un punto de vista particular como afirma Nagel. No es posible pensar un estado mental sin esa cualidad de autoconciencia o conciencia pre-reflexiva que lo acompaña. Precisamente en eso consiste que la mente sea un fenómeno de primera persona.

La primera persona no es un ingrediente externo que se agregue a la experiencia consciente, sino que la conciencia está estructurada por la primera persona:

De este modo, aunque vivo a través de experiencias diferentes, hay algo experiencial que de algún modo es lo mismo, a saber, su presencia inequívoca de primera persona. Cuando soy consciente de un dolor, una percepción o un pensamiento, la experiencia en cuestión se da como *mía* de manera inmediata, no inferencial y sin recurso a criterio alguno. No tengo primero una experiencia neutral o anónima para en un segundo momento inferir que es mía. De hecho, si estoy mareado, no puedo dudar ni estar equivocado sobre quién es el sujeto de esta experiencia, y no tiene sentido preguntar si estoy seguro de que soy yo el que estoy mareado, o pedir una especificación de los criterios que he utilizado para determinar si el mareo sentido es realmente mío. En efecto, todas mis experiencias están caracterizadas implícitamente por una cualidad de *ser-mías*, esto es, por una cualidad de ser experiencias que yo estoy experimentando o viviendo. Esto no quiere decir que siempre atienda a esta cualidad, o que siempre sea temáticamente consciente de mis experiencias como siendo mías. Pero necesitamos una explicación que pueda dar cuenta de cómo puedo volver sobre una experiencia y recordarla como mi experiencia, aunque no me haya sido dada temáticamente como mía cuando fue vivida primeramente. Si, de hecho, la experiencia hubiera sido completamente anónima, si no hubiera tenido ser-mío alguno cuando fue vivida primeramente, dicha apropiación subsiguiente sería más bien inexplicable.<sup>113</sup>

### 3.2.2 Cualidades experienciales

La conciencia está estructuralmente dada en primera persona, eso implica que, por ejemplo, los estados intencionales no solamente involucran intencionar un objeto perceptual o imaginativo, sino que también involucran una autoconciencia pre-reflexiva que se manifiesta en la autoconciencia pre-reflexiva corporal y en la autoconciencia pre-reflexiva del horizonte del estado intencional. Por lo tanto, la

---

<sup>113</sup> Shaun Gallagher y Dan Zahavi, *La mente fenomenológica*, 90.

primera persona es transversal a cualquier estado mental. En el caso de un sentimiento como el dolor, el sujeto sabe que lo padece en primera persona: no es un dolor dado en el vacío, sino que tiñe tanto su experiencia psíquica como su experiencia del entorno.

No obstante, pese a este componente estructural de la autoconciencia pre-reflexiva de la mente, también existe una *cualidad experiencial* para cada estado mental. Por ejemplo, es diferente, en términos experienciales, percibir un carro rojo que un carro azul, o experiencialmente es diferente percibir el mismo carro rojo a imaginarlo o recordarlo. En el primer caso, se trata del mismo estado intencional con diferentes contenidos. Las diferencias entre dos estados intencionales iguales no sólo radican en el contenido: experimentar un rojo es diferente de experimentar un azul, sino que la posición corporal puede variar: se puede percibir el carro rojo desde la cercanía y el carro azul desde la lejanía, y eso ya marca una diferencia experiencial; incluso, una misma percepción puede dar notas experienciales distintas: un sujeto puede percibir primero un carro rojo de frente y luego puede percibir el mismo carro por detrás. Así pues, el percibirlo de frente es una experiencia diferente al percibirlo por detrás, aunque el carro sea el mismo.

El concepto de *ubiestesias* de Husserl desarrollado en *Ideas II* es muy útil para ilustrar la *cualidad experiencial* de los estados mentales, pues cuando un sujeto palpa una mesa, por ejemplo, no solamente siente la textura de la mesa, sino simultáneamente siente la presión en sus dedos, la sensación de lisura que es distinta a la lisura real (como se vio, esto lo afirmaba Husserl desde *Ideas I*). Una percepción se compone de sensaciones dobles: presenta las cualidades del objeto y, a su vez, presenta sensaciones en el cuerpo propio.

Con lo que respecta al segundo caso (en el que existe una diferencia entre percibir, recordar e imaginar un carro), éste trata de dos estados intencionales distintos, pero con el mismo contenido. Experiencialmente es diferente recordar que percibir: el percibir implica tener un objeto presente, el recordar ya no; en el percibir un cuerpo se hace presente a un sujeto en el entorno; en el recordar un sujeto vuelve a presentar un objeto que antes se percibió. Entonces, las diferencias experienciales no sólo se dan entre estados intencionales *numéricamente distintos*, pero

*qualitivamente iguales*, sino también entre *estados intencionales qualitativamente diferentes*. Por lo tanto:

Todo estado consciente, sea una percepción, una emoción, un recuerdo, una creencia abstracta, etc, tiene un carácter subjetivo, una cierta cualidad fenoménica, una cierta cualidad del “what it is like” de vivir o experimentar ese estado. Esto es lo que hace que un estado mental en cuestión sea consciente. De hecho, la razón de que nosotros seamos conscientes de nuestros estados mentales (y distinguir uno de otro) es exactamente porque hay algo que es como estar en esos estados. La visión extendida que solo los estados sensoriales y emocionales tienen cualidades fenoménicas debe ser rechazada.<sup>114</sup>

Ahora bien, sostener la existencia de la *cualidad experiencial* de los estados mentales requiere responder a la siguiente objeción: si cada estado mental tiene una cualidad experiencial, entonces cada estado mental es *inefable* e *individual*. Por ejemplo, si la *percepción 1* tiene una cualidad experiencial diferente a la *percepción 2*, entonces no se podrá realizar una descripción fenomenológica de la percepción en general, sino una descripción fenomenológica para cada percepción (una para la *percepción 1* y otra para la *percepción 2*), lo cual implicaría que los resultados fenomenológicos serían limitados e individuales. Esto sería, por lo tanto, un absurdo, ya que no es posible hacer ciencia de lo particular y tampoco sería posible consolidar una psicología y una neurociencia que arrojen generalidades sobre los estados mentales. En último término, postular una *cualidad experiencial* de los estados mentales requiere negar la posibilidad de hacer descripciones fenomenológicas generales sobre los estados mentales.

---

<sup>114</sup> Texto original: *Every conscious state, be it a perception, an emotion, a recollection, an abstract belief etc., has a certain subjective character, a certain phenomenal quality, a certain quality of 'what it is like' to live through or undergo that state. This is what makes the mental state in question conscious. In fact, the reason we can be aware of our ocurrent mental states (and distinguish them from one another) is exactly because there is something it is like to be in those states. The widespread view that only sensory and emotional states have phenomenal qualities must consequently be rejected. Such a view is not only simply wrong.* En: Dan Zahavi, “Intentionality and Phenomenality”, *Canadian Journal Philosophy*, núm. 29 (2003), 67, traducción propia.

Para responder esta posible objeción se deben aclarar dos asuntos. En primer lugar, la existencia de esta cualidad experiencial complejiza la naturaleza de los estados mentales, en la medida en que ayuda a tener en cuenta un conjunto de variaciones a la hora de estudiar directamente a éstos. Por ejemplo, la percepción no sólo se genera por el procesamiento de información causal del entorno, sino que implica describir cómo aparece el objeto perceptual; qué relación hay entre campo temático y su horizonte; cuáles son sus grados de claridad y oscuridad; qué sensaciones produce, etc. Todo esto, captado fenomenológicamente, brinda el develamiento de estratos en un mismo estado mental, los cuales proporcionan elementos conceptuales para sospechar de cualquier simplificación que se haga del mismo *estado mental a un estrato sub-personal*.

En segundo lugar, atender la cualidad experiencial de los estados mentales ayuda a *tipificar* no sólo variaciones dentro de un mismo estado mental, sino que permite fijar *tipologías* o criterios para distinguir un estado mental de otro. En un nivel pre-reflexivo, un sujeto distingue una percepción de un recuerdo, en parte, por esta cualidad experiencial. Ahora, si esto se tematiza en un nivel reflexivo, entonces, las variaciones que ofrece la cualidad experiencial de cualquier estado mental pueden ser plasmadas en una descripción de psicología fenomenológica, la cual buscará fijar criterios fuertes para definir las diferentes tipologías de percepción, de memoria, de imaginación, etc. Además de definir rasgos comunes entre las tipologías. Describir la cualidad experiencial de la percepción ayudaría a distinguir ésta de una ilusión o una alucinación. Aparentemente, en estos tres estados el sujeto percibe algo; pero la psicología fenomenológica con base en las cualidades experienciales lograría distinguirlos.

Hay que advertir también que esta cualidad experiencial propuesta desde la fenomenología le permite a Zahavi reevaluar el concepto de *qualia*. Para autores como Chalmers<sup>115</sup> o Frank Jackson<sup>116</sup>, los *qualia* son otra manera de llamar a la *cualidad de la experiencia* y están restringidos a las sensaciones: al sabor del café, al azul del balón, la aspereza de la mesa, el calor del fuego, etc; no obstante, Zahavi

---

<sup>115</sup> Cfr. Chalmers, *La mente consciente*, 315-347.

<sup>116</sup> Cfr. Frank Jackson, "Qualias epifenómicos, 96.

sostiene que la cualidad de la experiencia no se restringe a las sensaciones solamente, sino también está presente en los estados intencionales: creencias, recuerdos, imaginaciones y, desde luego, percepciones. Zahavi rechaza los *qualia* porque, desde su interpretación, se presentan como una propiedad epifenoménica o no física que se agrega a los estados mentales, y para él es mejor hablar de una *cualidad de la experiencia* que, al igual que *la primera persona*, atraviesa estructuralmente los estados mentales en general. Zahavi afirma que:

La dificultad decisiva para el reduccionismo no es la existencia de un *qualia* epifenoménico, *qualia* en sentido de objetos mentales atómicos, irrelacionales, inefables, incomparables e incorregibles objetos mentales. Y el *Hard Problem* no desaparece si uno (legítimamente) niega la existencia de tales entidades, y si uno, por así decirlo, ubica lo fenoménico desde el “interior” hacia el “exterior”. El *Hard Problem* ni es sobre la existencias de objetos no físicos de la experiencia, sino sobre la existencia de la *experiencia subjetiva* en sí misma, esto es sobre el hecho de que los objetos son dados a nosotros.<sup>117</sup>

En síntesis, los *qualia* son definidos como sensaciones que pueden acompañar a los estados mentales: el dolor es un *qualia*; pero también la sensación de caliente al probar un café, la sensación de frío al tocar un cubo de hielo, la sensación de rojo al ver una esfera roja, etc. Para autores como Chalmers o Jackson, el *Hard Problem* radica, en parte, en la existencia de estos *qualia* como fenómenos no físicos. El reduccionismo no es posible porque no logra reducir los *qualia* ya sea a información neurológica o a información funcional, pues *cómo explicar el sabor del café de manera reduccionista*.

---

<sup>117</sup> Texto original: *The decisive difficulty for reductionism is not the existence of epiphenomenal qualia, qualia in the sense of atomic, irrelational, ineffable, incomparable, and incorrigible mental objects. And the hard problem does not disappear if one (rightfully) denies the existence of such entities, and if one, so to speak, relocates the phenomenal from the ‘inside’ to the ‘outside’. The hard problem is not about the existence of non-physical objects of experience, but about the very existence of subjective experience itself, it is about the very fact that objects are given to us.* En: Dan Zahavi, *Intentionality and Phenomenality*, 70.

Sin embargo, otra serie de autores como los esposos Churchland<sup>118</sup> se han encargado de mostrar dos cosas: (1) los *qualia* pueden ser explicados reductivamente o eliminativamente y (2) no existe una cualidad experiencial de los estados mentales, pues sólo existe información del medio. Esto ha generado en filosofía de la mente el debate entre *representacionistas débiles* que son las posturas de Chalmers o Jackson y *representacionistas fuertes* que son las posturas de los esposos Churchland o Dennet.

No obstante, la fenomenología, según Zahavi, muestra que los estados mentales están configurados estructuralmente por cualidades experienciales. Esta postura es más fuerte de la que propone la existencia de los *qualia* porque los defensores de éstos, en el fondo, adjudican una propiedad no-física y misteriosa a la experiencia mental; acaso, el enfoque fenomenológico no apela a entidades misteriosas, sino que se encarga de mostrar que cada estado mental tiene estructuralmente diferentes estratos y variaciones susceptibles de descripción fenomenológica.

En este orden de ideas, la mente o la conciencia tiene una cualidad experiencial y afirmar esto no es otra cosa que decir que los estados mentales tienen cualidades experienciales. Estas cualidades experienciales notifican variaciones dentro de un mismo estado mental y también permiten distinguir un estado mental de otro. Si esta cualidad experiencial es tematizada permite generar: (1) tipologías de un mismo estado mental, (2) rasgos generales de un mismo estado mental, (3) criterios para distinguir un estado mental de otro.

Finalmente, hay que tener en cuenta que la cualidad experiencial, aunque tenga similitudes, no es sinónimo de *qualia* porque éste es un concepto que sólo se reduce a sensaciones, y la cualidad experiencial no sólo hace ilusión a sensaciones, sino también es una característica de los estados intencionales.

Esto último tiene la implicación de que la *fenomenología* no debe ser reducida a sensaciones, pues hacer una fenomenología de la mente requiere mostrar que la conciencia está estructurada desde la primera persona y atravesada por cualidades

---

<sup>118</sup> Cfr. Paul Churchland, "Reduction, Qualia, and the Direct Introspection of Brain States", *The journal philosophy*, núm. 1, vol. 82 (enero- junio, 1985): 8-28.

experienciales que constituyen, en última instancia, la experiencia consciente o mental sobre los objetos del mundo.

Acá se reabre una interpretación también alternativa de los estados intencionales, pues canónicamente éstos se entienden como *actitudes proposicionales* (un acto psicológico y una proposición subordinada). Esto permite dividir los estados intencionales tanto en un *componente semántico* como en un *componente sintáctico* que pueden ser explicados en términos causales e informacionales y, por lo tanto, la intencionalidad puede ser reducida a la representación de información del medio, lo cual, a su vez, involucra mecanismos neurológicos o funcionales.

No obstante, para la fenomenología, la intencionalidad está estructurada necesariamente desde la primera persona y tiene una cualidad experiencial (o también llamado carácter fenoménico o fenomenalidad). No se puede ni omitir ni prescindir de este carácter y reducir la intencionalidad solamente al mero procesamiento causal de información.<sup>119</sup>

### 3.2.3 Intencionalismo de las sensaciones

Searle<sup>120</sup> sostiene que no todos los estados mentales son intencionales; por ejemplo, las sensaciones no son intencionales. Si un sujeto tiene un dolor es una sensación que no representa nada; solamente se padece. Padeecer un dolor no significa intencionar un objeto, ya que el dolor sólo se trata de una sensación. Esta afirmación puede ser cierta si se restringen los estados intencionales a estados representacionales o a actitudes proposicionales; sin embargo, Zahavi sostiene que la intencionalidad también puede ser entendida en sentido amplio, pues es el rasgo

---

<sup>119</sup> La idea de que la intencionalidad guarda una relación necesaria con la fenomenalidad o que la intencionalidad tiene una cualidad experiencial ha sido explorada también por Uriah Kriegel y Terence Horgan, quienes han propuesto el concepto de *intencionalidad fenoménica en vez de simple intencionalidad*. Esta *intencionalidad fenoménica* sugiere que todos los estados mentales guardan una relación intrínseca con la primera persona y una cualidad experiencial. Lo primordial de la intencionalidad no es ni la información, ni su sintáctica, ni sus estados neurológicos o funcionales subyacentes, sino su cualidad experiencial estructurada desde la primera persona. Ver: Uriah Kriegel, "Is Intentionality Dependent Upon Consciousness?" *Philosophical Studies*, vol.116 (2003): 271-307; Terence Horgan, "Original Intentionality is Phenomenal Intentionality", *The Monist*, núm 2, vol. 96 (2013): 232-251.

<sup>120</sup> Cfr. John Searle, *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*. (Cambridge: Cambridge University Press, 1983).

que le permite al sujeto atender el mundo (o el entorno) en general. Si bien el dolor no representa un estado de cosas dolorosas, sí *tiñe* el entorno de una manera particular u ofrece un *colorido a la vida*. Como se vio, Husserl plasmó esta idea en *Investigaciones lógicas* con el ejemplo del *color rosa de la alegría*. Cuando un sujeto está feliz o triste, el entorno se tiñe de esa sensación; el sujeto afectivamente atiende el entorno. No existe un estado intencional puro, pues muchos estados mentales de los sujetos están “teñidos” de un “color dado” por la emoción y el afecto. Esto lleva a Zahavi a postular que un estudio de la mente en perspectiva fenomenológica no implica estudiar un teatro interior o una caja negra, sino más bien a percatarse de cómo la vida mental se despliega en el entorno: un estudio de los estados intencionales entiende cómo los objetos aparecen de determinada manera a un sujeto. Estos modos de aparecer, muchas veces, están configurados a través de cualidades experienciales, sensaciones y perspectivas del sujeto.

Así las cosas, la psicología fenomenológica tipifica rigurosamente estos modos de aparecer de los objetos, los tipos de actos y sus rasgos generales. En cambio, la fenomenología trascendental se centra en los actos que constituyen evidencias que, a su vez, fundan juicios; y estos juicios luego son integrados en una ciencia y pueden ser evaluados (verificados, falseados o corregidos). No obstante, no es asunto de esta tesis describir el tránsito de la psicología fenomenológica a la fenomenología trascendental; pero es menester insinuarlo.

De todos modos, la intencionalidad, desde una perspectiva fenomenológica, es el rasgo esencial de la conciencia o la mente porque permite ver cómo ésta no está encerrada en sí misma, sino que más bien está en una apertura constante a un mundo: en ese experimentar del mundo se devela esencialmente la primera persona, las cualidades experienciales y el colorido de la vida. Por dicha razón, la fenomenología no se puede ni reducir a sensaciones ni la cualidad experiencial a los *qualia*.

Una fenomenología sobre la conciencia o la mente no consiste en mostrar que existen sensaciones o *qualia* que no encajan en la estrategia reduccionista o eliminativista, sino más bien radica en mostrar que la experiencia consciente (o la vida mental encarnada en el mundo) está estructurada desde la primera persona, a

saber, desde la conciencia pre-reflexiva y el horizonte de representación; también que existen cualidades experienciales que individúan los estados conscientes y sensaciones que no se viven interiormente, sino que se exhiben exteriormente. Entonces, la dimensión fenomenológica de la conciencia o la mente invita a cambiar de estrategia en los estudios sobre la mente: reconocer que la conciencia o la mente tiene un aspecto de primera persona estructurado por la autoconciencia pre-reflexiva, las cualidades experienciales y las sensaciones. Estos aspectos de la primera persona tienen operatividad y, por lo tanto, son fundamentales para complementar y comprender de mejor manera las relaciones causales que se establecen entre la vida consciente o mental y el cerebro.

En este orden de ideas, se expondrán a continuación las características fundamentales de la estrategia fenomenológica con respecto a la estrategia reduccionista y la estrategia eliminativista.

### **3.3 La estrategia fenomenológica: ¿flat ontology?**

¿En qué consiste, entonces, la estrategia fenomenológica? ¿Implica una vuelta al dualismo? ¿Requiere negar la naturaleza biológica de la conciencia? ¿Se compromete ontológicamente con entidades no físicas? ¿Cuál es su *plus* con respecto a la estrategia reduccionista y eliminativista? Para responder a dichas preguntas, este párrafo dará los siguientes pasos: (1) reconstruir nuevamente el *quid* de la estrategia reduccionista y eliminativista; posteriormente (2) mostrar su *error fundamental* con base en la fenomenología para luego (3) ilustrar la fuerza de la estrategia fenomenológica.

Como se vio en el primer capítulo, *el reduccionismo* y *el eliminativismo* suponen incorporar la vida mental a una visión naturalista del mundo y ser consecuentes con el evolucionismo. Por dicha razón, la tesis de estas estrategias consiste en *reducir* o *eliminar* los estados mentales a (o por) mecanismos físicos: los materialistas reducen los estados mentales a estados del cerebro; los funcionalistas los reducen a estados funcionales y los conductistas lógicos a disposiciones o conductas

observables. A su turno, lo eliminativistas buscan reemplazar los estados mentales por estados del cerebro sistematizados en una neurociencia completa.

Con lo que respecta al reduccionista, éste acepta el supuesto de que los estados mentales descritos en un lenguaje de la psicología pueden ser traducidos paulatinamente a un lenguaje de neurociencia en el que estos estados sean descritos en términos de sinapsis químicas y eléctricas, y relaciones entre zonas cerebrales, por ejemplo.

Con Fodor, se ejemplificó que esta estrategia sería posible mediante la *postulación de leyes-puente* que, poco a poco, reduzcan la brecha categorial entre el lenguaje mentalista y el lenguaje de la neurociencia.

No obstante, esta estrategia reduccionista puede tener algunas variantes que la convierten en una tesis más radical o menos radical. Por un lado, su ala más radical es, en esencia, lo que se acaba de explicar, a saber, que poco a poco el lenguaje o las categorías mentalistas son traducidas a categorías que se manejan en un lenguaje no-mentalista. Esta estrategia reductiva radical supone que lo expuesto en un lenguaje de primera persona expresa lo mismo que un lenguaje de tercera persona; sólo hay que buscar la manera de *traducirlo paulatinamente*. Esto, a su vez, supone que el nivel descrito desde la primera persona es ontológicamente idéntico al descrito en tercera persona y, por ende, el primer nivel puede ser reducido al segundo nivel. De este modo, el reduccionismo tendría la certeza de que la mente es un evento físico que se puede expresar con un lenguaje, por ejemplo, de neurociencia que apele a categorías, en parte, físicas.

Por otro lado, un reduccionismo menos fuerte o radical consiste en lo que, por ejemplo, realiza la neurofenomenología propuesta por Varela o la propuesta de un lenguaje formal fenomenológico de Marbach. Este tipo de reduccionismo sostiene que hay una diferencia ontológica entre lo descrito en primera y lo descrito en tercera persona, pues la perspectiva de primera persona devela aspectos de la vida mental que no se pueden notar con un análisis de tercera persona. Sin embargo, se trata de la misma vida mental, por lo que debe existir la manera en que la perspectiva de primera persona logre nutrir las investigaciones de tercera persona. Un modo de lograrlo es mediante la *matematización* de las descripciones sobre la

vida mental hechas en primera persona para que se pueda entablar un diálogo coherente con las categorías de la perspectiva de tercera persona.

Este tipo de reduccionismo es de corte epistemológico, aunque reconoce la necesidad de introducir la primera persona en un marco naturalista; pero no en busca de una *identidad* (isomorfismo o relación biunívoca) entre lo descrito en primera persona y lo descrito en tercera persona, sino más bien mediante la búsqueda de un marco matemático común, en el cual puedan dialogar tanto la perspectiva de primera persona como la perspectiva de tercera persona.

Ahora con lo que respecta a la estrategia eliminativista, hay que tener en cuenta que ésta, aunque comparta con la reduccionista el objetivo de incorporar la mente dentro de un marco de explicación naturalista, sostiene que existe un *hiato* entre la perspectiva de primera persona y la perspectiva de tercera persona. Todo el lenguaje en primera persona en clave mentalista o en clave de actitudes proposicionales simplemente es falso y rudimentario, y nada tiene que ver con la precisión de un lenguaje de tercera persona dado en términos neurofisiológicos. El eliminativista rechaza la estrategia reduccionista porque ésta le otorga un valor al lenguaje que se emplea en la perspectiva de primera persona.

Así las cosas, el eliminativista considera más bien que el lenguaje estructurado desde la primera persona debe ser eliminado por un lenguaje de la neurociencia. Para el eliminativista, la perspectiva de primera persona expresa erróneamente procesos cerebrales, fisiológicos, causales y de procesamiento de información. La primera persona no tiene una operatividad ontológica ni epistemológica, tan sólo es una ilusión a la que hay que *encontrarle el truco*<sup>121</sup> y el funcionamiento del truco está en el entendimiento del cerebro, del sistema nervioso periférico y en el procesamiento de información.

Paradójicamente, el dualista funciona igual que el materialista eliminativo, pero al contrario. Un dualista también sostiene un hiato entre lo descrito en la primera y lo descrito en la tercera persona; pero en vez de negarle realidad y operatividad a la primera persona, la *sustancializa* y la extrae del mundo natural. De esta manera, la

---

<sup>121</sup> Metzinger hace una actualización de esta postura eliminativista, pues él propone que el yo es una ilusión, producto de procesos biológicos subyacentes. Cfr. Thomas Metzinger, *Being No One*. (Cambridge, MA: MIT Press, 2003).

perspectiva de primera persona requiere de categorías diferentes de las que se requieren en el nivel de la tercera persona; y los dos niveles, aunque puedan interactuar de alguna manera mágica o rudimentaria, son diferentes e inconmensurables.

En este orden de ideas, los errores del reduccionismo y del materialista eliminativo son, al menos, tres:

El primer error es que quieren estudiar todos los fenómenos con base en el modelo físico-matemático. Si bien se puede reducir exitosamente el agua a H<sub>2</sub>O, eso no implica que la vida mental sea reducible al cerebro o a procesos cerebrales; pues la vida mental es más compleja que un cúmulo de procesos físicos y químicos.

Como se ha insistido a lo largo de esta tesis, la vida mental o la conciencia no se reduce a su estrato físico y químico; ésta es mucho más compleja. Por ejemplo, la autoconciencia pre-reflexiva, la cualidad experiencial y las sensaciones no pueden ser reducidas a procesos cerebrales porque perderían características esenciales que definen a dichas operaciones.

Ya decía Husserl, y lo retoma Nagel, que existe un problema cuando se quiere explicar en *términos de tercera persona* algo que está estructurado desde la primera persona o desde un punto de vista particular. Husserl concluyó que la mente o conciencia no es *naturaleza en el sentido de la físico- matemática* y Nagel concluye que la mente o conciencia no podrá ser explicada exitosamente en términos exclusivamente naturales, si no se atiende *el punto de vista particular del fenómeno mental*.

Esto no implica concluir que la conciencia no es física y, por ende, un retorno a Descartes; sino que implica más bien reconocer la complejidad ontológica de algunos fenómenos. El siguiente ejemplo ilustra este punto. Si un *filósofo de bata blanca*, como los llama Maxine Sheets-Jhonstone,<sup>122</sup> quiere ser consecuente con una ontología materialista al menos al estilo clásico, se debe comprometer en mostrar cómo todos los fenómenos son eventos físicos y pueden ser explicados en un vocabulario de la física. En el caso de la mente, ese intento no es otra cosa que

---

<sup>122</sup> Cfr. Maxine Sheets Jhonstone, *The Primacy of Movement* (Amsterdam/ Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 2011), 347-386.

demostrar que es un evento natural, a saber, el efecto de procesos cerebrales y procesos fisiológicos desarrollados a lo largo de la evolución biológica de la especie. Además, no sólo basta con decir que es un evento físico, sino que debe poder ser explicado con categorías propias de las ciencias naturales: física, química y biología.

Si este *filósofo de bata blanca* quiere ser consecuente con su supuesto naturalista (que se traduce en una convicción fisicalista), debe ser capaz, por ejemplo, de brindar una explicación igual para los fenómenos sociales. Y de hecho existen explicaciones de los fenómenos sociales en estos términos con ayuda de la teoría de la evolución y la filogénesis: existen teorías que afirman que la solidaridad social tiene como base a la empatía y ésta, a su vez, tiene su base neurológica en las neuronas espejo.

Sin embargo, ¿todo lo esencial de los fenómenos sociales queda dicho en este tipo de explicaciones? No necesariamente. No se puede explicar una crisis económica, una revolución social o un sistema político exclusivamente en términos evolutivos; Aunque existan estratos naturales involucrados en estos hechos; eso no agota su riqueza, pues es necesario hacer teorías económicas, teorías políticas, teorías antropológicas y teoría sociológicas, y a éstas en ningún momento se les exige que deban ser reducidas o eliminadas por una “neuroeconomía, una “neuroantropología o una “neurosociología”. Semejantes empresas teóricas serían un absurdo.

Entonces, dado que los fenómenos sociales no pueden ser explicados sólo en términos neurocientíficos, por qué los *filósofos de bata blanca* no son capaces de reconocer que la vida mental también goza de la riqueza de la que gozan los fenómenos sociales; por qué no reconocer que la mente no se reduce al cerebro por su *complejidad ontológica* (reconocer esta complejidad no necesariamente implica sustancializarla).

Desde luego, la creencia de que la mente puede ser explicada en términos neurocientíficos tiene su base material en la existencia innegable del cerebro. Si se elimina el cerebro, entonces no hay conciencia o mente. Esto da la ilusión de que la vida mental es solamente el cerebro; pero no. Más bien, la vida mental es un

fenómeno tan complejo como los fenómenos sociales y, por eso, ni su ontología ni su conocimiento se agota en el cerebro.

El segundo error de estas estrategias, la reduccionista y la eliminativista, está en que dividen los estados mentales y se centran exclusivamente en los aspectos que pueden ser explicados en términos neurocientíficos. Si se piensa en el caso de los estados intencionales, tanto la estrategia reduccionista como la eliminativista, fraccionan la intencionalidad en su *componente subjetivo* y en su *componente representacional* o semántico. Por un lado, el *componente subjetivo* está compuesto de los *qualia* y, por el otro, el *componente representacional* da cuenta de que el entorno actúa causalmente sobre el cerebro y que éste procesa esa información; además, este componente representacional notifica cómo el sistema nervioso central trabaja en conjunto con los sentidos y otras terminales nerviosas, etc. Por lo tanto, este *componente subjetivo* es ignorado o trivializado porque se considera solamente como un *efecto* del *componente representacional*, el cual es el verdaderamente relevante.

Por ejemplo, si se tiene todo un mapa causal-informacional de lo que sucede cuando el sujeto ve una esfera roja, se supone que este componente representacional está acompañado del *qualia* rojo; pero este último tan sólo es un efecto del procesamiento visual de la luz, de la activación de los nervios oculares y de la traducción de esa información física por parte de las zonas cerebrales encargadas de la visión; así que poco importa, dado este mapa, si el color se da con un determinado matiz, intensidad, brillo, etc.

Sin embargo, afirma Zahavi, que paradójicamente los que reducen el componente subjetivo de la conciencia a los *qualia* conceden mucho a los reduccionistas o eliminativistas, pues aceptar la existencia de los *qualia* es aceptar también que la intencionalidad está dividida y, como se vio en el apartado anterior, los estados mentales están estructurados necesariamente desde la primera persona: la autoconciencia pre-reflexiva, las cualidades experienciales y las sensaciones. No es que los anteriores sean componentes contingentes de la intencionalidad, sino que más bien pertenecen a ésta necesariamente.

Markus Gabriel llega a una conclusión similar cuando afirma que la intencionalidad es tanto *conciencia fenoménica* como *conciencia representacional*; estos dos componentes son inseparables; pretender dar la primacía a uno sobre otro conlleva al error: ni solamente *contenido representacional* ni solamente la *primera persona*.<sup>123</sup> Dicho en palabras de Zahavi:

El reduccionismo ha procedido típicamente con una estrategia clásica de división y regla. Hay básicamente dos lados de la conciencia: la intencionalidad y la fenomenalidad. Nosotros no conocemos cómo reducir el último aspecto, entonces nos permitimos separar los dos lados, y concentrarnos en el primero. Si nosotros entonces tenemos éxito en explicar la intencionalidad reductivamente, el aspecto de la fenomenalidad no puede ser del todo significativo. Algunos materialistas no reduccionistas han acriticamente adoptado la misma estrategia. Ellos han marginalizado la subjetividad al identificarla con un *qualia* epifenoménico y han entonces afirmado que es este aspecto el que el reduccionismo no tiene en cuenta.<sup>124</sup>

El tercer error de la estrategia reduccionista y eliminativista es aceptar únicamente una posibilidad ontológica para la mente o la conciencia: la conciencia o la mente es un evento natural. Desde luego, que la conciencia es un evento natural; pero su naturaleza es una manifestación entre muchas. El asunto no es afirmar que la mente o la conciencia tengan aspectos misteriosos que la ciencia luego podrá resolver,

---

<sup>123</sup> Cfr. Markus Gabriel, *Yo no soy mi cerebro. Filosofía de la mente para el siglo XXI*, Juan Mari Madariaga, trad. (Barcelona: Pasado y presente, 2017), 65-139.

<sup>124</sup> Texto original: *Reductionism has typically proceeded with a classical divide and rule strategy. There are basically two sides to consciousness: Intentionality and phenomenality. We don't currently know how to reduce the latter aspect, so let us separate the two sides, and concentrate on the first. If we then succeed in explaining intentionality reductively, the aspect of phenomenality cannot be all that significant. Many non-reductive materialists have uncritically adopted the very same strategy. They have marginalized subjectivity by identifying it with epiphenomenal qualia and have then claimed that it is this aspect which eludes reductionism.* En: Dan Zahavi, *Intentionality and Phenomenality*, 65. Traducción propia.

sino que el asunto más bien radica en aceptar que la *ontología de la mente o la conciencia es mucho más compleja*.

La propuesta de *flat ontology* de Tristan García puede ser muy dicente al respecto. Esta propuesta ontológica no reconoce que un objeto o fenómeno se reduzca a ser un accidente (la mente y sus procesos son epifenoménicos) o se reduzca a ser una sustancia (la mente y sus procesos son una sustancia inmaterial). La *flat ontology* busca más bien describir que un objeto o un fenómeno es un haz de relaciones, y la ontología está estructurada por estas relaciones. Tristan ilustra esto con el siguiente ejemplo:

Tomemos, por ejemplo, un bloque de una roca negra, una muestra rectangular aleatoria tomada de un sitio de colisión continental. Poca gente negará que este bloque es una cosa. Por supuesto, puedo señalar que es necesario tener una subjetividad activa para dividir o distinguir este bloque de materia que yace en el suelo de tierra polvorienta, para percibirlo como tal. Pero este pedazo de piedra negra posee ciertas cualidades de cohesión y de solidez que me permite disociar a éste del entorno, tomando a éste, transportándolo, y considerándolo simplemente como “algo”. ¿De qué está compuesto? Éste contiene quartz, minerales de arcilla, mica, trazos de feldepasto. Y todos estos componentes en sí mismos tienen cierta estructura atómica. Pero en un sentido amplio, ellos además entran en la constitución de la roca como “cosa”: su forma rectangular, las irregularidades en su superficie, los porfiroblastos cubiertos con pirita, su color sombrío, su textura delicada, su fuerza, su fragilidad, y todas sus primarias y cualidades secundarias por las cuales nosotros reconocemos la roca negra.<sup>125</sup>

---

<sup>125</sup> Texto en inglés: *Take, for example, a block of black slate, a random rectangular sample taken from a site of continental collision. Few people will deny that this block is a thing. One can of course point out that it is necessary to have an active subjectivity to divide or distinguish this block of matter lying on the ground of dusty soil, in order to perceive it as such. But this slice of black slate possesses certain qualities of cohesion and of solidity that allow one to dissociate it from its environment, handle it, transport it, and consider it quite simply as ‘something’. What is it composed of? It contains quartz, clay-like minerals, mica, some traces of feldspar. And all these components themselves have a certain atomic structure. But in a wider sense, they also enter into the constitution of the rock as ‘thing’: its rectangular form, the irregularities of its surface, the porphyroblasts coated with pyrite, its sombre color, its delicate texture, its weight, its fragility, and all the primary and secondary qualities by which we can recognize the black slate.* En: Tristan García, *Form and Object. A Treatise on Things*, 13. Traducción propia

Aunque la *flat ontology* acepte la distinción entre cualidades primarias y secundarias, esta propuesta ontológica ofrece una intuición fundamental en cuanto afirma que un objeto o un fenómeno tiene distintas manifestaciones y ninguna tiene privilegio sobre otra o ninguna manifestación se reduce (o se elimina) para quedarse con la “auténtica manifestación”. Incluso, Tristan García dice que la *flat ontology* está articulada sobre dos ejes: *lo que es en el objeto (that which is in this thing)* y *en lo que este objeto es (that in which this thing is)*. En el caso de la roca, sus cualidades primarias y secundarias son manifestaciones que son en el objeto; pero el objeto también es en cuanto se ofrece como un *objeto a la mano*: ya sea un arma, un objeto decorativo, un producto económico, etc.

¿Cómo entra la *flat ontology* en una fenomenología sobre la vida mental? Precisamente porque una fenomenología acepta la primera persona de la conciencia o la mente. Esto significa que la fenomenología se toma en serio todas las manifestaciones ontológicas de la mente, y todas son operativas e importantes. El carácter de la primera persona de la vida mental es tan *real* y *operativo* como su carácter neurofisiológico.

Por dicha razón, la conciencia o la mente no sólo se reduce a una única manifestación o característica. La vida mental tiene un estrato físico, químico, biológico; tiene un estrato experiencial y tiene un estrato social. Pretender reducir la conciencia o la mente a un único estrato no le hace justicia a su despliegue ontológico; también, pretender eliminar los demás estratos para afirmar que uno es el relevante sobre los otros también comete el mismo error.

*La mente, entonces, es naturaleza; pero tampoco lo es*, y cuando se afirma esto, no es otra cosa que decir que la mente no es sólo su estrato físico, químico y biológico. El proyecto de naturalización corre el riesgo de querer tratar a la conciencia o la mente como naturaleza pura; pero esto no es así.

Finalmente, cabe hacer otra anotación, pero esta vez dirigida a la estrategia eliminativista. Esta estrategia cae en el error fundamental de cometer una contradicción performativa. El *argumento de retorsión* que utiliza Markus Gabriel

para desvirtuar el proyecto naturalista en su ala más radical en los estudios de la mente puede ser sintetizado de la siguiente manera:

(i) El materialismo eliminativo sobre la mente afirma que todos los estados mentales son materiales, es decir, son estados neurológicos del cerebro.

(ii) Todos los contenidos de la mente tienen apariencia de inmaterialidad; pero tan sólo son epifenómenos, o una ilusión producto de procesos materiales que acontecen en el cerebro.

(iii) Si el materialismo eliminativo es verdad, entonces qué le garantiza al propio materialista que su pensamiento “todos los estados mentales son materiales” no es una ilusión de su actividad neurológica.

(iv) El materialismo al no poder corroborar ello, no puede garantizar que su teoría es verdad porque puede ser un epifenómeno o ilusión de su actividad cerebral.

(v) Por lo tanto, el materialismo se autodestruye a sí mismo.

Dicho en palabras de Gabriel:

El materialista afirma que sólo existen nuestras fantasías de objetos no materiales, pues nos encontramos en ciertos estados materiales que tratan sobre algo. De allí resulta que también el materialista se encuentra en cierto estado material cuando piensa: “Sólo existen estados materiales”. Sabemos ya que algunos estados materiales (estados cerebrales y fantasías) se refieren a objetos no materiales, en tanto que, de alguna manera, tratan acerca de ellos. Por lo tanto ¿cómo puede saber el materialista que su idea “Sólo existen estados materiales” no es una ilusión? ¿Cómo puede asegurar que los estados materiales sobre los que reflexiona no son fantasías y, por lo tanto, realmente materia? (...) El materialismo debe reconocer la existencia de cosas imaginarias para poderlas rechazar posteriormente. Pero esto es una contradicción.<sup>126</sup>

---

<sup>126</sup> Markus Gabriel, *Por qué no existe el mundo* (México: Océano, 2016), 26.

Paul Churchland es consciente de esta refutación y responde que este *argumento de retorsión* comete una *petición de principio* porque supone la verdad del marco desde donde se hace la crítica. Churchland contrargumenta ironizando el *argumento de retorsión* de la siguiente manera:

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 solo es una retahíla de ruidos, desprovista de sentido o de verdad. Evidentemente, ¡el supuesto de que el antivitalismo está en lo cierto presupone que no puede estarlo!<sup>127</sup>

El contrargumento de Paul Churchland afirma que aquél que adjudica la contradicción performativa o el argumento de retorsión a su teoría comete una petición de principio porque supone que la *folk psychology* es verdadera, así como el teórico que supone verdadero el espíritu vital.

No obstante, el argumento que señala la contradicción performativa en el materialismo eliminativo es mucho más potente. La *folk psychology* no es solamente una teoría que se debe someter a su valor de verdad, sino que es *un asunto práctico y mundano-vital de la vida subjetiva e intersubjetiva* por dos razones.

Por una parte, cualquier ejercicio teórico requiere el uso de actividades cognoscitivas que permitan afirmar, negar, dudar, etc. Los cerebros no hacen teorías, las personas sí. Por otra parte, este “lenguaje mentalista” ayuda a entender la vida mental de otros sujetos, pues permite atribuirles creencias, sensaciones, sentimientos, etc. En último término, la experiencia de la vida mental o la vida consciente no es un asunto teórico exclusivamente, sino que es, ante todo, un *asunto experiencial y mundano vital*.<sup>128</sup>

---

<sup>127</sup> Churchland, Paul. *Materia y conciencia. Introducción contemporánea a la filosofía de la mente* (Barcelona: Editorial Gedisa), 84.

<sup>128</sup> Incluso, el neurocientífico Gazzaniga expone cómo algunos teóricos postulan que “*la teoría de atribución de una mente ajena*” tiene manifestaciones en animales no humanos, tales como algunos chimpancés y perros. Esto refuerza el argumento de que la vida mental tiene operatividad en asuntos

En suma, ¿en qué consiste la estrategia fenomenológica? En primer lugar, ésta se encarga de describir la vida mental o consciente no como una sustancia encerrada en sí misma, sino siempre en relación con el mundo. Por este motivo, los fenomenólogos toman como eje central de la actividad mental la intencionalidad; pero acá la intencionalidad no es un simple representar, sino más bien implica la primera persona: la *autoconciencia pre-reflexiva*, las *cualidades experienciales* y las *sensaciones* que condicionan el aparecer del mundo y la experiencia subjetiva de la conciencia. Por esta razón, la fenomenología no puede ser reducida ni a sensaciones ni a *qualias* porque ésta incluye toda la dimensión experiencial de la vida mental o la conciencia.

En segundo lugar, la estrategia fenomenológica es una alternativa al reduccionismo o al eliminativismo porque no restringe el estudio de la conciencia a solamente un aspecto de ésta; no obstante, acepta que existe una relación entre el estrato experiencial de la conciencia con su estrato neurofisiológico. Esta relación no asume que el componente experiencial de la vida mental sea idéntico al componente neurofisiológico y, por ende, no acepta que la única manera de hablar de la vida mental sea mediante el lenguaje de la neurociencia; tampoco, asume que las descripciones sobre el componente experiencial de la vida mental deban ser matematizadas para poder dialogar en un marco común con las neurociencias porque eso sugiere que las descripciones fenomenológicas por sí solas no son explicativas; tampoco genera un hiato entre la perspectiva de primera persona y la perspectiva de tercera persona de la vida mental o de la vida consciente para luego insinuar que lo descrito en primera persona es ilusorio y las verdaderas descripciones sobre la mente se dan en la tercera persona.

Más bien, la estrategia fenomenológica acepta, por un lado, que la conciencia está atravesada por diversas manifestaciones y todas son reales; por lo tanto, la estrategia fenomenológica es compatible con una *flat ontology*. Por otro lado, la estrategia fenomenológica acepta un diálogo de *iluminación mutua* con las

---

vitales de los seres vivos; por lo tanto, es un absurdo pretender su eliminación y considerarla estrictamente una teoría como lo cree Paul Churchland. Cfr. Michael Gazzaniga, *¿Qué nos hace humanos? La explicación científica de nuestra singularidad como especie*. Francesco Forn, trad. (Barcelona: editorial Paidós, 2010), 21-91

neurociencias. Habrá momentos en que las descripciones fenomenológicas de primera persona logren clarificar supuestos conceptuales de diseños experimentales en neurociencias; pero habrá otros momentos en que descubrimientos o exploraciones realizadas en la perspectiva de la tercera persona (estudios filogenéticos, descripción de psicopatologías o comportamientos neuronales) permitan revisitar la experiencia para ver aspectos, antes no contemplados, por descripciones de primera persona.

En último término, la estrategia fenomenológica no pone en disputa los diferentes aspectos que pertenecen al fenómeno mental. Mientras al reduccionista o al eliminativista les estorba el componente de la primera persona; al fenomenólogo no le estorba ningún componente de la mente.

El asunto se puede ilustrar con el siguiente símil: Piénsese en un guante y su revés. Por una parte, el reduccionista y el eliminativista afirmarían que el revés no tiene ninguna realidad operativa, pues sólo es un revés de un lado correcto. El guante auténtico es, entonces el lado correcto de éste. Por otra parte, el fenomenólogo reconoce que tanto el lado “derecho” y el “revés” del guante son constitutivos: no se entiende el uno sin el otro y los dos existen y operan en el mundo.

## **Conclusiones del capítulo**

Este capítulo intentó mostrar las ventajas que tiene la estrategia fenomenológica con respecto a la estrategia reduccionista y eliminativista. En primer lugar, se presentaron algunos errores de estas estrategias: (1) estas estrategias cometen un error al intentar naturalizar un fenómeno que no es del todo naturalizable, pues en ese proceso se pierden estratos esenciales del mismo; (2) estas estrategias dividen la intencionalidad y, por ende, la mente, en pro de destacar tan sólo un rasgo y descartar otros. Estas estrategias creen que, si una parte de la mente es naturalizable, entonces ésta lo es en su totalidad y (3) pretenden mutilar el despliegue ontológico de la vida mental, pues creen que sólo es un evento físico y su explicación sólo se debe hacer en términos estrictamente físicos. Además, la

estrategia eliminativista cae en una contradicción performativa porque afirma lo que pretende negar.

Frente a esto, entonces, la estrategia fenomenológica es una alternativa porque: (1) busca ofrecer una estrategia antireduccionista y antieliminativista sin negar la naturaleza física de la mente o la conciencia; (2) propone diálogos coherentes entre la perspectiva de la primera y la tercera persona y (3) enmarca a la conciencia o la mente en la *flat ontology*, la cual afirma que la conciencia es un *haz de relaciones* que se manifiesta física, experiencial y socialmente.

## Conclusiones

La presente tesis buscó demostrar que la *estrategia fenomenológica* es más plausible que la *estrategia reduccionista* y la *estrategia eliminativista* para estudiar la mente o la conciencia, puesto que es una estrategia que implica una *flat ontology* de la vida mental, y busca establecer relaciones entre los diferentes estratos o manifestaciones ontológicas de esta vida por medio de la psicología fenomenológica. En contraste, tanto la *estrategia reduccionista* como la *estrategia eliminativista* cree que la única manifestación legítima de la mente es su manifestación física y, por lo tanto, una explicación satisfactoria de la mente se debe dar en términos de las ciencias naturales o mediante el seguimiento del método científico-natural.

En este marco, la *estrategia fenomenológica* reconoce, al menos, dos asuntos. Por un lado, que el ser humano tiene varios estratos: un yo psicofísico, un yo anímico y un yo espiritual. La ontología del ser humano se despliega en esos tres estratos: un ser natural condicionado por la causalidad de la naturaleza, un ser con conciencia y regularidades mentales que exceden la causalidad natural, y un ser cultural con hábitos y creencias sedimentadas históricamente. Esta estrategia no privilegia un estrato sobre el otro, pues considera que todos son manifestaciones reales del ser humano.

Por otro lado, esta estrategia busca la manera de generar puentes y relaciones entre las manifestaciones sin proponer una *reducción* o una *eliminación*: no se trata de reducir algunas manifestaciones a sólo una manifestación o de eliminar algunas para afirmar que solamente una de ellas es la verdadera. Más bien, desde una perspectiva fenomenológica, se tejen continuidades y discontinuidades entre los diferentes estratos de la mente o la conciencia del ser humano.

En este orden de ideas, la estrategia fenomenológica rescata el componente de *primera persona* de la mente. Este componente, como se vio, tiene tres caras: la *autoconciencia pre-reflexiva*, la *cualidad experiencial* y el *colorido de las sensaciones*. Este componente de primera persona revela estratos de la vida mental que, si son traducidos o reemplazados por un lenguaje neurocientífico que restrinja

la mente a ser únicamente un evento natural, entonces perderán algo esencial de esta vida. A su vez, si sólo se destaca el componente de primera persona de la vida mental, se puede correr el riesgo de retornar a un dualismo sustancial. Por lo tanto, la estrategia fenomenológica afirma que la mente o la conciencia es, en cierto sentido, naturaleza; pero, en cierto sentido, no. Esta afirmación hace compatible, entonces, la estrategia fenomenológica con una *flat ontology* que acepta que la mente no es otra cosa que sus múltiples manifestaciones y sentidos, y no se reduce a ser un evento natural o a ser una sustancia inmaterial.

Ahora bien, si se afirma que la mente no es otra que sus diferentes manifestaciones y estratos, y que cada uno tiene su realidad en el mundo y una cierta autonomía con respecto a otras manifestaciones, entonces ¿cómo es posible establecer un diálogo entre diferentes manifestaciones ontológicas? Aunque el componente de la primera persona tenga determinadas estructuras que son entendibles sin ser descritas por una gramática naturalista, eso no implica que exista un *hiato* entre la manifestación de primera persona de la mente con su manifestación natural.

Husserl propone la psicología fenomenológica precisamente como la disciplina que pone a dialogar estas dos manifestaciones de la mente. Husserl piensa que una descripción de primera persona sobre diferentes estados mentales logra sedimentar criterios para definir *qué significa que un sujeto* esté en determinada vivencia mental y no en otra. La psicología fenomenológica lograría realizar una tipificación de los diferentes estados mentales mediante la descripción de su componente de la primera persona.

Una vez lograda esa tipificación ideal de los estados mentales, entonces la psicología fenomenológica le suministraría a la psicología empírica conceptos claros sobre los estados mentales sobre los cuales esta disciplina realizará experimentos para buscar correlaciones entre el respectivo estado mental y su nivel neurofisiológico. Dicho de otro modo, la neurociencia o las ciencias cognitivas en general necesitan partir de ciertos conceptos de percepción, memoria, imaginación, empatía, etc. para poder buscar determinadas correlaciones entre estados mentales y estados neurofisiológicos. En último término, el neurocientífico supone un marco

conceptual sobre la mente y sus actividades, el cual sólo puede ser clarificado por la psicología fenomenológica.

No obstante, esta visión husserliana sobre la relación entre psicología fenomenológica y psicología empírica podría insinuar una relación vertical, en la cual la psicología fenomenológica fundamenta la psicología empírica; pero no al revés. Esta posición husserliana podría suponer una primacía ontológica del componente de la primera persona con respecto a otros componentes de la conciencia.

La razón principal de esto es que la psicología fenomenológica es una psicología pura encargada de encontrar las esencias necesarias de los diferentes estados mentales. La búsqueda de estas esencias sólo es posible mediante un método de *reducción psicológica y reducción eidética* que abstrae el componente puro de la conciencia. Una vez obtenida esta conciencia pura, entonces pueden ser descritas sus estructuras esenciales, las cuales son más originarias y primarias que las estructuras o leyes que encuentra la psicología empírica. En síntesis, la psicología empírica supone una psicología fenomenológica que le brinde un *background conceptual* y la psicología empírica no le puede ofrecer nada a la psicología pura porque esto implicaría una suerte de *circularidad viciosa*.

La circularidad viciosa consistiría en que si se supone que la psicología empírica puede aportar conceptos a la psicología fenomenológica, entonces, estos conceptos ya son supuestos por la psicología empírica precisamente porque hubo una psicología fenomenológica que se los suministró previamente. Por lo tanto, la psicología empírica no puede encontrar un fundamento en sí, sino que necesita de otra disciplina más fundamental que le suministre esas bases conceptuales.

En este orden de ideas, se puede objetar que la estrategia fenomenológica, al igual que la estrategia reduccionista y eliminativista, mantiene una primacía ontológica, pero en vez de sostener la primacía del estrato natural, mantiene la primacía del estrato de primera persona. Esta objeción es válida sólo si uno acepta una epistemologización de la fenomenología según la cual ésta es la nueva filosofía trascendental capaz de fundamentar todo conocimiento posible. Empero, existen elementos conceptuales en la misma fenomenología de Husserl que sirven para

matizar esta posición, los cuales fueron vistos a lo largo de esta investigación. Husserl más bien cree que el método fenomenológico le permite comprender las diferentes manifestaciones de los fenómenos, ver sus diferencias y entretrejimientos. La fenomenología, entonces, sería la descripción y sistematización de cómo un fenómeno se manifiesta de diferentes maneras y cómo sus diversas manifestaciones se diferencian y se articulan. Por ejemplo, una fenomenología de la lógica se encarga de mostrar que esta disciplina formal tiene una dimensión psicológica; pero también una dimensión ideal que se separa de la primera dimensión. Del mismo modo, un diálogo coherente entre la dimensión psicológica y la dimensión ideal sólo es posible mediante la descripción de los actos de conciencia en los que aparecen esas verdades lógicas, y por eso es necesario introducir la fenomenología trascendental como estudio de la conciencia trascendental.

Si esto mismo se aplica a la mente, entonces, la estrategia fenomenológica afirmaría que la mente tiene diferentes manifestaciones que pueden ser descriptibles. A su vez, cada manifestación tiene una autonomía con respecto a la otra y puede ser entendida en su singularidad; pero también, existen relaciones entre las diferentes manifestaciones; por ejemplo, describir *la primera persona* de la conciencia o la mente suministra un marco conceptual clarificado a las descripciones que se centran en mirar las *regularidades psicofísicas de la mente*. Así las cosas, tanto la descripción del componente de *primera persona* como la descripción de los *nexos psicofísicos* son valiosos individualmente. No obstante, existen entretrejimientos entre estos estratos que también pueden ser descritos. Por ejemplo, si se sabe *qué significa* percibir con precisión, entonces las leyes psicofísicas sobre la percepción adquieren un poco más de sentido y son más informativas. De la misma manera, si una descripción de primera persona sobre la memoria a corto plazo arroja que existen estratos de la percepción involucrados, entonces, se comprenderá de mejor manera cómo zonas del cerebro asociadas a la percepción también están asociadas con la memoria a corto plazo.

Así mismo, se puede dar el caso contrario, pues existe la posibilidad de que una descripción de la primera persona de la percepción suponga un funcionamiento correcto del cerebro. Sin embargo, este componente de primera persona variaría si

el cerebro (también el cuerpo) tienen alguna alteración o lesión; entonces, acá la descripción psicopatológica motivaría a la psicología fenomenológica a contemplar variaciones que sus descripciones iniciales no vislumbraban.

De esta manera, se pueden erigir puentes entre las diferentes manifestaciones de un fenómeno para hacerle justicia a su complejidad ontológica. Incluso, una “teoría unificada de la mente” es capaz de entender las continuidades y discontinuidades entre su estrato neurofisiológico, su estrato experiencial o de primera persona y su estrato cultural. No hay que tener miedo de afirmar que la mente es el cerebro, el sistema nervioso periférico y el cuerpo; que la mente es el conjunto de actividades mentales como percibir, recordar, imaginar con sus respectivos estratos pre-reflexivos, cualitativos y emotivos; y que la mente es cultural en cuanto es el resultado de incorporación de imaginarios, hábitos, modos de vida, etc. La afirmación según la cual la mente son las tres cosas no implica una contradicción, pues ésta no es ni una sustancia inmaterial ni es una sustancia meramente material. En último término, la mente se mueve entre la *naturaleza* y *el espíritu*.

## Bibliografía

- Brentano, Franz. *Psicología desde un punto de vista empírico*. José Gaos, trad. Madrid: Revista de occidente, 1935.
- Carnap, Rudolf. "Psicología en lenguaje fisicalista". En: *El positivismo lógico*. A. J. Ayer, ed. México: Fondo de cultura económico, 1932, 171-204.
- Churchland, Paul. "Materialismo eliminativo y actitudes proposicionales". En: *Filosofía de la mente y ciencia cognitiva*. Eduardo Rabossi comp. Buenos Aires: Paidós, 1995.
- Churchland, Paul. "Reduction, Qualia, and the Direct Introspection of Brain States". *The journal philosophy*, núm. 1, vol. 82 (enero- junio, 1985): 8-28.
- Churchland, Paul. *Materia y conciencia. Introducción contemporánea a la filosofía de la mente*. Margarita N. Mizraji, trad. Barcelona: Gedisa editorial, 1999.
- Davidson, Donald. *Ensayos sobre acciones y sucesos*. O. Hansberg, J.A Robles y M. Valdés, trads. Barcelona: Crítica, 1995.
- Dennet, Daniel. *La conciencia explicada*. Sergio Balari, trad. Barcelona: Editorial Paidós, 1995, 381
- Dennet, Daniel. "Quinear los Qualia". En: *La naturaleza de la experiencia. Volumen I: sensaciones*. Maite Ezcurdia y Olbeth Hansberg, comps. México: UNAM, 2003, 213-263.
- Dreyfus, Hubert. *Husserl, Intentionality and Cognitive Science*. Cambridge, Massachusetts, London, England: The MIT Press, 1982.
- Embree, Lester. *Reflective Analysis. A first Introduction Into Phenomenological Investigation*. USA: Zeta Books, 2011.
- Fodor, Jerry. *El lenguaje del pensamiento*. J. Fernández, trad. Madrid: Alianza Editorial, 1984, 32-35.
- Frege, Gottlob. "Sobre sentido y referencia". En: *Ensayos de Semántica y filosofía de la lógica*. Luis M. Valdés Villanueva, trad. Madrid: Tecnos, 1998, 84-112.
- Gabriel, Markus. *Por qué no existe el mundo*. Enrique G., trad. México: Océano, 2016.
- Gabriel, Markus. *Yo no soy mi cerebro. Filosofía de la mente para el siglo XXI*. Juan Mari Madariaga, trad. Barcelona: Pasado y presente, 2017.
- Gallagher, Shaun. *How Body Shapes the Mind*. Oxford: Oxford University Press, 2006.

Gallagher, Shaun y Zahavi, Dan. *La mente fenomenológica*. Marta Jorba, trad. Madrid: Alianza Editorial, 2013.

García, Tristan. *Form and object. A treatise on things*. Version de Mark Allan Ohm y Jon Cogburn. Edinburg University Press, 2014.

Gardner, Horward. *La nueva ciencia de la mente. Historia de la revolución cognitiva*. Leandro Wolfson, trad. Buenos Aires: Editorial Paidós, 1987.

Gazzaniga, Michael. *¿Qué nos hace humanos? La explicación científica de nuestra singularidad como especie*. Francesco Forn, trad. Barcelona: editorial Paidós.

González-Porta, Mario. "Psicologismo trascendental y psicología fenomenológica". *Naturaleza Humana*, núm.1, vol.12(enero-junio 2010): 1-32.

Gazzaniga, Michael. *El instinto de la conciencia, cómo el cerebro crea la mente*. Francisco J. Ramos, trad. Barcelona: Paidós, 2019.

Horgan, Terence. "Original Intentionality is Phenomenal Intentionality" *The Monist*, núm 2, vol. 96 (2013): 232-251

Hume, David. *Tratado de la naturaleza humana*. Felix Duque, ed. Madrid, Tecnos, 2005.

Husserl, Edmund. *Phänomenologische Psychologie*. Walter Biemel, ed. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1962.

Husserl, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero*. J. Gaos, trad. México: Fondo de Cultura Económica, 1986.

Husserl, Edmund. *Meditaciones cartesianas*. J. Gaós y M. García Baro, trads. México: Fondo de Cultura económico, 1986.

Husserl, Edmund. "Artículo Fenomenología de la Enciclopedia Británica". En: *Invitación a la fenomenología*. Antonio Ziri6n, Peter Baader, Elsa Tabernic, trads. Buenos Aires: Paid6s, 1992.

Husserl, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constituci6n*. A. Ziri6n, trad. México: Fondo de Cultura Económica, 2005.

Husserl, Edmund. *Phantasy, Image Consciousness, and Memory(1898-1925)*. John B. Brough, trad. Dordrecht: Springer, 2005.

Husserl, Edmund.. *Investigaciones lógicas (IL). I y II*. Versión de Manuel G. Morente y José Gaos. Madrid: Alianza Editorial, 2006.

Husserl, Edmund. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. J. Iribarne, trad. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008.

Husserl, Edmund. *Filosofía, ciencia rigurosa*. Miguel García Baró, trad. Madrid: Encuentro, 2009.

Jackson, Frank. "Qualias epifenómicos". En: *La naturaleza de la experiencia. Volumen I: sensaciones*. Maite Ezcurdia y Olbeth Hansberg, comps. México: UNAM, 2003, 95-111.

Kern, Iso. "Los tres caminos hacia la reducción fenomenológica trascendental en la filosofía de Edmund Husserl". En: *La posibilidad de la fenomenología*. Agustín Serrano de Haro, ed. España: Editorial Complutense, 1997, 259-294.

Kriegel, Uriah. "Is Intentionality Dependent Upon Consciousness?" *Philosophical Studies*, vol.116 (2003): 271-307

Lutz, Antoine, Lachaux, Jean- Philippe, Martinerie, Jacques y Varela Francisco. "Guiding The Study of Brain Dynamics Using First-Person Data: Synchrony Patterns Correlate with Ongoing Conscious States During a Simple Visual Task. *Proceedings of the National Academy of Science*, núm 99, (2002): 1586-1591.

Marbach, Eduard. *Mental Representation and Consciousness: Towards a Phenomenological Theory of Representation and Reference*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishing, 1993.

Meillassoux, Quentin. *Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia*. Margarita Martínez, trad. Argentina: Caja Negra Editora, 2015.

Merleau-Ponty, Maurice. *Fenomenología de la percepción*. Jem Cabanes, trad. Barcelona: Planeta Agostini, 1993.

Moya, Carlos. *Filosofía de la mente*. Madrid: Universitat de Valencia, 2004.

Nagel, Thomas. "¿Cómo es ser un murciélago?". En: *La naturaleza de la experiencia*. Ezcurdia y O. Hansberg, comps. y trads. México: Universidad Autónoma de México, 45-64.

Neurath, Otto. "The Unity of Science as a Task". En: *Philosophical Papers 1913-1946*, Robert Cohen y Marie Neurath eds y trads. Dordrecht/ Boston/Lancaster: D. Reidel Publishing Company, 1983, 115-121.

Platón. *Diálogos III Fedón- Banquete-Fedro*. García Gual, M, Martínez Hernández, E Lledó Iñigo, trads. Madrid: Editorial Gredos, 1988.

- Quine, W. V. "Epistemology Naturalized". En: *Ontological Relativity and other essays*. New York: Columbia University Press, 1969, 69-91.
- Rosch, Eleanor, Thompson, Evan y Varela, Francisco. *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*. (Cambridge, Massachusetts: The MIT press, 1991
- Ryle, Gilbert. *El concepto de lo real*. E. Rabossi, trad. Buenos Aires: Paidós, 1967.
- San Martín, Javier. *La Nueva imagen de Husserl. Lecciones de Guanajuato*. Madrid: Trotta Editorial, 2016.
- Searle, John. *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Searle, John. *Mentes, cerebro y ciencia*. L. Valdés, trad. Madrid: Cátedra, 1985.
- Sheets Jhonstone, Maxine. *The Primacy of Movement*. Amsterdam/ Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 2011.
- Smart, J.J.C. "Sensations and Brain Processes". En: *The Nature of Mind*. Rosenthal, ed. Oxford University Press, 1962, 169-176.
- Stein, Edith. "Sobre el problema de la empatía". En: *Obras Completas II: Escritos Filosóficos*. (Monte Carmelo: Burgos, 2005.
- Thompson, Evan. *Mind in Life. Biology, phenomenology, and the sciences of mind*. Harvard University Press, 2007.
- Varela, Francisco, Pachoud, Bernard, y Roy, Jean-Michel (eds.), *Naturalizing Phenomenology*. Stanford: Stanford University Press, 1999.
- Vargas, Germán. *Fenomenología, formación y mundo de la vida. Problemas teóricos y metodológicos de la fenomenología*. España: Editorial Académica Española, 2012.
- Van Manen, Max. *Fenomenología de la práctica. Métodos de donación de sentido en la investigación y la escritura fenomenológica*. J. Aguirre y L. Jaramillo, trads. Colombia: Editorial Universidad del Cauca, 2016.
- Walton, Roberto. *Intencionalidad y Horizonticidad*. Bogotá: Aula de Humanidades, 2015.
- Woodruff, David. "Mind and Body". En: *The Cambridge companion to Husserl*. Barry Smith y David Woodruff, eds. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, 323-394.
- Zahavi, Dan. *Husserl's Phenomenology*. Stanford California: Stanford University Press, 2003.

Zahavi, Dan. "The Naturalist Challenge". En: *Husserl's Legacy. Phenomenology, Metaphysics, y Transcendental Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2017, 137-162.

Zahavi, Dan. "Phenomenological Psychology, Qualitative Research and Cognitive Science". En: *Phenomenology. The basics*. New York: Routledge, 2019, 117-141.

Zirión, Antonio. "Coloraciones emotivas y temples anímicos en los *Estudios acerca de la conciencia* de Husserl". *Isegoría, revista de Filosofía Moral y Política*, núm 60. (enero-junio 2019): 123-145.