

# Capítulo 6

## *El camino no elegido: indiferencia ontológica en la filosofía de la mente*

Sebastián Sanhueza Rodríguez

### **Resumen**

El problema mente-cuerpo —esto es, la pregunta sobre cómo la mente existe en la naturaleza espacio-temporal— ha dominado buena parte de la filosofía de la mente del siglo XX. El objetivo de esta contribución es sugerir que esta tradición filosófica ha sufrido de cierta indiferencia hacia importantes preguntas sobre la estructura ontológica de nuestros fenómenos mentales. Para concluir, esbozaré cómo un renovado interés en la ontología de la mente está replanteando el hasta ahora estancado problema mente-cuerpo.

**Palabras Claves:** problema mente-cuerpo, materialismo, ciencias de la mente, procesos, estados.

### **1. Introducción**

Después de definir buena parte de la discusión filosófica sobre la naturaleza de la mente humana a mediados de siglo XX, el problema mente-cuerpo —esto es, la pregunta sobre cómo la mente existe en la naturaleza espacio-temporal— fue rápidamente desplazado por investigaciones sobre aspectos más específicos de nuestra vida mental, e.g. su intencionalidad o su carácter fenomenológico. Aunque este drástico giro podría inicialmente atribuirse al constante devenir de modas filosóficas, aquí asumiré, primero, que la relevancia relativa del problema mente-cuerpo en la escena

filosófica contemporánea responde a razones profundas —esto es, implícitas y fundamentales— y, segundo, que una comprensión más clara de tales razones podría ayudarnos a re-evaluar la historia reciente y algunas perspectivas futuras de la discusión filosófica sobre la mente humana. Sobre ambos presupuestos, este ensayo sugerirá que una resistencia implícita pero poderosa a reflexionar sobre la estructura ontológica de nuestra vida mental —de aquí en adelante, una *indiferencia ontológica*— no sólo ha definido los términos en los cuales el problema mente-cuerpo fue inicialmente formulado, sino también la tendencia posterior a relegar dicho problema a un segundo plano a favor de cuestiones más específicas sobre la intencionalidad y la fenomenología de lo mental. Para finalizar, concluiré introduciendo una línea de investigación naciente en torno a la ontología de la mente para ilustrar cómo es posible reevaluar el problema mente-cuerpo de manera ontológicamente informada: asumiendo que la estructura temporal de un determinado tipo de fenómeno determina en buena medida nuestra comprensión ontológica del mismo —después de todo, el tiempo o la temporalidad es una categoría metafísica fundamental que abarca tanto el dominio de lo físico como el de lo mental— presentaré brevemente un debate filosófico que examina cómo una investigación sobre la estructura temporal de nuestros fenómenos mentales afecta nuestra comprensión del problema mente-cuerpo.

Esta tarea se dividirá así en tres partes. Primero, esbozaré la historia reciente del problema mente-cuerpo en términos muy crudos. Luego, me detendré en algunos aspectos más específicos de dicha historia, para explicar por qué una indiferencia o apatía ontológica ha parecido caracterizar el debate filosófico en cuestión. Finalmente, describiré brevemente cómo el problema mente-cuerpo puede ser informado por un nuevo debate ontológico sobre la estructura temporal de nuestros fenómenos mentales.

## **2. El problema mente-cuerpo**

En términos generales, el problema mente-cuerpo puede entenderse como la pregunta sobre cómo lo mental se relaciona con

lo físico. El componente relacional de esta formulación debe ser entendido de manera extremadamente general. Esto es, la formulación del problema no debería —aunque, históricamente, lo ha hecho a menudo— presuponer en principio cuál es la naturaleza específica de la relación entre lo físico y lo mental: el problema debería ser neutral a si acaso tal relación es causal, reductiva o constitutiva, ya que su solución precisamente busca esclarecer tal cuestión. El problema mente-cuerpo sólo debería asumir que existe una relación, de algún tipo todavía no determinado, entre ítems de carácter mental o psicológico y al menos algunos ítems de carácter físico. En cuanto a las nociones de lo físico y lo mental, pueden pensarse como conceptos generales que pueden ser especificados de distintas formas: mundos físico y mental; eventos físicos y mentales; procesos o estados físicos y mentales; entre otros. Típicamente, el dominio físico abarca todos los objetos, las cualidades, los eventos y estados espacio-temporales que podemos identificar en la realidad cotidiana en la que vivimos (e.g. árboles, colores, explosiones, etc.) y en ciencias naturales como la física, la química y la biología (e.g. átomos, ondas, entre otros). Por ítems mentales, en cambio, se entienden todos aquellos ítems que pueden ser reconocidos por una psicología del sentido común y una científica (e.g. experiencias perceptivas, pensamientos, sensaciones, emociones, acciones, una gran gama de fenómenos y mecanismos subpersonales, entre otros). En esta discusión, adoptaré una formulación relativamente intuitiva del problema: ¿cómo los elementos de nuestras vidas mentales existen en la realidad espacio-temporal revelada tanto por nuestro conocimiento pre-científico como por las ciencias naturales básicas?

A mediados de siglo XX, la discusión de la pregunta anterior se articuló como una reacción sistemática en contra de una doctrina cartesiana sobre la interacción entre mente y cuerpo (cf. Descartes 1642, 1977, meditaciones II y VI; y 1999, 25-31). Aunque el mismo Descartes probablemente no contempló el problema mente-cuerpo entre sus preocupaciones filosóficas, sí defendió, en el contexto de un ambicioso proyecto sobre la justificación del conocimiento humano, un número de tesis que inspiran una respuesta

determinada al problema mente-cuerpo. En términos muy generales, la posición filosófica en cuestión consta de dos tesis principios que pueden expresarse del siguiente modo:

- (1) Mente y cuerpo son sustancias de distinta naturaleza.
- (2) Mente y cuerpo interactúan entre sí mediante relaciones causales.

(1) es una forma concisa de expresar lo siguiente: nuestras vidas mentales son sustancias u objetos de una naturaleza completamente distinta a aquella de los sustratos físicos —es decir, nuestros cuerpos o cerebros— gracias a los cuales interactuamos con la realidad espacio-temporal pre-científica y científica. Esta idea captura lo que tradicionalmente se conoce como el componente *dualista* de la respuesta cartesiana al problema mente-cuerpo. (2), mientras tanto, captura un elemento menos idiosincrático, pero igualmente vital, de la teoría en cuestión, a saber, la idea según la cual existe una relación de producción causal entre nuestras vidas mentales y el mundo espacio-temporal. Esta tesis captura el componente *interaccionista causal* de la doctrina cartesiana. De tal forma, el dualismo cartesiano se ha configurado en la discusión contemporánea como una teoría según la cual, a pesar de concebir mente y cuerpo como sustancias de distintas naturalezas, son capaces de interactuar causalmente entre sí.

Las principales teorías materialistas proliferadas desde mediados del siglo XX en torno al problema mente-cuerpo —a saber, el conductismo, la teoría de identidad mente-cerebro, y el funcionalismo— tienden a ser definidas por dos condiciones: por una parte, el rechazo del dualismo cartesiano; y, por otra, un intento de resolver los problemas asociados a las teorías materialistas que cada una de ellas históricamente intenta reemplazar. Este rechazo casi transversal del dualismo cartesiano se deriva principalmente de una oposición en contra de (1), no de (2). El segundo elemento de la doctrina cartesiana sorprendentemente logra evitar cualquier tipo de escrutinio crítico sistemático. Como veremos en la próxima sección, esta curiosa inmunidad que ha gozado (2) a lo largo de

las últimas décadas es, en mi opinión, un síntoma importante de una tendencia contemporánea a ignorar la dimensión ontológica del problema mente-cuerpo.

El conductismo abarca una familia de teorías que comparten como denominador común la tesis según la cual la mente es simplemente la manifestación de nuestra conducta o la posesión de disposiciones a comportarse de ciertas maneras en respuesta a los estímulos del medioambiente, así como de nuestros procesos y estados internos (cf. Farrell, 1950; Skinner 1951, 2014). Por ejemplo, la experiencia visual que padezco cuando observo las plantas de mi jardín no es, según el conductista, un estado o proceso interno ontológicamente independiente de los procesos físicos que causan dicha experiencia o que se siguen de la misma: más bien, tal experiencia visual sería el conjunto de respuestas conductuales gatilladas por la llegada de información desde las plantas a mi cortex visual primario —donde el concepto de conducta pertinente en este contexto incluye no sólo respuestas conductuales observables (e.g. movimientos corporales a través del espacio), sino también respuestas conductuales no-observables (e.g. reacciones musculares, actos de discriminación o monitoreo visual del medioambiente, entre otras)—. Asimismo, el dolor que siento al tocar una cafetera italiana caliente no sería sólo una sensación introspectivamente accesible a mí y sólo a mí: más bien, sería el conjunto de respuestas conductuales que se siguen o que podrían seguirse del evento de tocar una cafetera caliente. De tal manera, la teoría conductista sostiene que nuestras vidas mentales no son el resultado de la actividad de sustancias de una naturaleza distinta a los objetos espacio-temporales con los cuales estamos familiarizados: nuestras vidas mentales deberían ser más bien analizadas o entendidas en términos de las reacciones conductuales de objetos espacio-temporales perfectamente parroquiales, e.g. cerebros o cuerpos.

La posición conductista sin duda es favorecida por una motivación de corte metodológico: al reformular nuestros procesos y estados mentales en términos de respuestas conductuales actuales o posibles, el conductismo hace de la mente un fenómeno plenamente observable y, como tal, científicamente accesible. Al mismo

tiempo, la posición conductista no sólo se distingue del dualismo cartesiano por evitar una concepción de la mente como una substancia inmaterial: de hecho, el conductismo evita concebir la mente humana como una substancia en lo absoluto, inclinándose más bien hacia una concepción disposicional de la mente.

Dicho eso, la ventaja inicial de la posición conductista también tiene un costo crucial. Si ella es correcta, entonces pareciera que (2), la idea según la cual mente y cuerpo interactúan causalmente entre sí, no puede ser verdadera. El conductista concede que el mundo físico impacta causalmente nuestras vidas mentales: nuestras respuestas conductuales o nuestras disposiciones a comportarnos de ciertas maneras serían el resultado de la acción causal del mundo sobre nuestros cuerpos o sistemas nerviosos. Sin embargo, no podría acomodar con la misma elegancia el impacto causal de nuestra vida mental sobre el mundo físico: después de todo, los fenómenos de nuestra vida mental no serían eventos que causan ciertas respuestas conductuales, las cuales a su vez modifican nuestro cuerpo o nuestro entorno físico inmediato; más bien, ¡lo que concebimos como tales fenómenos serían idénticos a nuestras respuestas conductuales (o, al menos, a los respectivos estados disposiciones)! De tal manera, si bien preserva el impacto causal de lo físico sobre lo mental, el conductismo aparentemente menoscaba el impacto causal de lo mental sobre lo físico. En la medida en que esta implicancia ha sido considerada demasiado contraintuitiva, el materialismo posterior ha buscado formas alternativas de articular una respuesta no-cartesiana al problema mente-cuerpo.

Las propuestas materialistas no-conductistas posteriores se han movido en dos direcciones distintas: por una parte, reforzando la relación conceptual entre mente y cerebro (o tal vez los sistemas nerviosos central y periférico); y, por otra, distanciando la esencia de la mente de la base orgánica que la realiza. La teoría de identidad mente-cerebro —también conocida como la teoría materialista de estados centrales o *materialismo australiano* por sus principales defensores, J.J.C. Smart y U.T. Place— es una teoría del primer tipo y la respuesta histórica inmediata a la solución conductista (cf. Place, 1956; Smart, 1959; Feigl 1967). La teoría de identidad

sostiene que el conductismo es correcto en la medida en que evita la ontología mental distintiva del dualismo cartesiano y subraya la conexión íntima entre nuestra vida mental y su manifestación conductual. Sin embargo, también lo considera incompleto en tanto en cuanto no es capaz de reconocer que los fenómenos mentales son, en algún sentido relevante, *internos* a sus respectivos sujetos —una concepción de la mente que a su vez es en buena parte motivada por la idea de que nuestros procesos y estados mentales tienen un impacto causal en nuestra conducta y el mundo externo—. En respuesta a esta dificultad, la teoría de identidad sostiene que nuestros procesos y estados mentales son simplemente procesos y estados cerebrales: estos últimos son causados por la estimulación informacional del mundo externo, y también son capaces de producir efectos conductuales. De tal manera, aunque nuestra vida mental sería interna, no lo sería en un sentido que sugiera las misteriosas entidades del dualismo cartesiano: los fenómenos que la constituyen simplemente son intra-cutáneos o intra-craneales. Si bien tales procesos y estados no son evidentes a la simple observación, pueden ser objetivamente estudiados a través de disciplinas como la psicología cognitiva y la neuro-biología.

Ejemplificando la segunda dirección de desarrollo materialista, una teoría funcionalista evita atar la esencia de la mente a su base neuro-biológica. Según el funcionalista, la existencia de procesos y estados mentales tiene que ser, en algún sentido, distinta a la de la base neural que la realiza en mamíferos como nosotros (cf. Putnam, 1967, 1981; Lewis 1980). Aunque un pulpo, por ejemplo, posee una constitución biológica muy distinta a la nuestra, en principio esto no excluye que pueda tener experiencias perceptivas, sensaciones, entre otros estados y procesos mentales. Algo similar podría decirse sobre entidades mucho más exóticas, e.g. robots pensantes o ángeles, si no es incoherente concebirlas. Asimismo, nuestro conocimiento pre-científico y especializado de nuestras propias mentes y las de otras personas precede por muchos cientos de años a la historia relativamente modesta de las investigaciones neuro-biológicas. ¿Cómo es esto posible si no existe alguna diferencia substantiva entre mente y cerebro? En virtud de estas y

otras consideraciones, el funcionalista modela nuestros procesos y estados mentales en términos del rol causal que juegan dentro de nuestras vidas psicológicas. Aunque nuestras experiencias (e.g. percepciones visuales y auditivas) y sensaciones (e.g. dolores, cosquillas, etc.) sin duda existen en un determinado sistema nervioso, también se caracterizan por tener ciertas causas y efectos. Según el funcionalista, la identidad de tales procesos y estados es definida no tanto por los sistemas nerviosos específicos en los cuales son de tal manera realizados, sino más bien por los rasgos causales antes mencionados. Un determinado tipo de dolor, por ejemplo, sería la clase de estado mental que es en virtud del rango de estímulos que pueden causarlo, así como en virtud del rango de efectos que puede tener en sus respectivos sujetos —en pocas palabras, por la función causal que cumplen en nuestras vidas mentales—. Por cierto, esta posición funcionalista no implicaría que un fenómeno mental podría existir fuera de un determinado sistema orgánico: en este sentido, la teoría es fiel al espíritu materialista que comparte con el conductismo y la teoría de identidad. El punto es más bien que nuestra vida mental podría realizarse en uno u otro sustrato material, ya que este último no es lo que la define como tal. Sin embargo, las funciones causales que definen a nuestros fenómenos mentales deben de todas formas realizarse en algún tipo de base material.

De tal manera, el segundo tercio del siglo XX ha visto el desarrollo paulatino de respuestas materialistas cada vez más sofisticadas al problema mente-cuerpo. Mientras que la teoría de identidad mente-cerebro intentó refinar una posición conductista popular pero aparentemente problemática, el funcionalismo también emerge como una solución a problemas planteados por la teoría de identidad. Ahora bien, aunque la posición funcionalista es actualmente considerada la mejor respuesta disponible al problema mente-cuerpo, no está exenta de problemas (cf. Block, 1978; Putnam 1988, 1990; Kim 1988, 2002). Por ejemplo, parece problemática en la medida en que es posible atribuir estados funcionales a ítems que intuitivamente no clasifican como mentes o fenómenos mentales. El famoso experimento mental de la “nación china” sugiere

la posibilidad de crear una nación de individuos capaces de emular las interacciones eléctricas entre las millones de neuronas que componen al cerebro humano: sin embargo, aun si cada individuo de tal nación llega a imitar a cada neurona de mi cerebro, no es plausible sostener que dicha nación constituye una súper-mente. Asimismo, no parece del todo obvio que una descripción de nuestra vida mental en términos funcionales capture todo su carácter subjetivo. De tal forma, se ha desarrollado una intensa discusión en torno al experimento mental de los “zombies filosóficos”, esto es, organismos que, a pesar de ser material y funcionalmente idénticos a nosotros, carecen del conocimiento introspectivo, esto es, aquel a través del cual cada persona típicamente tiene acceso a su propia mente —de forma muy simplista, un zombie filosófico es alguien que luce y se comporta como nosotros, pero que internamente no tiene experiencias o pensamientos—. Ambas dificultades, entre otras, todavía parecen estar vigentes.

En esta sección, he presentado una versión muy cruda del debate reciente sobre el problema mente-cuerpo. El punto crucial no es que esta visión panorámica sea completamente específica, sino que sea posible reconocer en ella el tono general de la discusión filosófica en cuestión. Sobre esta base, defenderé en la próxima sección que la filosofía de la mente contemporánea en general ha prestado poca atención a la estructura ontológica de nuestra vida mental —una tendencia que a su vez no sólo ha determinado el debate mismo sobre el problema mente-cuerpo, sino también las discusiones filosóficas que le han seguido—.

### 3. Filosofía de la mente sin ontología

En una comprensión muy general pero relativamente familiar de la palabra, una *ontología* puede ser entendida como una investigación filosófica de cualquier aspecto de la realidad, en sus términos más generales. De tal manera, una ontología de la mente puede ser ampliamente entendida como una investigación filosófica sobre nuestra realidad mental, en sus términos más generales posibles. Dicho esto, parecen haber al menos tres momentos cru-

ciales en los cuales los filósofos de la mente contemporáneos no han prestado suficiente atención a la ontología de la mente: primero, orientándose primariamente a ofrecer modelos explicativos de la relación entre mente y cuerpo en lugar de describir nuestra vida mental en sus términos más generales; segundo, asumiendo casi de forma automática cierta comprensión de la interacción causal entre mente y cuerpo; y, tercero, eventualmente dejando de lado el problema anterior para enfocarse en discusiones sobre propiedades más específicas sobre nuestra vida mental, como su carácter intencional y fenomenológico. A continuación, me referiré a cada momento en un poco más de detalle.

Como he enfatizado en la sección anterior, el debate en torno al problema mente-cuerpo crucialmente busca entender la naturaleza específica de las relaciones psico-físicas, dejando de lado un estudio pormenorizado de sus respectivos *relata* —esto es, los elementos así relacionados—. En otras palabras, el punto del debate no ha sido tanto entender lo físico o lo mental como entender la forma en la cual ambos dominios interactúan entre sí. En mi opinión, esta sutil elección de enfoque ya enfrenta una importante dificultad metodológica: pues ¿cómo es posible dilucidar la relación entre lo físico y lo mental sin una comprensión previa de los elementos así relacionados? Intuitivamente, la estructura ontológica de cierta clase de ítems determina el conjunto de relaciones posibles que ítems de ese tipo podrían mantener con ítems de otra clase. De tal manera, por ejemplo, comprender qué es un color, un sonido y un objeto —aun si esta comprensión es extremadamente general— nos ayuda a entender qué clase de relaciones pueden existir entre colores, sabores y objetos. Tal vez de forma más decisiva, tal comprensión nos permite entender qué clase de relaciones no pueden existir entre los ítems que caen bajo las categorías anteriores. Por ejemplo, una noción solamente genérica de qué es un color, un sabor y un objeto, nos permite apreciar que un color no puede tener un sabor (o viceversa) de la misma manera en que un objeto puede tener cierto color o sabor. De manera semejante,

un estudio de la relación entre mente y cuerpo se vería profundamente limitado sin una comprensión previa de los ítems mentales y físicos así estudiados.

En respuesta a la preocupación anterior, tal vez es natural pensar que las nociones pertinentes de lo físico y lo mental son suficientemente claras. Después de todo, mientras que la naturaleza general del mundo físico es claramente iluminada por la observación cotidiana y la investigación científica, la realidad de los fenómenos mentales parece ser uno de los hechos introspectivos más íntimos y familiares de la condición humana. Sin embargo, aun concediendo una familiaridad relativamente robusta con la estructura ontológica del mundo físico y la confirmación introspectiva de la realidad mental, no es obvio que una comprensión mínima de nuestras vidas mentales en sus términos más generales se derive de ellas. Aunque la mente humana es sin duda un elemento constitutivo de nuestra existencia, también es un fenómeno profundamente misterioso. Por ejemplo, aunque es razonablemente obvio que soy un sujeto de experiencias visuales —esto es, de eventos psicológicos gracias a los cuales soy consciente de los ítems del mundo— es improbable que mi conciencia introspectiva de tales experiencias sea semejante al tipo de observación sensorial que tengo del computador y el escritorio que tengo frente a mí en ese momento. Simplemente no puedo “observar” mis experiencias visuales de la misma forma en que puedo ver un computador o un escritorio. Aun si nuestros fenómenos mentales son objetos directos de nuestras capacidades sensoriales o cognitivas —algo que ya de por sí es materia de intenso debate filosófico— simplemente no parece plausible que la conciencia de nuestra geografía mental sea tan manifiesta como nuestra conciencia del mundo de objetos públicos

El diagnóstico anterior tiene precedente histórico. Liderados por filósofos como Wittgenstein y Ryle, los proyectos de topografía mental de la primera mitad del siglo XX precisamente parecen haberse concentrado en delinear la estructura conceptual u ontológica de nuestros fenómenos mentales. Si mi reconstrucción histórica expresa algún tipo de verdad, entonces resulta lamentable

que tales proyectos filosóficos hayan sido abruptamente interrumpidos por la llegada del problema mente-cuerpo, tal como ha sido descrito aquí.

La indiferencia ontológica en la discusión contemporánea del problema mente-cuerpo se manifiesta no sólo en un sutil pero decisivo énfasis en las relaciones psico-físicas por sobre sus respectivos relatos, sino también en las motivaciones que mueven a dicha motivación. Es innegable que, en una u otra medida, Descartes jugó un juego ontológico: aun si sus intereses primarios fueron epistemológicos, una determinada ontología mental era el costo necesario de su fundamentación del conocimiento humano. Sin embargo, el rechazo por parte de los materialistas australianos de las mentes cartesianas dentro de su visión de mundo no tiene tanto que ver con que tales ítems sean entidades de alguna manera ocultas o misteriosas: el que parecieran entidades misteriosas para conductistas tan prominentes como Skinner durante la primera mitad del siglo XX, por ejemplo, no fue obstáculo para que estados y procesos cerebrales fuesen, sólo algunas décadas después, integrados dentro la perspectiva materialista. Más bien, dos motivaciones prominentes detrás de dicho rechazo se relacionan: primero, a una concepción de la filosofía de la mente según la cual su rol principal consiste en articular coherentemente el marco conceptual que subyace a las ciencias de la mente —en particular, la psicología cognitiva y la neuro-biología de entonces— así como desactivar las objeciones filosóficas disponibles en contra del mismo; y, segundo, a la imposibilidad de incorporar los sujetos psicológicos postulados por el dualismo cartesiano al mundo de procesos y estados físicos a través de leyes psico-físicas. En breve, las posiciones materialistas dominantes en el problema mente-cuerpo no parecen rechazar al dualismo cartesiano tanto por razones ontológicas, sino más bien por consideraciones derivadas de la relación metodológica entre ciencia y filosofía, por una parte, y, por otra, la posibilidad de formular leyes naturales que relacionen a los sujetos psicológicos cartesianos con el mundo físico conocido y amado por todos<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Esta segunda motivación se hace, con todas sus virtudes y contradiccio-

El segundo momento de indiferencia ontológica al cual me referiré dice relación con la suposición automática y prácticamente indiscutida de una importante tesis sobre la interacción entre mente y cuerpo. En forma concisa esta tesis podría ser expresada de la siguiente manera: los fenómenos de nuestra vida mental son la clase de ítems que pueden producir o causar fenómenos físicos u otros fenómenos mentales. En la medida en que la teoría de la causalidad más comúnmente aceptada entiende los relata de tales relaciones productivas como eventos, la tesis anterior se traduce en una concepción de las relaciones psico-físicas según la cual lo físico y lo mental está constituido de eventos físicos y mentales, respectivamente, que son a su vez capaces de producir o causar otros eventos físicos y mentales. Siguiendo el trabajo de Helen Steward, quien sobresalientemente identifica y describe este supuesto en el debate contemporáneo sobre el problema mente-cuerpo, la idea anterior se podría caracterizar como un *supuesto de redes causales*: esto es, un supuesto que hace alusión a una realidad exhaustivamente interconectada por redes causales; y, como tal, una donde el estatus ontológico de cada ítem depende crucialmente de que ocupe algún lugar dentro de esa compleja red (cf. Steward, 1997).

El supuesto de redes causales tal vez se sustenta en la tesis filosófica según la cual la identidad de un ítem —ya sea objeto, propiedad, evento, etc.— depende parcial o completamente de que tal ítem tenga algún tipo de potencialidad causal en el mundo (cf. Shoemaker, 2003). Pero además de este punto, dicho anterior tal vez es suficientemente vindicado por nuestras intuiciones cotidianas al respecto. Entre los datos más evidentes en una reflexión no-filosófica sobre nuestras mentes, es posible reconocer que el mundo físico tiene efectos causales en nuestras vidas mentales, y viceversa. Al enfrentar un escritorio y en condiciones perceptivas normales, probablemente se seguirá una experiencia visual de un escritorio. Cuando mi dedo haga contacto con una cafetera caliente, experimentaré un dolor. Y, a la inversa, mi decisión de comer

---

nes, particularmente expresa en el *monismo anómalo* de Donald Davidson (1970).

una fruta en lugar del helado me llevará a tomar una naranja en la fila del casino. Estas consideraciones podrían entonces sugerir que el supuesto de redes causales no es controversial: es un dato con el cual comienza nuestra reflexión filosófica sobre la mente y no un elemento de esta última.

Sin embargo, las cosas no son tan simples. Aun si concebimos el mundo en términos de mosaicos causales increíblemente complejos, no se sigue de ello que todos sus elementos estén conectados entre sí a través de relaciones productivas. En principio, existen diferentes formas en las cuales tales elementos podrían estar causalmente relacionados, sin que las relaciones en cuestión deban ser productivas. Para ilustrar este razonamiento, basta considerar un sencillo ejemplo relacionado al acto de encender un fósforo. En primer lugar, naturalmente existe una relación de productividad causal entre el acto  $E_1$ , encender un fósforo, y  $E_2$ , el proceso de combustión del fósforo. En virtud de una comprensión clásica de la causalidad,  $E_1$  y  $E_2$  deben ser entendidos en términos de eventos. Sin embargo, se pueden distinguir otros elementos en este simple ejemplo causal que trascienden a una relación productiva y sus respectivos relata. Por cada evento  $E_1$  y  $E_2$  se puede identificar un hecho o estado de cosas, a saber, que  $E_1$  es el caso —llamémoslo  $H_1$ — y que  $E_2$  es el caso —esto es,  $H_2$ —. Y aunque naturalmente pueden existir relaciones nomológicas o contra-fácticas entre  $H_1$  y  $H_2$ —por ejemplo, que si yo no hubiese encendido el fósforo, éste último no se habría quemado —no deben ser entendidas como relaciones de productividad—. Asimismo, el fósforo debe gozar de un número de condiciones para poder ser encendido: estar seco, contar con suficiente oxígeno para generar el proceso de combustión, etc. Estas condiciones son sin duda causales, pero no producen el proceso de combustión. El punto de este ejemplo es mostrar cómo el mundo —o una parte muy pequeña de él— puede ser entendido como un mosaico causal, sin necesariamente reducir todos sus componentes a relata de relaciones productivas. Si esta línea de razonamiento es persuasiva, entonces no sería necesario que los elementos de nuestra vida mental deban ser relata de relaciones productivas.

Sobre esa base, el punto de fondo es que ni nuestras intuiciones cotidianas ni tesis más controversiales sobre individuación ontológica parecen definir qué rol exacto tienen los elementos de nuestras vidas mentales en el complejo mosaico causal del mundo natural. Tal vez ellas revelan que nuestro mundo es un mosaico causal y que nuestras mentes son parte del mismo. Pero nada de esto especifica algo que es propiamente parte de una ontología de la mente, a saber, si nuestros fenómenos mentales deben ser entendidos como eventos, condiciones, hechos, etc. Este tipo de pregunta nos lleva a un estudio de la realidad mental en sus términos más generales posibles: a su vez, solamente habiendo resuelto dicha pregunta podemos determinar qué rol causal desempeñan tales fenómenos. Este tipo de pregunta ontológica es, nuevamente, el tipo de preocupación que motivan a las filosofías de Oxford y Cambridge en la primera mitad del siglo XX: en contra de una práctica interpretativa hasta cierto momento habitual, no parece apropiado llamar “conductismo analítico” las teorías de la mente desarrolladas por Ryle y Wittgenstein porque, en lugar de buscar resolver el problema de cómo fenómenos físicos y mentales se relacionan productivamente entre sí, tales filósofos más bien se concentran en la tarea previa de describir nuestros fenómenos mentales, distinguiendo nítidamente sus aspectos episódicos, procesivos, disposicionales, etc. Con la llegada del problema mente-cuerpo a la escena filosófica, sin embargo, investigaciones de ese tipo prácticamente desaparecen del paisaje filosófico popular.

Por último, una apatía ontológica generalizada también parece reflejarse en el curso histórico que eventualmente tomó el debate en torno al problema mente-cuerpo. Entendiendo los fenómenos de nuestras vidas mentales como eventos capaces de producir o ser producidos por otros eventos físicos y mentales, la discusión sobre la relación mente-cuerpo naturalmente colapsó en un debate sobre el rol productivo de nuestra vida mental. Los resultados de este último tipo de investigación ya han sido suficientemente estudiados: nuestros fenómenos mentales parecen sobre-determinar causalmente las cadenas productivas entre eventos físicos; parecen ser efectos de causas físicas, pero ellos mismos causalmente inertes;

o, finalmente, simplemente son eliminados de una visión materialista del mundo en la medida en que no pueden encontrar una posición natural dentro del gran mosaico causal-productivo del mundo. Es relativamente claro que todos estos resultados posibles son insatisfactorios. Ahora bien, en virtud del escaso progreso en alcanzar una solución satisfactoria, el problema mente-cuerpo ha sido progresivamente desplazado del centro de atención filosófica durante las últimas dos décadas del siglo XX. En su lugar, problemas vinculados a las nociones de intencionalidad y subjetividad han ganado protagonismo (cf. Dennett, 1969, 2010, 1991, 2013, 1995; Searle 1983; Chalmers 1996, 1999). Los fenómenos de nuestra vida mental son intencionales en la medida en que generalmente refieren a aspectos del mundo que van más allá de los fenómenos mismos: por ejemplo, una descripción de una determinada experiencia visual no es remotamente completa a menos que hagamos referencia a los ítems visibles sobre los cuales ella nos hace conscientes; asimismo, la descripción de una determinada actitud proposicional —e.g. una creencia, un deseo, etc.— implica la alusión a hechos reales o posibles del mundo que constituyen el contenido de la actitud proposicional en cuestión. El carácter subjetivo de fenómenos sensoriales y cognitivos, mientras tanto, se refiere a cualidades relacionadas al modo en el cual accedemos a ciertos aspectos del mundo, las cuales a su vez están íntimamente relacionadas al hecho de que, como sujetos confrontados al mundo, tenemos sólo una perspectiva finita sobre el mismo. Usando un ejemplo clásico, un murciélago percibe el mundo de manera muy distinta a aquella en la cual yo lo hago, y esta diferencia por lo menos se relaciona a las diferentes perspectivas que yo y un murciélago tenemos del mundo. No parece exagerado sostener que gran parte de la literatura contemporánea en la filosofía de la mente se avoca a explorar la naturaleza específica de la intencionalidad y el carácter subjetivo de nuestros fenómenos mentales, así como sus relaciones mutuas.

Aunque las discusiones sobre los aspectos anteriores son sumamente ingeniosas, también descansan sobre una indiferencia generalizada en relación a la estructura ontológica de la mente.

Asumiendo que las nociones de intencionalidad y subjetividad refieren a aspectos de nuestra vida mental, me parece metodológicamente natural asumir que, para entender qué clase de propiedades tiene un fenómeno tan misterioso como la mente, es necesario tener, por más general que sea, una comprensión de qué clase de ítem es o podría ser la mente. Sin embargo, los debates contemporáneos acerca de estas propiedades mentales se ha desarrollado en general sin atender a cómo debemos entender ontológicamente los fenómenos mentales que instancian tales cualidades. De hecho, el supuesto parece ser una subordinación inversa: para iluminar la estructura ontológica de la mente consciente, es necesario especificar sus propiedades más específicas. Daniel Dennett —cuyo trabajo ha influido decisivamente la agenda de investigación en la filosofía de la mente desde las últimas décadas del siglo XX— identifica dos conceptos guía en la filosofía de la mente contemporánea, a saber, conciencia e intencionalidad: sobre esta base, pone el peso de la discusión filosófica sobre el misterio de la intencionalidad mental en la medida que, de lograr resolver este último misterio, el problema de la conciencia de alguna manera se hará cargo de sí mismo (cf. Guttenplan, 1994). Esta posición no sólo se deriva de una visión de la filosofía como una disciplina conceptual subordinada a la investigación científica del momento —visión que Dennett parece compartir con la investigación de los defensores tempranos de la teoría de identidad mente-cuerpo— sino también de un explícito rechazo de una reflexión metafísica u ontológica sobre la mente (cf. Dennett, 1991, 2013; van Fraassen, 2002).

A través de las viñetas anteriores, he hecho un esfuerzo muy modesto para demostrar cómo una apatía ontológica ha dado forma a la discusión contemporánea del problema mente-cuerpo y en alguna medida determinado el debate posterior en la filosofía de la mente contemporánea. Naturalmente, estas observaciones críticas no constituyen un argumento propiamente tal o una línea ordenada de razonamiento: sólo esperan constituir evidencia sugerente o, para usar una frase elegante de Alan Turing, recitaciones destinadas a generar una creencia. Durante los últimos diez o quince años, esta apatía ha ido perdiendo la influencia que solía tener

entre los filósofos de la mente —un fenómeno resultante en parte de la rehabilitación de la metafísica como una disciplina respetable en la filosofía de inspiración anglo-americana, y en parte del reconocimiento intra-disciplinar de que la filosofía de la mente no puede progresar genuinamente sin reflexionar rigurosamente sobre las bases ontológicas del fenómeno que quiere dilucidar—. Para ilustrar esta nueva tendencia pro-ontológica, esbozaré en la próxima sección algunos aspectos de una nueva línea de debate filosófico explícitamente arraigado en la ontología de la mente.

#### **4. La ontología de la mente**

Según la visión panorámica previa, la filosofía y las ciencias de la mente de la segunda mitad del siglo XX se han abocado a estudiar sistemáticamente la pregunta sobre cómo nuestros procesos y estados mentales (e.g. experiencias perceptivas, emociones, sensaciones, creencias, etc.) se relacionan a las operaciones de los sistemas nerviosos central y periférico. La discusión filosófica y científica de esta interrogante tendenciosamente da por sentado la distinción entre lo físico y lo mental, para así concentrar su atención en especificar la relación exacta entre ambos dominios. Después de todo, la psicología cognitiva y la neuro-biología estudian rigurosamente la base física de la mente, mientras que la dimensión subjetiva o cualitativa de nuestra propia vida mental es accesible introspectivamente. Como tal, el principal desafío para toda teoría de la mente parece ser entender cómo aquellos fenómenos introspectivamente accesibles se relacionan a elementos físicos como el cerebro humano y el complejo sistema nervioso que lo acompaña. El debate contemporáneo en torno al problema mente-cuerpo de tal manera se ha enfocado principalmente en delinear la relación entre lo físico y lo mental, y normalmente se asume que la relación en cuestión es aquella de identidad (cf. Kripke, 1981, 1995, lección 3). Esto es, las principales respuestas a este problema han oscilado entre los extremos de un reduccionismo materialista que identifica nuestros procesos y estados mentales con sus contrapartes físicas, por un parte, y, por otra, alguna forma de anti-re-

duccionismo que, al no identificar ambos dominios, enfrenta el desafío de aclarar cómo nuestras mentes tienen un impacto causal en la realidad física, y viceversa.

Ahora bien, aunque la reflexión filosófica sobre la mente humana se ha principalmente enfocado, a lo largo de las últimas siete décadas, en el problema mente-cuerpo tal como se ha descrito, no se agota en dicha interrogante. Como ya he mencionado, en lugar de discutir cómo nuestras mentes se relacionan al mundo físico, pensadores de la primera mitad del siglo XX (e.g. Gilbert Ryle, Ludwig Wittgenstein, C.D. Broad, etc.) se concentraron en dilucidar el funcionamiento de nuestro complejo vocabulario de términos psicológicos (cf. Broad, 1937; Ryle, 1949, 1954, 1956; Wittgenstein, 1953). Esta empresa tal vez fue inicialmente concebida como un proyecto de orden lingüístico, pero rápidamente pasó a tomar la forma de una investigación sobre la inteligibilidad y la realidad de los fenómenos a los cuales nuestros conceptos mentales refieren. El espíritu de esta línea de investigación puede, de tal manera, expresarse en términos de las siguientes preguntas: ¿Qué clase de ítems son los fenómenos de nuestras vidas mentales (e.g. experiencias perceptivas, creencias, emociones, y sensaciones)? ¿De qué hablamos cuando hablamos de experiencias perceptivas, de creencias, de emociones o sensaciones? Desafortunadamente, la popularidad del problema mente-cuerpo y el ocaso de la filosofía lingüística de Oxford y Cambridge a fines de los años sesenta eclipsaron el interés filosófico en dichas preguntas. La tarea de categorizar ontológicamente los elementos de nuestra vida mental tendría que esperar a finales del siglo pasado, cuando la persistente insolubilidad del problema mente-cuerpo sugeriría la necesidad de re-examinar los presupuestos sobre los cuales dicho problema fue planteado. Puesta de manera muy cruda, la sugerencia es la siguiente: tal vez no es posible entender cómo nuestra vida mental se relaciona a la realidad física porque carecemos una comprensión mínima de aquella dimensión psicológica que intentamos incorporar al mundo estudiado por las ciencias naturales tradicionales. Numerosos escritores —entre ellos, Helen Steward, Brian O'Shaughnessy, Matt Soteriou, Tom Crowther, y

Rowland Stout— han buscado esclarecer la estructura ontológica de nuestra vida psicológica (cf. O’Shaughnessy, 1971, 1972, 2000; Steward, 1997, 2011, 2013, 2015; Stout, 1997, 2016, 2018; Soteriou, 2007, 2011, 2013; Crowther, 2009a, 2009b, 2011). La estrategia ampliamente adoptada para llevar a cabo este programa de investigación, denominada por Helen Steward la *estrategia temporal*, apunta a reconocer cómo la adopción de categorías temporales puede arrojar nuevas luces sobre la existencia de fenómenos mentales en la realidad física. En palabras de Steward (1997, 75):

Existe espacio para discutir si acaso, y en qué sentido, los fenómenos mentales son físicos si se encuentran espacialmente localizados, y si tienen sujetos, y, en caso de tenerlos, cuáles podrían ser tales sujetos. Todas estas son preguntas sustantivas en la filosofía de la mente [...] Pero no existe controversia sobre la temporalidad los fenómenos mentales —sobre el hecho de que tienen lugar en o persisten a través del tiempo—.

La estrategia temporal, en tanto, sugiere recurrir a una venerable intuición filosófica que relaciona los conceptos de mente y tiempo. Más específicamente, nos recuerda que los elementos de nuestra vida mental, no menos que aquellos de la realidad física o espacial, existe en el tiempo: una experiencia visual de una manzana dura el tiempo que un sujeto mantiene contacto visual con esta fruta; una persona puede tener una creencia política durante un número de años antes de revisarla; Juan puede amar a María durante un número de años; etc. Sobre esta intuición básica, parece entonces posible realizar una investigación de nuestra vida mental esclareciendo su estructura temporal.

En el contexto de esta estrategia, las categorías de procesos y estados han sido de especial importancia, ya que refieren a distintos esquemas temporales. Un proceso (e.g. caminar, escribir, pensar) tradicionalmente refiere a un cambio continuo que se despliega en partes o que se actualiza progresivamente, mientras que un estado (e.g. creer, conocer, amar) se entiende como la actualización de propiedades o relaciones que no toma tiempo en acontecer —esto es, existe de forma completa en cada uno de los instantes en los

cuales se obtiene— (cf. Vendler, 1957; Armstrong 1968; Taylor, 1977; Mourelatos, 1978, 1993; Gill, 1993; Steward, 1997; Rothstein, 2008; Crowther 2011). Adicionalmente, es posible relacionar ambas categorías a través de la noción de estado ocurrente, esto es, de estados constitutivamente dependientes de procesos (cf. Soteriou 2011, 2013). Para dar un solo ejemplo: una porción de agua en una olla se puede encontrar en estado de ebullición por un periodo de tiempo: dicho estado, sin embargo, depende a su vez de la existencia de ciertos procesos o movimientos moleculares que, tal vez a nivel microscópico, ocurren en la misma porción de líquido. Estas categorías proveen un modesto marco conceptual que ya permite comenzar a desplegar la estrategia temporal: dependiendo de cuál categoría temporal sea privilegiada, distintas concepciones de un determinado fenómeno mental surgirán.

En principio, resulta tentador perfilar los debates recientes sobre la ontología de la mente como tensiones entre teorías que enfatizan el carácter procesual o dinámico y aquellas que enfatizan el carácter estativo o no-dinámico de los fenómenos mentales en cuestión. Puesto que, en cuanto conscientes, ciertos fenómenos psicológicos (e.g. experiencias perceptivas, sensaciones) son intuitivamente dinámicos, es natural adoptar ontologías procesuales de tales fenómenos (cf. O’Shaughnessy, 2000; Crowther, 2009a, 2009b; Soteriou, 2011, 2013). Un punto crucial de este debate es que ambas familias de teorías parecen sugerir distintas formas de entender la noción de cambio aplicada a nuestros fenómenos psicológicos.

Proyectando la estrategia temporal hacia el futuro, también parece posible replantear el problema mente-cuerpo. Los planteamientos materialistas acerca de este último problema tradicionalmente usan categorías espaciales para iluminar la naturaleza de lo mental: por ejemplo, el principal objetivo de tales programas de investigación ha aspirado a reducir nuestra vida mentales a ítems espaciales (e.g. los sistemas nerviosos central y periférico en su totalidad o en alguna de sus partes) o a encontrar el lugar material exacto en el cual nuestras experiencias y pensamientos habitan. La estrategia temporal precisamente pone presión en asumir la espa-

cialidad de los fenómenos mentales como punto de partida para la reflexión filosófica y científica sobre la mente humana: después de todo, el debate sobre el problema mente-cuerpo aspira a determinar si, y, si es así, en qué sentido, tales fenómenos están espacialmente localizados. Teniendo esto en cuenta, resulta controversial formular el problema presuponiendo ya la categorización espacial de nuestra vida mental. Puesto que los ítems de la realidad material también existen en el tiempo, el siguiente procedimiento bipartito de investigación de la relación entre lo físico y lo mental también parece prometedor: en primer lugar, se estudia la estructura temporal de nuestra vida mental; y luego, se procede a determinar cómo dicha estructura puede relacionarse con la estructura temporal de la base material que sostiene a nuestras vidas psicológicas.

En resumen. Un debate reciente pero poco ortodoxo en la filosofía de la mente contemporánea se ha concentrado en la estructura temporal de ciertos tipos de fenómenos mentales. En esta sección, he querido sugerir que tal línea de discusión se puede reconducir a una venerable línea de reflexión filosófica sobre la mente humana, la cual sólo ha sido temporalmente interrumpida por algunas décadas de indiferencia ontológica. De esta manera, la ontología de la mente ahora en ascenso esboza el camino no transitado por filósofos ingenuamente cautivados por los encantos programáticos de las ciencias de la mente.

## **5. Conclusión**

Durante el segundo tercio del siglo XX, la filosofía de la mente se articuló principalmente en torno a la pregunta sobre cómo la mente se relaciona a la realidad natural estudiada por disciplinas como la física, la química y la biología. En la medida en que la dilucidación de una relación entre dos tipos de elementos de distintas naturalezas parece exigir una comprensión de los elementos así relacionados, una discusión del problema mente-cuerpo intuitivamente debería presuponer una categorización ontológica de nuestros fenómenos mentales. Sin embargo, ha sido común prescindir de tal investigación ontológica. En el debate contem-

poráneo sobre el problema mente-cuerpo, filósofos de la mente de corte materialista han visto la oportunidad de poner la filosofía al servicio de las ciencias naturales: más que proponer tesis substantivas sobre la naturaleza de la realidad, la tarea del análisis filosófico contemporáneo fue entendida como aquella de articular y desactivar objeciones en contra del paradigma reduccionista que ya se posicionaba entre las ciencias cognitivas de la época. En este clima de reflexión filosófica, preguntas ontológicas o metafísicas clásicas pero fundamentales han sido implícitamente vistas como caprichos filosóficos anticuados o expresamente censuradas. De tal manera, aunque las preguntas arriba introducidas están íntimamente relacionadas entre sí, históricamente han sido discutidas de manera más o menos independiente. Como se explicó más arriba, tal estado de cosas es inadecuado desde un punto de vista metodológico y ha determinado —en mi opinión, negativamente— la discusión filosófica posterior. De la misma manera en que no parece posible entender la relación entre dos componentes sin tener una comprensión relativamente clara de cada uno de ellos por separado, es intuitivamente inadecuado pretender entender la relación entre mente y cuerpo mientras se carezca de una historia explícita acerca de qué clase de ítems los elementos de nuestras vidas mentales son. Este diagnóstico no es particularmente positivo, y por eso es probable que sea inicialmente poco popular. Sin embargo, abre nuevas perspectivas de investigación filosófica y promete hacer de la filosofía de la mente una verdadera colaboradora —no una mera sirvienta— de las ciencias de la mente.

### Referencias bibliográficas

- Armstrong, D. (1968). *A Materialist Theory of the Mind*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Block, N. (1978). Las Dificultades del Funcionalismo. En E. Rabossi (ed.), *Filosofía de la Mente y Ciencia Cognitiva* pp. 105-142. Barcelona: Paidós.

- Broad, C.D. (1937). *The Mind and its Place in Nature*. London: Rutledge and Kegan Paul.
- Chalmers, D. (1996/1999). *La Mente Consciente*. Barcelona: Gedisa.
- Crowther, T. (2009a). Watching, sight, and the temporal shape of perceptual activity. *Philosophical Review*, 118(1): 1-27.
- Crowther, T. (2009b). Perceptual Activity and the Will . En L. O'Brien y M. Soteriou (eds.), *Mental Actions*, pp. 173-191. Oxford: Oxford University Press.
- Crowther, T. (2011). The Matter of Events. *The Review of Metaphysics*, 65(1): 3-39.
- Davidson, D. (1970). Eventos Mentales. En D. Davidson (ed.), *Ensayos sobre Acciones y Sucesos*. Barcelona: Crítica.
- Dennett, D. (1969/2010). *Content and Consciousness*. Milton Park: Routledge.
- Dennett, D. (1995). *La Conciencia Explicada: Una teoría interdisciplinar*. Barcelona: Paidós.
- Guttenplan, S. (1994). *A Companion to the Philosophy of Mind*. Cambridge: Blackwell.
- Dennett, D. C. (1991/2013). *Intuition pumps and other tools for thinking*. New York: WW Norton & Company.
- Descartes, R. (1642/1977). *Meditaciones Metafísicas*. Madrid: Ediciones Alfaguara.
- Descartes, R. (1999). *Correspondencia con Isabel de Bohemia y otras cartas*. Barcelona: Alba Editorial.
- Farrell, B. A. (1950). Experience. *Mind*, 59(234): 170-198.
- Feigl, H. (1967). *The mental and the physical: The essay and a postscript*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Gill, K. (1993). On the metaphysical distinction between processes and events. *Canadian Journal of Philosophy*, 23(3): 365-384.

- Kim, J. (1988/2002). El Problema Mente-Cuerpo tras Cincuenta Años. *Azafea*, 4: 45-63.
- Kripke, S. (1981./1995). *El Nombrar y la Necesidad*. México: Instituto de Investigaciones Filosóficas UNAM.
- Lewis, D. (1980). Mad Pain and Martian Pain. En N. Block (ed.), *Readings in the Philosophy of Psychology*, vol. I, pp. 216-222. Cambridge: Harvard University Press.
- Mourelatos, A. P. (1978). Events, processes, and states. *Linguistics and philosophy*, 2(3): 415-434
- Mourelatos, A. P. (1993). Aristotle's kinesis/energeia distinction: A marginal note on Kathleen Gill's paper. *Canadian Journal of Philosophy*, 23(3): 385-388.
- O'Shaughnessy, B. (1971). The Temporal Ordering of Perceptions and Reactions. En F. Sibley (ed.), *Perception: A Philosophical Symposium*, pp. 139-187. London: Methuen.
- O'Shaughnessy, B. (1972). Processes. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 72: 215-240.
- O'Shaughnessy, B. (2000). *Consciousness and the World*. Oxford: Clarendon Press.
- Place, U. T. (1956). Is consciousness a brain process? *British Journal of Psychology*, 47: 44-50.
- Putnam, H. (1967/1981). *La Naturaleza de los Estados Mentales*. México: Instituto de Investigaciones Filosóficas UNAM.
- Putman, H. (1988/1990). *Representación y realidad*. Barcelona: Gedisa.
- Rothstein, S. (2008). *Structuring Events. A Study in the Semantics of Lexical Aspect*. Malden: Blackwell Publishing.
- Ryle, G. (1949). *The Concept of Mind*. London: Hutchinson.
- Ryle, G. (1954). *Dilemmas*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Ryle, G. (1956). Sensation. En G. Ryle (ed.), *Collected Papers, vol. 2.*, pp. 349-362. London: Hutchinson.
- Searle, J. R., Willis, S. (1983). *Intentionality: An essay in the philosophy of mind.* Cambridge University press.
- Shoemaker, S. (2003). *Identity, Cause, and Mind: Philosophical Essays.* Oxford: Clarendon Press.
- Skinner, B. F. (1951/2014). *Science and Human Behavior.* Cambridge: The B.F. Skinner Foundation.
- Smart, J. J. (1959). Sensations and brain processes. *The Philosophical Review*, 68(2): 141-156.
- Soteriou, M. (2007). Content and the Stream of Consciousness. *Philosophical Perspectives*, 21: 543-568.
- Soteriou, M. (2011). Occurrent perceptual knowledge. *Philosophical Issues*, 21: 485-504.
- Soteriou, M. (2013). *The mind's construction: The ontology of mind and mental action.* Oxford University Press.
- Steward, H. (1997). *The Ontology of Mind.* Oxford: Clarendon Press.
- Steward, H. (2011). Perception and the Ontology of Causation. En N. Eilan, H. Lerman, y J. Roessler (eds.), *Perception, Causation and Objectivity: Issues in Philosophy and Psychology*, pp. 139-160. Oxford: Oxford University Press.
- Steward, H. (2013). Processes, continuants, and individuals. *Mind*, 122(487): 781-812.
- Steward, H. (2015). What Is a Continuant? *Aristotelian Society Supplementary Volume*, 89(1): 109-123.
- Stout, R. (1997). Processes. *Philosophy*, 72(279): 19-27.
- Stout, R. (2016). The Category of Occurrent Continuants. *Mind*, 124(496): 41-62.
- Stout, R. (2018). *Process, Action and Experience.* Oxford: Oxford University Press.

- Taylor, B. (1977). Tense and continuity. *Linguistics and philosophy*, 1(2): 199-220.
- Van Fraassen, B. C. (2002). *The Empirical Stance*. New Haven: Yale University Press.
- Vendler, Z. (1957). Verbs and times. *The philosophical review*, 66(2): 143-160.
- Wittgenstein, L. (1953). Investigaciones Filosóficas. En L. Wittgenstein (ed.), *Tractatus Logico-Philosophicus*. Madrid: Tecnos.

### **Sobre el Autor**

Sebastián Sanhueza es profesor del Instituto de Filosofía de la Universidad de Concepción. Realiza investigación en filosofía de la mente y epistemología con un enfoque específica en los problemas de la percepción. Contacto: [ssanhue@gmail.com](mailto:ssanhue@gmail.com)