

## LA NATURALEZA DE LA MENTE Y LA TENSIÓN ENTRE NATURALISMO Y RELIGIÓN\*

— Juan F. Franck  
*Universidad Austral (Argentina)*

### RESUMEN:

La llamada brecha explicativa en la filosofía de la mente concierne un problema epistemológico y un problema ontológico. Por un lado, se refiere a la dificultad de explicar suficientemente lo mental a partir de lo físico, y por otro exige una posición ontológica sobre la naturaleza de ambos. Sin embargo, la mayoría de los autores admite solo una brecha epistemológica y busca reducirla mediante algún programa naturalista o al menos sin compromisos ontológicos. Además, las discusiones suelen considerar todas las formas de conciencia colectivamente, pero es importante distinguir la mente humana por su naturaleza intelectual. Mi propuesta es, precisamente, considerar la naturaleza de la mente humana como un caso privilegiado para el diálogo entre ciencia, filosofía y religión. Intentaré mostrar que mediante el estudio de la mente el naturalismo se supera desde adentro, es decir que la observación natural descubre en la mente humana algo que no es objeto de investigación científica y que demanda una explicación ulterior. Mi argumentación no se enfocará en una concepción del alma o del espíritu como una realidad inmaterial, algo que suele encontrar rechazo entre los científicos y los filósofos naturalistas, sino que partirá de la consideración de lo eidético o ideal como elemento constitutivo y esencial de la mente. Este camino inicialmente platónico, retomado parcialmente por la fenomenología, presenta un obstáculo a mi juicio insuperable para todo intento naturalista y es descuidado por quienes proponen la naturalización de la mente desde la misma fenomenología. Adecuadamente comprendido, puede revelar tanto las deficiencias del naturalismo como la legitimidad de la religión.

Que nuestros conceptos de ‘físico’ y ‘mental’ muestran una distancia considerable, epistemológica al menos pero presumiblemente también ontológica, no es una novedad. Entre otros muchos, Descartes y Leibniz han insistido sobre el particular. En el

ámbito de la filosofía de la mente y de las ciencias cognitivas la cuestión ha vuelto a ser discutida bajo las expresiones ‘brecha explicativa’ (*explanatory gap*) y ‘problema difícil de la conciencia’ (*hard problem of consciousness*).

---

\* Esta investigación ha sido realizada en el marco del proyecto “The Brain and the Personal Self”, que cuenta con un subsidio de la Templeton World Charity Foundation y está radicado en el Instituto de Filosofía de la Universidad Austral.

Expondré la idea de que los intentos naturalistas de cubrir la brecha explicativa se enfrentan a una dificultad aun mayor que la de explicar la experiencia subjetiva a partir de procesos físicos, biológicos o neurales. Esto último podría ser suficiente para mantener la brecha abierta, pero la mente humana en cuanto intelectual presenta un desafío adicional, ya que el acto mismo de entender supone o implica la existencia de ciertos principios, que cabe llamar de naturaleza ideal, para los cuales es insuficiente toda explicación natural o a partir del mundo y de la subjetividad. Esos principios no se explican tampoco por una capacidad de la mente, sino que, por el contrario, son ellos los que fundan

esa capacidad. La distinción podrá parecer trivial, pero no lo es, ya que una atenta observación muestra que lo entendido en los principios no puede resultar de nuestro acto de pensar o entender, sino que precede a dicho acto e incluso lo constituye. No es necesario que la ontología o metafísica que podría justificar esos actos sea alguna forma de dualismo sustancial, pero tampoco podría agotarse en lo corpóreo ni en la relación con lo corpóreo. El desafío para el naturalismo está en que si quiere dar cuenta de una experiencia completa de la mente humana, debe explicar también la existencia de dichos principios, cuya naturaleza es tal que nada en el mundo pudo haber originado.

#### LA BRECHA EXPLICATIVA Y LOS PROGRAMAS DE NATURALIZACIÓN DE LA CONCIENCIA

La brecha explicativa entre lo físico y lo mental consiste en que no tenemos una explicación satisfactoria de cómo o por qué un determinado proceso físico u orgánico genera o se corresponde con una experiencia o sentimiento determinados. Pocos autores que sostienen la existencia de la brecha pretenden sacar conclusiones ontológicas. Al acuñar la expresión Joseph Levine (Levine 1983) buscaba justamente debilitar un argumento de Saul Kripke (1980: 98-100, 144-155) contra la teoría de la identidad, según el cual lo físico y lo mental se presentan como realidades en principio diversas y no parecería haber nada en el concepto de una que remita necesariamente a la otra. Para Levine la brecha estaría en nuestra comprensión de la naturaleza, no en la naturaleza misma

(Levine 1999). Tampoco Thomas Nagel tomaba partido por el dualismo en su ya famosísimo artículo donde afirma el carácter inaccesible de la experiencia de un murciélago para nosotros: “tenemos alguna razón para creer que las sensaciones son procesos físicos, sin que podamos entender cómo” (Nagel 1974). Frank Jackson tenía razón al decir que el argumento de Nagel en ese artículo no es contra el fisicalismo, sino sobre la dificultad o imposibilidad de comparar estados mentales diferentes. En cambio, tanto el “argumento del conocimiento”, que sostiene mediante sus ejemplos de Fred y Mary, como el argumento modal, ilustrado mediante la posibilidad de los zombies (Kirk 2015, Chalmers 1996), sí apuntan contra el fisicalismo y podrían

abonar al menos un dualismo de propiedades (Jackson 1982, 1986).

Para gran número de autores, sin embargo, la brecha o bien es una ilusión o es exclusivamente epistemológica y puede colmarse (Block y Stalnaker 1999, Dennett 1991, Tye 1999, Carruthers 2004). Otros, como Colin McGinn (1989), consideran que aunque en principio existiría una explicación, la conciencia será siempre un misterio para nosotros, ya que nuestras herramientas conceptuales nunca estarán a la altura del problema. Esta posición, cercana también a la de Nagel, aunque francamente más pesimista, fue calificada como *mysterianism* por Owen Flanagan (1992), quien se opone al mismo tiempo a la postura eliminativista de los Churchland (1981, 1986) y de Dennett. Flanagan es más bien optimista y propone un naturalismo constructivo en el que tres perspectivas compatibles (neuroológica, psicológica y fenomenológica) actúen recíprocamente como *constraints* en la explicación de los fenómenos mentales.

John Searle, en cambio, reclama una "ontología de primera persona", porque entiende que la experiencia subjetiva requiere categorías irreducibles a las que empleamos en las ciencias de la naturaleza, basadas en una perspectiva objetiva o de tercera persona. Sin embargo, su caso es atípico, ya que esa irreducibilidad ontológica no se opondría a que nuestros estados mentales sean causados por procesos neurobiológicos. La conciencia sería una "característica superficial de ciertos sistemas físicos" (Searle 1992, 123), de los cuales emergería. Su irreducibilidad vendría dada por el sim-

ple hecho de que reducir significa definir una propiedad en términos de otra, de la cual sería una apariencia, pero sucede que la realidad misma de la conciencia consiste en ser una apariencia. Así, nuestra visión fisicalista o biológica del mundo no tiene por qué modificarse porque el concepto de 'reducción de la conciencia' no se ajuste a nuestras prácticas definitorias.

A pesar de su materialismo, Galen Strawson se hace eco también de las implicancias metafísicas de la brecha explicativa y al igual que Nagel (1979) y McGinn (1989) desconfía del recurso a la 'emergencia' como explicación del surgimiento de un estado consciente a partir de la organización compleja de la materia. Dice que la emergencia no puede ser bruta, es decir, que el hecho de que una propiedad emergente no pueda entenderse en términos de las propiedades de aquello *de lo que* emerge, no implica que en esto último no haya nada que dé cuenta de ellas. De lo contrario, el emergentismo violaría el principio *ex nihilo nihil fit* apelando a una especie de magia o milagro. Por esa razón el panpsiquismo está para Strawson en mejor posición que el fisicalismo, porque admite en la materia ciertas propiedades al menos proto-psíquicas y no puramente físicas. El fisicalismo a secas no puede explicar la conciencia, de modo que hay que expandir nuestra visión de los fundamentos de la realidad incluyendo nuevos principios y propiedades (Strawson et al. 2006).

Como es sabido, David Chalmers distinguió los "problemas fáciles" del "problema difícil" de la conciencia. Los primeros

corresponden a la explicación de las diversas funciones cognitivas y de la conducta, mientras que el segundo es el de la experiencia consciente considerada en cuanto tal. Haber resuelto unos no implica tener la explicación del otro (Chalmers 2010 [1995]). Sin definirse por ninguno de ellos en particular, ve tres caminos abiertos para alcanzar una explicación de la conciencia: el dualismo interaccionista, el dualismo epifenomenalista y una especie de monismo neutro de origen russelliano que denomi-

na panprotopsiquismo, hacia el cual parece inclinarse mayormente. Llevaría lejos analizar sus interesantísimas reflexiones, pero solo me interesa destacar que Chalmers se ha hecho eco como pocos de la necesidad de una respuesta ontológica al problema de la conciencia. Hasta el momento la brecha sigue sin colmar y la explicación de la conciencia a partir de eventos neurales es algo semejante a la aparición del genio cuando Aladino frotaba su lámpara (Bayne 2004).

#### ALGUNOS INTENTOS DE REDUCIR LA BRECHA

El optimismo por alcanzar una ciencia de la conciencia se ve traducido en varios programas de investigación en curso. Es común a todos ellos la búsqueda de una explicación de tipo naturalista, es decir que no recurra a entidades 'sobrenaturales', entre las que habría que contar a Dios, un alma inmaterial, principios como el *élan vital* de Bergson, etc. Pero, salvo que se adopte de entrada el fisicalismo, habría que aclarar qué criterio sirve de demarcación entre lo natural y lo sobrenatural, ya que uno podría preguntarse por qué un alma inmaterial o el *élan vital* no serían también parte de la naturaleza. Ciertamente, podemos aceptar pacíficamente que no se incluya a Dios en una explicación científica, pero es legítimo preguntar si solo la ciencia puede proporcionar una explicación válida de la realidad, y también si no habría algo en nuestra misma experiencia, tomada en toda su amplitud, que pueda sugerir una explicación más allá de la ciencia y del naturalismo.

Uno de esos programas es el de la 'biología cuántica del cerebro' impulsado por Stuart Hameroff y Roger Penrose. Para ellos, la mente y la conciencia serían elementos tan fundamentales del universo como los campos, las fuerzas, etc., y proponen desarrollar una teoría científica de la conciencia recurriendo principalmente a la mecánica cuántica. Con la intención de evitar tanto una posición fisicalista como una dualista, principalmente Hameroff desarrolla una hipótesis que denomina 'fundamentalidad', cercana al panpsiquismo (Penrose, 1989; Hameroff, 1998).

Me detendré un poco más en otros dos programas que adoptan metodológicamente una complementariedad de perspectivas (neurobiológica, psicológica, fenomenológica) como la sugerida por Flanagan. Son el enactivismo y la neurofenomenología. En el primer caso para mostrar la propensión fisicalista del naturalismo y en el segundo, porque hace ver mejor la necesidad de ex-

plicar lo ideal para dar cuenta de la naturaleza de la mente humana.

El enactivismo, o enfoque enactivo, propone enraizar la conciencia en la vida, como una propiedad emergente de esta. Busca reducir o colmar la brecha explicativa, y contribuir a la naturalización de la mente apelando a la complementariedad entre diversas disciplinas (Di Paolo 2016). El enactivismo debe su impulso a los trabajos de Francisco Varela (1946-2001), quien propuso el concepto de *autopoiesis* como necesario y suficiente para explicar la vida. Dicho concepto expresa que algo es un organismo vivo cuando su organización es resultado de su propia operación, asimilando materia del medio para realizar esas mismas operaciones (Varela 1979). El prototipo sería la célula, pero el concepto se reflejaría en todas las formas de vida en un grado de complejidad creciente. Otros conceptos serían necesarios para dar cuenta acabada del organismo vivo, como los de autonomía (Barandiaran 2016) precariedad y adaptividad (Di Paolo 2005), pero se ha señalado la capacidad del programa de asimilar esas innovaciones sobre la base de algunas intuiciones fuertes (Di Paolo y Thompson 2014; Di Paolo, en prensa).

El enfoque enactivo recurre a la noción de emergencia como un modo de mantener la irreductibilidad de un nivel superior, como el de la vida, frente a otro inferior, como el de lo físico. Insiste asimismo en la continuidad profunda entre la vida y la mente, sin menoscabar la novedad de esta última (Thompson 2007). Sin embargo, algunas expresiones de Varela causan perplejidad,

por ejemplo cuando se refiere a los sistemas vivientes como máquinas y a su enfoque como mecánico, sin apelar a ninguna fuerza que no sea física (Varela 1979). Algunos ven también en los sistemas autopoieticos algo que ya comienza a merecer el término de *self*. Esto no implicaría ninguna especie de yo o entidad sustantiva que tuviera conciencia, sino únicamente la existencia o persistencia de un proceso estable. Es el observador quien interpreta como una operación intencional lo que es únicamente la persistencia de un proceso específico. A partir de allí habría una gradación ascendente hasta la conciencia humana, en la que tampoco habría un yo sustantivo. Para el enactivismo somos un “proceso dinámico abierto a la interacción con otros y consigo mismo” (Rudrauf et al. 2003). Varela emplea incluso la expresión *selfless self* –“yo sin yo”– (Varela 1991), volviendo muy difusa la naturaleza de un ‘yo’ o ‘sí mismo’.

La cognición sería un fenómeno de comportamiento, de acoplamiento con el medio a distintas escalas, de acuerdo a normas que el organismo establece desde su propia autonomía. De hecho, el sentido o significado de algo no sería asimilado o captado por el organismo, sino algo que la vida al mismo tiempo crea y busca, ya que lo que tiene sentido para un organismo depende de lo que este sea y defina como útil o nocivo para su funcionamiento. El enactivismo llama a esto *sense-making*. Pero ni la cognición ni ninguna otra forma de comportamiento presupondrían una representación, un punto que caracteriza tanto a visiones cognitivistas como funcionalistas

de la mente y contra el cual el enactivismo insiste con diverso énfasis (Noë 2006; Hutto y Myin 2012).

Varela acuñó también el término *neurofenomenología* para indicar el trabajo conjunto entre la neurobiología y la fenomenología en el estudio científico de lo mental (Varela 1996). La intención fundamental continúa siendo “reducir la distancia entre lo subjetivo y lo objetivo (...) estrechando la brecha entre lo mental y lo físico” (Varela 1997), pero siempre comprendiendo lo mental como una propiedad emergente de sistemas físicos o biofísicos (Rudrauf et al. 2003).

La propuesta enactiva empalma perfectamente con el proyecto de naturalización de la fenomenología. Por esta última puede entenderse fundamentalmente dos cosas. Por un lado, la perspectiva de primera persona en términos generales, en lo que cabe incluir desde la introspección psicológica hasta las experiencias de meditación religiosa. Por otro lado, la escuela filosófica iniciada por Edmund Husserl, cuyo énfasis está justamente en un análisis riguroso y detallado de los estados de conciencia y sus

objetos. En ambos casos, se intenta resaltar la diversa naturaleza de lo mental y de lo físico.

El proyecto de naturalización de la fenomenología entiende por naturalizar integrar “en un marco explicativo en el que toda propiedad aceptable está en continuidad con las propiedades admitidas por las ciencias naturales”, “poner en claro cómo los datos fenomenológicos pueden ser propiedades del cerebro y del cuerpo sin ayuda de ninguna sustancia espiritual” y “transformar estas propiedades [mentales] en propiedades *sensu stricto* del cuerpo ... caracterizadas por las ciencias físicas” (Petitot et al. 1999, 1-2, 19 y 45). Aunque estos autores rechazarían el calificativo de reduccionistas, frente a tales afirmaciones se hace extremadamente difícil no atribuir al programa una fuerte tendencia en tal sentido. Otros neurofenomenólogos son más cautelosos acerca de la posibilidad de cerrar la brecha, sin por eso rechazar un abordaje multidisciplinar del problema de la conciencia ni manifestarse inicialmente reacios al mencionado proyecto (Gallagher y Zahavi 2008).

#### LA MENTE HUMANA Y LA TENSIÓN ENTRE NATURALISMO Y RELIGIÓN

Tanto la discusión en torno a la brecha explicativa como los programas de investigación que buscan una explicación naturalista de la conciencia, giran en torno a propiedades que cabría llamar fenoménicas, tanto de las cosas del mundo como de la experiencia subjetiva de las mismas. En

ambos casos el punto de referencia es una cualidad sensitiva o un sentimiento o estado subjetivo. Pero si bien el problema de la brecha explicativa concierne a toda forma de conciencia y no es exclusiva de la humana, esta es la que mejor podemos estudiar y presenta peculiaridades que no estamos

en condiciones de extender válidamente a otros seres vivos dotados también de percepciones y sentimientos presumiblemente semejantes a los nuestros. En cuanto intelectual, es decir en cuanto capaz de entender que algo es de determinado modo, y no solo de percibirlo, supone y requiere la comprensión de determinadas objetualidades, además de la validez incondicionada de ciertos principios, los cuales pueden ser al mismo tiempo objeto de su consideración.

Una cosa es observar los anillos de Saturno y otro entender que Saturno es un planeta, que un planeta es un cuerpo celeste que se pudo haber formado de esta o aquella manera, que sus anillos están compuestos de determinado material y tuvieron tal o cual origen, etc. etc. Además, ese conocimiento se ha alcanzado siguiendo ciertas reglas metodológicas y puede expresarse de manera objetiva para ser transmitido. La obtención de un conocimiento objetivo o de una ciencia acerca de Saturno supone la validez universal e incondicionada de ciertos principios lógicos, epistemológicos y de otro tipo, ya que si esos principios perdieran su valor, la ciencia perecería junto con ellos. La observación de Saturno, en cambio, no puede transmitirse propiamente hablando, ya que es siempre individual. Si Saturno dejara de existir, evidentemente no podría volver a ser observado, pero la ciencia acerca de Saturno que hayamos podido alcanzar no se extinguiría por eso. Por otra parte, algunos principios deben ser verdaderos no solo como garantes de la ciencia, sino también para garantizar la percepción de las cosas acerca de las cuales tenemos conocimiento, e incluso la reali-

dad misma de esas cosas. Por ejemplo, por más abstracto que parezca, la validez del célebre principio de no contradicción no se restringe al ámbito de la lógica. Rige para los objetos del conocimiento en cuanto objetos, para la ciencia que tenemos de las cosas, para las cosas mismas y para la percepción que tenemos de ellas.

Así como existe una brecha entre lo físico y lo mental, entendido como el modo subjetivo en que se manifiestan las cualidades de las cosas o como el estado subjetivo en que consiste tener una determinada experiencia, una brecha aún mayor se abre entre, por un lado, lo físico y lo mental así entendido, y los contenidos objetivos de la mente, por otro.

Esta diferencia está en la base del comienzo de la filosofía fenomenológica. La fenomenología que resulta más fecunda para el diálogo con las ciencias cognitivas es la que se enfoca en el análisis de la corporeidad, de nuestra experiencia del tiempo, de la agencialidad y de las relaciones intersubjetivas. Por esa razón los neurofenomenólogos emplean principalmente las obras de Merleau-Ponty y las del último Husserl. Sin embargo, la inspiración inicial de la fenomenología fue la superación del psicologismo, es decir del intento de entender los actos psíquicos, sus objetos y las leyes por los que se rigen, como asimilables a eventos de la naturaleza (Husserl 1975). En particular, Husserl rechazó vehementemente que la conciencia pudiera estudiarse con los métodos de las ciencias naturales. El proyecto de naturalización de la fenomenología busca precisamente revertir esa

inspiración anti-naturalista empleando recursos de la matemática y de la ciencia actual que Husserl no habría conocido.

Pero, según se ha visto, la esfera de lo ideal presenta características diversas de toda realidad natural. Dice Husserl: "Números, proposiciones, verdades, pruebas, teorías, forman en su ideal objetividad un reino auto-contenido de objetos – no cosas, no realidades, como piedras o caballos, pero objetos igualmente" (1977b, 15). Lo ideal, o eidético, aun sin ser una realidad subsistente, es un verdadero objeto de la mente. No solo no puede decirse que lo ideal no existe, sino que hay que reconocer que sus propiedades son inmutables. Desde luego, si por platonismo entendemos la afirmación de que lo ideal subsiste al igual que las cosas reales pero en otro mundo o esfera, no solo Husserl lo rechazaría, sino hasta el mismo Platón. Pero surge de la simple consideración de estas entidades el reconocer que tienen su propia legalidad y se distinguen tanto de la mente, sujeto o persona que las conoce o piensa como de los actos de conciencia en los que se dan. Más aún, es el ámbito propio de la verdad, de lo inalterable. Husserl lo expresa así en las *Investigaciones Lógicas*: "Pero la verdad misma se eleva por sobre toda temporalidad, es decir que no tiene sentido atribuirle un ser temporal, generación o corrupción" (1975, § 24).

La importancia para el problema de la mente humana salta a la vista. Esos objetos son esenciales a la mente intelectual, ya que sin ellos no podría realizar ninguno de sus actos. Y si esos objetos son atempo-

rales, entonces no se podría naturalizar la conciencia sin dar de ellos una explicación igualmente natural. ¿Pero qué explicación natural se dará de algo que no se genera ni se corrompe, que seguiría siendo lo que es aun si el mundo no existiese e incluso si ninguna mente humana lo pensara?

Esto último hace de lo ideal algo de características muy especiales, al mismo tiempo que realza la categoría ontológica de la mente, ya que tiene como objeto aquellos principios que no solo sostienen la cognoscibilidad del mundo, sino incluso su misma realidad. Son como un ancla firme, que sujeta no solo a la mente sino a las cosas mismas del mundo. Evidentemente, la existencia del universo no se desprende lógicamente de esos principios, pero si no rigieran de manera incondicionada, la realidad misma se desvanecería. La mente toca entonces en su acto algo atemporal e inmutable. Al mismo tiempo que entendemos esto, entendemos que lo ideal no puede ser fruto del acto de pensarlos, ya que su validez es independiente de ese acto. También entendemos que nuestra misma mente podría no ser, igual que cualquier otra cosa del mundo, sin que lo ideal perdiera su validez.

Esto que llamamos lo ideal, o lo eidético, resulta el mayor obstáculo para un programa naturalista. En efecto, reconocer su existencia refuerza la necesidad de admitir algo completamente independiente de la materia y que al mismo tiempo no es resultado de un acto mental, sino su mismo requisito. Esa estructura fundamental de toda inteligibilidad subyace incluso a las



leyes naturales particulares del universo entero. El universo podría comportarse de acuerdo a leyes –físicas, químicas, biológicas u otras– completamente diversas, pero algunos principios básicos –lógicos, matemáticos, ontológicos y, por qué no, éticos también– serían idénticos. No se puede reprochar a esta afirmación, de herencia fuertemente platónica, que presuponga algo inmaterial como el alma, ya que la validez de dichos principios es objetiva en sí misma e independiente de toda otra suposición. Incluso el naturalismo los presupone pero la pregunta es si es capaz de dar cuenta de algo que trasciende a toda la naturaleza.

Platón es habitualmente etiquetado de manera peyorativa como dualista y está claro que no puede ignorarse su nítida distinción entre cuerpo y alma. Pero una lectura concienzuda no solo obliga a suavizar esa calificación, sino que también abriría a la

posibilidad de desarrollar una ontología para el alma que resalte tanto su vínculo como su excedencia respecto de lo corpóreo. Más que antropológico el dualismo platónico es de tipo metafísico, porque distingue entre lo sensible y precedero, y lo ideal e impercedero. El alma, justamente, participa de ambos modos de ser, aunque ciertamente le es más connatural el segundo (Bordt 2006). La inteligencia sobria de Platón llamó a las ideas ‘lo divino’ (*to theion*; *Timeo* 69c 3-5), porque, por una parte, lo que es en sí, eternamente idéntico a sí mismo e inmutable, merece un calificativo semejante, y, por otra parte, sería una desmesura deificar una idea. Pero si nada de lo que conocemos puede dar cuenta suficiente de lo ideal, no es descabellado suponer que su explicación última se encuentra en una inteligencia infinita, de la cual sí dependería. Justo es reconocer, sin embargo, que Platón no sacó esta conclusión de manera explícita.

### A MODO DE CONCLUSIÓN

Está claro que la conciencia en todas sus manifestaciones sigue siendo el principal obstáculo para el proyecto naturalista. Con independencia de las múltiples acepciones de ‘conciencia’, cualquier intento de naturalizarla tarde o temprano tendría que dar una explicación de la conciencia humana y, por consiguiente, de los principios objetivos que la rigen. La brecha explicativa se hace aún más infranqueable para la conciencia de un ser humano cuando piensa algo, incluido la del naturalista en su intento de naturalización. Si por naturalis-

mo se entiende materialismo o fiscalismo por default, como propone Block (2002), el intento es desesperado, además de que, como ha dicho Ulises Moulines, “el materialismo es una doctrina confusa”, porque “nadie sabe hoy a ciencia cierta qué es la materia” (Moulines 1977, 25). El naturalista se ve obligado a incluir cada vez más propiedades o aspectos de la realidad, que no puede explicar desde el punto de vista fiscalista, y ni siquiera la inclusión de la química y la biología es suficiente (Nagel 2010). Pero tampoco cabe extender indefi-

nidamente el alcance de lo ‘natural’, ya que “si casi todo se acepta como parte de la naturaleza, entonces el naturalismo se hace tan liberal que se vuelve trivial” (Gasser y Stefan 2007, 169).

La admisión de esta ulterior brecha explicativa sugiere que mediante el estudio de la mente el naturalismo se supera desde adentro, es decir que la observación natural descubre en la mente humana algo que no es objeto de investigación científica y que demanda una explicación ulterior.

Así, puede revelar tanto las deficiencias del naturalismo como la legitimidad de la religión. Por eso, la mente intelectual es un puente natural hacia la religión y constituye el punto de mayor tensión con el naturalismo. Al mismo tiempo, su estudio no implica renunciar ni descuidar las ciencias naturales ni ningún otro tipo de ciencias. El vínculo entre religión y ciencias, mediado por una filosofía no prejuiciosamente naturalista, puede expresarse diciendo que no es del tipo *aut – aut*, sino *et – et*.

#### BIBLIOGRAFÍA

- Barandiaran, Xabier E. 2016. “Autonomy and Enactivism: Towards a Theory of Sensorimotor Autonomous Agency”. *Topoi*. Publicado online: 4 de marzo de 2016.
- Bayne, Tim. 2004. “Closing the Gap? Some Questions for Neurophenomenology”. *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 3/4: 349-364.
- Block, Ned. 2002. “The Harder Problem of Consciousness”. *The Journal of Philosophy* XCIX-8: 391-425.
- Bordt, Michael. 2006. “Metaphysischer und anthropologischer Dualismus in Platons *Phaidon*”. En *Die menschliche Seele. Brauchen wir den Dualismus?*, editado por Bruno Niederbacher y Edmund Runggaldier, pp. 99-115. Ontos: Frankfurt.
- Carruthers, Peter. 2004. “Reductive Explanation and the ‘Explanatory Gap’”. *Canadian Journal of Philosophy* 34(2): 153-174.
- Chalmers, David J. 1996. *The Conscious Mind*. Oxford: Oxford University Press.
- Chalmers, David J. 2010 [1995]. “Facing Up to the Problem of Consciousness”. *The Character of Consciousness*. OUP: Oxford, 3-28 [*Journal of Consciousness Studies* 2(3), 200-219].
- Churchland, Paul M. 1981. “Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes”. *Journal of Philosophy* 78 (2): 67-90.
- Churchland, Patricia S. 1986. *Neurophilosophy*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Dennett, Daniel. 1991. *Consciousness Explained*. New York: Back Bay Books.
- Di Paolo, Ezequiel. 2005. “Autopoiesis,

- adaptivity, teleology, agency". *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 4: 97-125.
- Di Paolo, Ezequiel y Evan Thompson. 2014. "The Enactive Approach". En *The Routledge Handbook of Embodied Cognition*, ed. por L. Shapiro, 68-78. London: Routledge Press.
- Di Paolo, Ezequiel. 2016. "Enactivismo". *Diccionario Interdisciplinar Austral*, Claudia E. Vanney, Ignacio Silva y Juan F. Franck (eds.). URL=<http://dia.austral.edu.ar/Enactivismo>.
- Di Paolo, Ezequiel. En prensa. "El enactivismo y la naturalización de la mente". En *La Nueva Ciencia Cognitiva*, ed. por D. Pérez Chico y M. González Bedia. Madrid: Plaza y Valdés. Descargado de: [https://ezequieldipaolo.files.wordpress.com/2011/10/enactivismo\\_e2.pdf](https://ezequieldipaolo.files.wordpress.com/2011/10/enactivismo_e2.pdf).
- Flanagan, Owen. 1992. *Consciousness Reconsidered*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Gallagher, Shaun y Dan Zahavi. 2008. *The Phenomenological Mind*. Abingdon: Routledge.
- Gasser, Georg y Matthias Stefan. 2007. "The Heavy Burden of Proof for Ontological Naturalism". En *How Successful is Naturalism?* Georg Gasser (ed.), pp. 159-181. Frankfurt: Ontos
- Husserl, Edmund. 1975. *Logische Untersuchungen. Erster Teil*. Elmar Holenstein (ed.). La Hague: Martinus Nijhoff.
- Husserl, Edmund. 1977a. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Band I. Karl Schuhmann (ed.). La Hague: Martinus Nijhoff.
- Husserl, Edmund. 1977b. *Phenomenological Psychology. Lectures, Summer Semester 1925*, trad. John Scanlon, La Hague: Martinus Nijhoff.
- Hutto, Daniel y Erik Myin. 2012. *Radicalizing Enactivism. Basic Minds without Content*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Jackson, Frank. 1982. "Epiphenomenal Qualia". *The Philosophical Quarterly* (32), 127-136.
- Jackson, Frank. 1986. "What Mary Didn't Know". *The Journal of Philosophy* (83/5), 291-295.
- Kirk, Robert. 2013. "Zombies". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2015 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2015/entries/zombies/>>.
- Kripke, Saul. 1980. *Naming and Necessity*. Cambridge, Ma: Harvard University Press.
- Levine, Joseph. 1983. "Materialism and Qualia: the Explanatory Gap". *Pacific Philosophical Quarterly* 64: 354-361.
- McGinn, Colin. 1989. "Can we solve the Mind-Body Problem?". *Mind* 98: 349-366.
- Moulines, Ulises. 1977. "¿Por qué no soy

- materialista?". *Crítica: Revista Hispanoamericana de Filosofía* 9 (26): 25-37.
- Nagel, Thomas. 1974. "What is it like to be a bat?". *The Philosophical Review* 83 (4): 435-450.
- Nagel, Thomas. 1979. "Panpsychism". En *Mortal Questions*, pp. 181-195. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nagel, Thomas. 2010. *The Mind and the Cosmos*. Oxford: OUP.
- Noë, Alva. 2006. *Action in Perception*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Petitot, J., F. Varela, B. Pachoud y J-M. Roy. 1999. *Naturalizing Phenomenology. Issues in Contemporary Phenomenology and Cognitive Science*. Stanford: Stanford University Press.
- Rudrauf, David et al. 2003. "From auto-poiesis to neurobiology: Francisco Varela's exploration of the biophysics of being". *Biology Research* 36: 27-65.
- Searle, John. 1992. *The Rediscovery of the Mind*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Strawson, Galen. 2000. "The Phenomenology and Ontology of the Self". En *Exploring the Self*, editado por Dan Zahavi, pp. 23-39. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins.
- Strawson, Galen et al. 2006. *Consciousness and its Place in Nature*. Exeter: Imprint Academic.
- Thompson, Evan. 2007. *Mind in Life*. Cambridge, MA: Belknap Harvard.
- Tye, Michael, 1999. "Phenomenal consciousness: the explanatory gap as a cognitive illusion". *Mind* 108: 705-725.
- Varela, Francisco. 1979. *Principles of Biological Autonomy*. New York: Elsevier.
- Varela, Francisco. 1991. "Organism: A meshwork of selfless selves". En Tauber (ed.), *Organism and the Origin of Self*, pp. 79-107. Dordrecht: Kluwer.
- Varela, Francisco. 1996. "Neurophenomenology: A Methodological remedy to the hard problem". *Journal of Consciousness Studies* 3: 330-350.
- Varela, Francisco. 1997. "The naturalization of phenomenology as the transcendence of nature: searching for generative mutual constraints". *Revue de Phénoménologie* 5: 355-385.