

Consciencia y Dolor. Una mirada desde la Fisioterapia (II).

Por qué decirle a tu paciente que su dolor es “una alucinación cerebral controlada por los sentidos” no es una buena idea

Eduardo Fondevila-Suárez¹⁻²; Enrique Velasco³⁻⁴; Rafael Escamilla-Ugarte⁵⁻⁶; Mar Flores-Cortés⁷; Álvaro Pinteño⁸; Pilar Alberola-Zorilla⁵; Luis Lopez-Montoya⁶; Rubén Tovar-Ochovo⁹

1. University School of Physiotherapy 'Gimbernat Cantabria'. Torrelavega, Cantabria, Spain.
2. ALFA FISIOTERAPIA. A Coruña, Galicia, Spain.
3. Neuroscience in Physiotherapy (NiP), Independent Research Group, Alicante, Spain
4. Laboratory of Ion Channel Research, Department of Cellular and Molecular Medicine, KU Leuven; VIB Center for Brain and Disease Research, Leuven, Belgium.
5. Department of Anatomy and Human Embryology, Faculty of Medicine. Universitat de València, Valencia, Spain
6. Fi Fisioterapia Integral S. C. Research Group. Zapopan, México.
7. Department of Physiotherapy, Faculty of Health Sciences. University of Malaga, Malaga, Spain
8. Centro Alas. Sevilla. Andalucía. Spain.
9. Affidea. Madrid. Spain

Correspondencia:

Eduardo Fondevila-Suárez
PT, MSc
ALFA FISIOTERAPIA
C/Ramón y Cajal 9-11, 1^o 1-3 CP
15002 A Coruña, Galicia, España.

E-mail: eduardo@alfafisioterapia.org

Conflicto de Intereses:

Los autores declaran no tener ningún conflicto de intereses. Este proyecto no ha sido presentado en ningún evento científico

Financiación:

Los autores declaran no haber recibido financiación/compensación para el desarrollo de esta investigación.

DOI: 10.37382/jomts.v6i1.1136

Recepción del Manuscrito:

30-Noviembre-2023

Aceptación del Manuscrito:

27-Julio-2024

Licensed under:

CC BY-NC-SA 4.0



Access the summary of the license
Access to legal code

RESUMEN

Objetivos: Realizar una investigación filosófica, sin perder la perspectiva científica y clínica de la fórmula de Anil Seth: “la percepción es una alucinación central controlada por los sentidos”, siguiendo el arco narrativo que propone el autor en el superventas *Being You: A new science of consciousness* (Seth, 2021) y averiguar qué implicaciones tiene para el caso del dolor.

Métodos: Se realizó una revisión filosófica crítica de la fórmula a partir de la estructura de “*Being You: A new science of consciousness*” (Seth, 2021), en un diálogo entre las diferentes corrientes filosóficas en las que, en teoría, se apoya en su libro el autor.

Resultados: La fórmula de Seth de la “alucinación cerebral controlada por los sentidos” descansa en cinco condiciones de satisfacción que no pueden ser ciertas a la vez. Su idea de inferencia activa está atravesada por la falacia mereológica de la neurociencia y la falacia trascendental del constructivismo y no es un hecho probado. Además, su propuesta está plenamente conectada con el conocido problema de la percepción, apostando por el Argumento de Tipo Común, argumento que no es ni mucho menos una posición científica consensuada.

Conclusiones: La neurociencia del siglo XXI sigue anclada en el marco filosófico de los siglos XVII y XVIII y esto tiene importantes repercusiones filosóficas, pero también científicas. La propuesta de que “el dolor es una alucinación cerebral controlada por los sentidos” genera dudas razonables desde una perspectiva clínica y no es un buen punto de partida en investigación. En Fisioterapia, nos acogemos a la máxima de que, aquello que no merece la pena ser explicado a un paciente concreto, en este sentido, no merece la pena seguir manteniéndolo.

Palabras clave: Conciencia, Dolor, Alucinación, Neurociencia, Filosofía.

Consciousness And Pain. A View From Physiotherapy (II). Why Telling Your Patient That Their Pain Is “A Cerebral Hallucination Controlled By The Senses” Is Not A Good Idea

Eduardo Fondevila-Suárez¹⁻²; Enrique Velasco³⁻⁴; Rafael Escamilla-Ugarte⁵⁻⁶; Mar Flores-Cortés⁷; Álvaro Pinteño⁸; Pilar Alberola-Zorilla⁵; Luis Lopez-Montoya⁶; Rubén Tovar-Ochovo⁹

2. University School of Physiotherapy 'Gimbernat Cantabria'. Torrelavega, Cantabria, Spain.
 2. ALFA FISIOTERAPIA. A Coruña, Galicia, Spain.
 3. Neuroscience in Physiotherapy (NiP), Independent Research Group, Alicante, Spain
4. Laboratory of Ion Channel Research, Department of Cellular and Molecular Medicine, KU Leuven; VIB Center for Brain and Disease Research, Leuven, Belgium.
5. Department of Anatomy and Human Embryology, Faculty of Medicine. Universitat de València, Valencia, Spain
 6. Fi Fisioterapia Integral S. C. Research Group. Zapopan, México.
7. Department of Physiotherapy, Faculty of Health Sciences. University of Malaga, Malaga, Spain
 8. Centro Alas. Sevilla. Andalucía. Spain.
 9. Affidea. Madrid. Spain

Correspondence:

Eduardo Fondevila-Suárez
PT, MSc

ALFA FISIOTERAPIA
C/Ramón y Cajal 9-11, 1 loc 1-3 CP
15002 A Coruña, Galicia, España.

E-mail: eduardo@alfafisioterapia.org

Conflict of Interest disclosure:

The authors declare that they have no conflict of interest. This project has not been presented at any scientific event.

Financial disclosure:

The authors declare that they have received no funding/compensation for the development of this research.

DOI: 10.37382/jomts.v6i1.1136

Date of reception:

30-November-2023

Date of acceptance:

27-July-2024

Licensed under:

CC BY-NC-SA 4.0



Access the summary of the license
Access to legal code

ABSTRACT

Objectives: Conduct a philosophical investigation, without losing the scientific and clinical perspective of Anil Seth's formula: “perception is a central hallucination controlled by the senses”, following the narrative arc proposed by the author in the best-selling *Being You: A new science of consciousness* (Seth, 2021) and find out what implications it has for the case of pain.

Methods: A critical philosophical review of the formula was carried out based on the structure of “*Being You: A new science of consciousness*” (Seth, 2021), in a dialogue between the different philosophical currents on which, in theory, it is based. In his book the author.

Results: Seth's formula of “cerebral hallucination controlled by the senses” rests on five conditions of satisfaction that cannot be true at the same time. His idea of active inference is crossed by the mereological fallacy of neuroscience and the transcendental fallacy of constructivism and is not a proven fact. Furthermore, his proposal is fully connected with the well-known problem of perception, betting on the Common Type Argument, an argument that is by no means a consensual position.

Conclusions: The neuroscience of the 21st century remains anchored in the philosophical framework of the 17th and 18th centuries and this has important philosophical, but also scientific, repercussions. The proposal that “pain is a brain hallucination controlled by the senses” harbors reasonable doubts in clinical practice and is not a good starting point in research. In Physiotherapy, we adhere to the maxim that what is not worth explaining to a specific patient, in this sense, is not worth continuing to maintain.

Keywords: Consciousness, Pain, Hallucination, Neuroscience, Philosophy.

INTRODUCCIÓN

El prestigioso neurocientífico, profesor de neurociencia cognitiva y computacional de la Universidad de Sussex (Reino Unido), editor en jefe de la revista *Neuroscience of Consciousness* y divulgador científico Anil Seth publicó en 2021 su libro, “Being You: A new science of consciousness” (Seth, 2021), traducido al español por la editorial Sexto Piso en 2023 bajo el título “La creación del yo: una nueva ciencia de la consciencia” (Seth, 2023).

Esta segunda parte del ensayo “Consciencia y Dolor: una mirada desde la Fisioterapia (II)” realiza una revisión crítica de este libro, inspirándose en su propia estructura y retomando la reflexión en el punto donde acabó la primera parte (Fondevila-Suárez, 2024). El objetivo principal de esta parte es estudiar la declaración estrella del autor: “la percepción es una alucinación controlada por los sentidos”. Como veremos, esta representa su interpretación personal de la Teoría de Re-entrada y el Procesamiento Predictivo. Además, discutiremos qué implicaciones tiene sobre la comprensión del dolor y sus repercusiones en clínica e investigación.

El objetivo del presente ensayo es demostrar las aporías (paradojas, inconsistencias de orden lógico) de esta aseveración, desgranando los postulados en los que se basa (basados en asunciones filosóficas inconsistentes entre sí) y los peligros de su aplicabilidad en ámbito sanitario. El enfoque de esta parte será eminentemente filosófico, sin perder en ningún momento la perspectiva científica y clínica. El texto está dividido en dos bloques. El primer bloque está orientado al análisis filosófico de la obra de Seth: estudiaremos las condiciones de satisfacción de la fórmula del autor discutiendo el marco filosófico de la neurociencia hegemónica del siglo XXI. En el segundo bloque extendemos el análisis al caso del dolor y las implicaciones clínicas que conlleva, preguntándonos si tiene sentido decirle a un paciente que su dolor “es una alucinación cerebral controlada por los sentidos” (Figura 1).

DESARROLLO

BLOQUE I. Análisis filosófico de la obra de Seth



Figura 1. Índice del contenido del siguiente ensayo, en formato infografía.

¿Una “alucinación cerebral controlada por los sentidos”?

Cuando se habla de consciencia, podemos diferenciar los niveles de la misma (no es lo mismo estar en coma que despierto), su contenido (no es lo mismo ver un coche que tocar agua fría) y la idea del Yo (el papel de aquél que experimenta). En su libro, después de hablar del nivel de la consciencia, Seth hace referencia a la Teoría de la Re-entrada y el Procesamiento Predictivo para explicar el contenido de la consciencia y la idea del Yo. Más específicamente, estructura estos dos conceptos en torno a su enunciado personal de la “alucinación cerebral controlada por los sentidos”. Esta fórmula es la frase más famosa del autor y atraviesa completamente toda la obra, desde el primer capítulo hasta el Epílogo (Seth, 2023).

Pero ¿qué es la teoría del Procesamiento Predictivo? La teoría del Procesamiento Predictivo no es en realidad una teoría de la consciencia, sino un marco teórico computacional, un modelo de pensamiento basado en el teorema probabilístico bayesiano, que además puede expresarse en términos matemáticos. Es decir, es una forma de interpretar cómo funcionan sistemas de neuronas. No obstante, puede ser usada para explicar las propiedades de la fenomenología (experiencia) en términos de sus mecanismos subyacentes, como una forma de abordar el problema difícil de la consciencia: si entendemos cómo funciona el cerebro, quizá esto sirva para entender cómo se genera la consciencia (Seth, 2023; Seth et al., 2021).

En resumen, la teoría del Procesamiento Predictivo argumenta que el cerebro genera predicciones de aquello que va a ocurrir (priors, o conocimiento a priori), que luego son contrastadas con información del mundo externo (estímulos o entradas). La diferencia entre los priors y los estímulos sería el error de predicción, que ajustaría subsiguientes predicciones, permitiendo el aprendizaje. En algún punto de este contraste, se propone que surge la consciencia, aunque distintos autores identifican la misma como el prior, o el error de predicción (Friston K, 2002).

Filosofía en “Being You”

¿Por qué una crítica de tipo filosófico? En su lúcida reseña al libro de Seth, Gómez-Marín sostiene lo siguiente: “Mezclando ciencia y filosofía sin admitirlo o darse cuenta, Seth da la impresión de que la última es irrelevante” (Gómez-Marín, 2022).

Sirva esta frase como punto de partida de la siguiente exposición. ¿Mezcla Seth ciencia y filosofía sin admitirlo o sin darse cuenta para apuntalar “la alucinación controlada por los sentidos”? Después de reflexionarlo detenidamente sostenemos lo siguiente: Anil Seth no solo es perfectamente consciente de que mezcla ambas, sino de que se sirve constantemente de ideas filosóficas – y, nos atrevemos a adelantar, de manera un poco tramposa- para darle cuerpo a su célebre enunciado.

El ámbito sanitario también se ha prestado a este tipo de trampas, y la fisioterapia particularmente no está exenta de ellas. Esperamos que el análisis que se propone a continuación sirva como un ejercicio de pensamiento crítico frente a una mezcla aparentemente brillante de ciencia y filosofía, que sin embargo esconde profundas inconsistencias que pueden devenir en prácticas iatrogénicas en la práctica clínica.

No se puede entender la fórmula de Seth sin entender la filosofía de la que se sirve. Para apuntalar su enunciado de “la alucinación cerebral controlada por los sentidos” Seth cita, desarrolla y se apoya en su libro, incluyendo las notas, en los siguientes filósofos, fundamentalmente los gigantes de la modernidad temprana de los siglos XVII y XVIII: Descartes, 19 veces; Locke, 3 veces; Hume, 6 veces; Berkeley, 1 vez y Kant, 8 veces. (Seth, 2021) (Figura 2).



Figura 2. Filósofos que sientan las bases de la propuesta de Seth.

La percepción como “alucinación cerebral controlada por los sentidos”

¿Qué es una alucinación? Conviene que empecemos por definir primero en qué consiste el fenómeno de la alucinación y en qué se diferencia de otros fenómenos como la ilusión. Una alucinación es una percepción sin objeto, también llamada percepción falsa o no-verídica. Alucinar una manzana es ver una manzana que en realidad no está allí. Típicamente sucede en enfermedades mentales como la esquizofrenia o bajo el efecto de ciertas drogas. La condición de una alucinación es que el objeto de la percepción no existe.

En la ilusión, en cambio, la percepción está alterada, deformada, no es precisa, pero existe el objeto de la percepción. En las ilusiones ópticas como el palo quebrado en el agua, el palo se nos aparece como quebrado al atravesar el agua, pero no lo está; otras ilusiones pueden generar una falsa ilusión de movimiento o tamaño, pero el objeto está presente. Las ilusiones pueden ser compartidas (puesto que tienen un sustrato común), pero las alucinaciones no (Blackburn, 2005; Ferrater-Mora, 1964). Esto nos da un primer punto de partida para la crítica al enunciado de Seth: alucinar la realidad no puede ser el proceso normal de la percepción porque entonces no tendríamos una sensación de realidad compartida con los demás. Cada cual tendría su propia realidad, con poco o nada en común con los demás. Es cierto que Seth incluye en esto los sentidos, dando a entender que estas alucinaciones no son completamente aleatorias.

Partiendo de los trabajos del físico y fisiólogo alemán Hermann von Helmholtz, para Seth la percepción es “una construcción activa, con una orientación a la acción, más que el registro pasivo de una realidad externa objetiva” (Seth, 2023). Seth se aleja aquí de la idea de la consciencia como tabla cerúlea o espejo que, como veremos, era la idea que se tenía de la consciencia en la antigüedad y la época medieval. Así, entronca esta idea con el Procesamiento Predictivo: “nuestros cerebros crean nuestros mundos por medio de procesos de formación de las mejores conjeturas bayesianas en los que las señales sensoriales sirven principalmente para refrenar o controlar nuestras hipótesis perceptivas” (Seth, 2023).

La base de este proceso es considerar la percepción y el fundamento de la consciencia como una “alucinación cerebral controlada por los sentidos”. “Vivimos dentro de una alucinación controlada que la evolución ha diseñado no con el fin de garantizar la precisión sino la utilidad” (Seth, 2023). La teoría del conocimiento en Seth culmina en esta frase, que hace suya en su libro: “me predigo, luego existo” (Seth, 2023).

A nuestro criterio, una lectura atenta de la obra de Seth pone de relieve cinco asunciones filosóficas que el autor lleva a cabo para poder sustentar su teoría (Figura 3):



Figura 3. Tópicos filosóficos implícitos en la “alucinación cerebral controlada por los sentidos”.

Realismo indirecto estricto: asegura Seth en su libro, que “jamás experimentamos señales sensoriales propiamente dichas, sino solo interpretaciones de las

mismas” (Seth, 2023). El cerebro está amurallado dentro de la caja negra del cráneo, tras un velo sensorial: no tiene ningún tipo de acceso, ni a lo de dentro, las interocepciones orgánicas, ni a lo de fuera, el mundo exterior, tan solo accede a datos sensoriales brutos como intermediarios entre el sujeto y el mundo. De hecho, estos datos sensoriales brutos no son experimentables: se interpretan primero y eso es lo que vivimos. Por tanto, aunque la realidad existe, nuestra experiencia de la misma es siempre indirecta. Esta asunción encaja con el realismo indirecto, que, como se argumentará a continuación, es una posición filosófica, no necesariamente una posición científica.

Fiscalismo: Seth se reconoce desde un punto de vista filosófico como fiscalista, de manera explícita “Mi postura filosófica preferida -que es también el supuesto por defecto del que parten muchos neurocientíficos- es el fiscalismo. Es la idea según la cual el universo está hecho de materia física y los estados conscientes no son más que -o emergen de- disposiciones particulares de esa sustancia física” (Seth, 2023).

Aunque el cerebro esté en confinamiento estricto, el mundo exterior debe existir (ontología: filosofía que estudia aquello que existe) y, además, debe ser posible algún tipo de conocimiento sobre el mismo (epistemología: filosofía que estudia el conocimiento). “Nada de lo que aquí digo debería entenderse como una negación de la existencia de cosas en el mundo, ya sean trenes a toda velocidad, gatos o tazas de café” (Seth, 2023). Una vez más, realismo indirecto: la realidad existe, es física, pero no podemos acceder a ella de manera directa.

Inferencia activa: aunque exista algo ahí fuera, el cerebro construye la realidad, alucinándola de manera controlada por los sentidos mientras minimiza de manera constante el error de predicción (teorema de Bayes). La idea de inferencia bayesiana no es nueva en neurociencia, sino que está respaldada por una teoría de la función del sistema nervioso llamada “principio de energía libre” (Friston, 2009).

Sin embargo, Seth va más allá introduciendo para la inferencia bayesiana el concepto de alucinación. Así, a propósito del color, nos explica Seth que “cuando miro una silla roja, la rojez que experimento con la vista depende tanto de unas propiedades de la

silla como de unas propiedades de mi cerebro. Se corresponde con el contenido de un conjunto de predicciones perceptivas acerca de las formas en que un tipo de superficie refleja la luz. No hay una rojez-en-sí en el mundo ni en mi cerebro” (Seth, 2023). No solo se trata del caso del color, sino que, asegura, “la totalidad de la experiencia perceptiva es una fantasía neuronal que permanece uncida al mundo a través de la elaboración y la reelaboración continuas de mejores conjeturas perceptuales, de alucinaciones controladas” (Seth, 2023). Como se argumentará más adelante, esta visión no es científica, sino estrictamente filosófica.

Yo no-substancial: el Yo de Seth es una colección de percepciones, una alucinación cerebral más, controlada y controladora: “no, tampoco el yo es lo que podría parecer que es” (Seth, 2023). No es un sujeto, una substancia, una cosa, algo con identidad. Por eso es no-substancial. Nada subyace debajo. Being You: usted no es lo que usted cree, usted es algo que se deshace entre los dedos en cada instante. Es la razón del título original del libro y también de su traducción al español, La creación del Yo: usted cree que tiene una identidad, su identidad y una percepción de continuidad en el tiempo. Pero, nos dice Seth, esto no deja de ser un artificio, una alucinación controladora más con el fin de poder hacer operativo su día a día. Así, “de la misma manera que nuestras percepciones del mundo pueden carecer a veces de fenomenología de ser reales, también el yo puede perder su realidad” (Seth, 2023).

Tanto es así que, en un momento del libro llega a asegurar con firmeza que, “todas nuestras percepciones y experiencias, tanto del yo como del mundo, todas (repito) son alucinaciones controladas y controladoras, generadas de dentro hacia afuera” (Seth, 2021), lo cual es, una vez más, una posición filosófica y no científica. Una posición filosófica que, como veremos, entra en contradicción con la garantía de existencia de ese mundo exterior que él, como fisicalista confeso, asegura que existe pues, ¿cómo se puede asegurar la existencia de los trenes de alta velocidad, los gatos o las tazas de café si a la vez se está afirmando que no se puede tener ningún tipo de acceso a ellos?

No solo eso sino que Seth asegura que “llega ese momento final de nuestra vida en que la alucinación

controlada de ser tú se disuelve en la nada: cuando el olvido no es una interrupción (inducida por la anestesia) del río de la consciencia, sino un retorno a la eternidad de la que cada uno de nosotros emergió en algún momento” (Seth, 2023). Una visión del yo y la consciencia que, en este momento de la muerte, tampoco es científica, sino estrictamente filosófica y, a nuestro juicio, indudablemente alineada con algunas de las tradiciones, tanto ortodoxas como heterodoxas, de la filosofía india (Arnau, 2021).

Atributos humanos: en Seth, el cerebro es el agente que “realiza la inferencia activa”, “evalúa”, “minimiza el error de predicción” y “construye la alucinación controlada por los sentidos” y “controladora del Yo no-substancial” (Seth, 2023). En Seth, pues, el cerebro tiene atributos humanos y esto es, lógicamente, también una asunción filosófica y no científica.

Estas son, pues, las cinco asunciones filosóficas que en nuestra opinión subyacen a la versión del Procesamiento Predictivo que postula Anil Seth. Queremos dejar claro desde el principio que la nuestra no es una crítica a la teoría de Re-entrada y Procesamiento Predictivo, una excelente teoría computacional de la percepción y los sistemas neurales, sino a la interpretación, más filosófica que científica, que realiza Anil Seth de dicha teoría con su propuesta de la “alucinación cerebral controlada por los sentidos”. Es decir, de su forma de convertir esta teoría en una forma de explicar la consciencia. Ya que su interpretación es indisoluble de estas asunciones filosóficas, nuestro análisis en este primer bloque será también filosófico.

Es posible que los lectores se vieran identificados en algunas de estas asunciones, por tener puntos en común con prácticas relacionadas con el tratamiento del dolor, como la educación en dolor que se realiza desde la fisioterapia informada en la psicología. Es corriente utilizar metáforas alineadas con el realismo indirecto, como la proyección de imágenes en la conciencia como si de una pantalla de cine o de computadora se tratara (Goicoechea, 2020), o los numerosos ejemplos y propuestas sobre la relación entre las percepciones, las ilusiones y el dolor propias de la inferencia activa (Wand et al., 2023; Harvie & Moseley, 2019). Sabemos que, en la práctica, manejar a un paciente mediante educación en dolor es un

proceso muy delicado. Consideramos que entender las corrientes filosóficas y científicas que impregnan estos postulados es vital para no precipitarnos ni cometer torpezas, especialmente a la hora de comunicarnos con los pacientes o definir nuestra posición científica y filosófica con respecto al dolor.

“Me predigo, luego existo”, decíamos que culminaba Seth. Todo viaje tiene un comienzo. Veamos de dónde parte Seth para llegar hasta aquí (Figura 4).

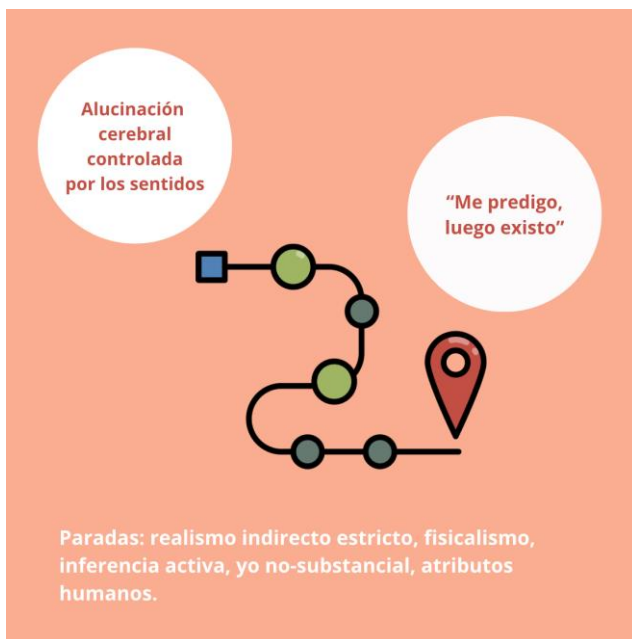


Figura 4. El viaje filosófico que Seth emprende para trazar su formulación de la percepción.

Un poco de contexto. Las fuentes filosóficas de la neurociencia actual: el mundo exterior, su acceso a él y el asunto de la substancia

No es el objetivo de este artículo ni tan siquiera resumir la evolución de la teoría del conocimiento en la tradición occidental, pero asumiendo el riesgo de caer en una excesiva simplificación (y pidiendo disculpas por adelantado), presentamos un poco de contexto para el lector.

Desde una antigüedad que hunde sus raíces en Platón y Aristóteles, pasando por el pensamiento escolástico, posiblemente la cuestión más importante de la teoría del conocimiento y su relación con el tema

que nos ocupa, la consciencia, es saber hasta qué punto el mundo es accesible a la razón (Scruton, 2020).

Una segunda idea contextual importante, para comprender bien a Seth, es la de “substancia”, fundamental en la filosofía occidental. La naturaleza de la realidad es una disputa antigua, ya desde los tiempos del “ser” de Parménides (la realidad existe, inmutable) o el “devenir” de Heráclito (todo está en continuo cambio, como el río que nunca pasa dos veces) (Ferrer-Gràcia, 2019), pero fue Aristóteles quien fijó las acepciones del ser de las cosas en la filosofía occidental y estas acepciones, como veremos, tienen repercusiones decisivas para la neurociencia actual. El término *ousía* es el participio femenino del verbo griego *einí*, es decir, del verbo “ser” y se puede traducir como “entidad” (Castro-Córdoba, 2020).

Aristóteles diferenció entre la *ousía* primera y las *ousíes* segundas. Por un lado, la *ousía* primera o *hypokeimenon* (que significa literalmente, “lo que está debajo”) fue traducido por “substancia”, esto es, el substrato que sostiene sus atributos. Las *ousíes* segundas, o *eidos* (que significa ideas), fueron traducidos como “esencias”, proyectadas sobre ese objeto o individuo que es. Así, la *ousía* o entidad de las cosas tiene, desde Aristóteles, estas dos acepciones: la substancia y la(s) esencia(s). La substancia siempre sería algo individual, intransferible, incomunicable, mientras que las esencias serían elementos comunes, universales, compartidos (Castro-Córdoba, 2020).

Por ejemplo, la substancia de una piedra es aquello, inefable, que le hace a la piedra ser una piedra y no un trozo de madera o una planta; aquello que hace que, cuando estamos delante de una piedra, no nos hace dudar de que estamos delante de una piedra pero que, si nos preguntasen qué es, no sabríamos muy bien qué responder. Sus esencias, por el contrario, serían muy diversas, universales y fácilmente explicables, como el tipo de forma, textura, color, masa, proceso geológico relacionado o su composición química.

La idea de Yo de tipo substancial es nuclear en prácticamente toda la filosofía occidental, con alguna notable excepción que veremos en breve, como fue el caso de David Hume. Es decir, la naturaleza del Yo sería la de una substancia: es individual, intransferible e incomunicable. Es natural que la idea de Yo

substancial esté alineada en la tradición judeocristiana con la idea de alma, lo que puede servir al lector como ejercicio para entender cuál sería la substancia de su propio Yo: su mismidad, aquello íntimo y nuclear que hace que usted sea usted y no otra persona, como vemos, algo muy personal, que no se podría explicar y que difiere de los rasgos universales (esencias) que puede usted compartir con otras personas, como por ejemplo ser un mamífero, tener sentimientos o estar en posesión de un pasaporte. De manera similar, substancial sería también la idea de atman (una suerte de alma) en la tradición védica en algunas de las filosofías ortodoxas indias (Arнау, 2021; Scruton, 2020). Sin embargo, Seth en su libro la idea de un Yo no-substancial. Pero, ¿qué significa esto? ¿Por qué toma Seth esta postura? ¿Qué implicaciones tiene?

Para comprender su planteamiento y una vez que ya tenemos detectadas las dos principales acepciones del ser o naturaleza de las cosas (substancia y esencias), tenemos que estudiar ahora qué tipo de acceso tenemos a la realidad, a esas cosas que son. Un repaso breve de la genealogía de los debates filosóficos que se produjeron sobre el asunto nos ayudará en este desempeño. El pensamiento antiguo y medieval occidental encaja, como se comentó anteriormente, en la metáfora de la tabla de cera o del espejo: las cosas, los objetos del mundo exterior, impactan en la consciencia y, como consecuencia de esa colisión, queda grabada en ella su impronta, de la misma manera que quedan grabadas en una tabla de cera las marcas hechas por un punzón (v. Platón, Teeteto y Aristóteles, De anima, libro IV). Esta idea se entronca con un realismo directo o ingenuo de tipo radical que es, a priori, compatible con el sentir común. Traducido: la posición filosófica que dice que existe un mundo exterior y lo percibimos directamente tal como es se denomina realismo directo ingenuo.

Sin embargo, la idea de la consciencia como tabla cerúlea presenta varios problemas, siendo el más importante de todos el asunto central de cómo es posible el conocimiento: un espejo refleja las cosas, pero no es consciente de ellas, de la misma manera que una cera puede llevar el sello, pero no conoce lo que porta (García-Norro et al., 2002). Así pues, la consciencia no puede quedar explicada por esta postura filosófica. De hecho, los espejos existen, y

hasta donde podemos saber, no parecen conscientes como lo somos nosotros.

A partir de la época moderna, siglos XVII y XVIII, la metáfora de la consciencia como una tabla cerúlea o un espejo da paso a la metáfora de la consciencia como un teatro, explicado en términos actuales, como una sala de cine. Es lo que Dennett denomina despectivamente “el teatro cartesiano” de la consciencia (Dennett, 1991) (Figura 5).

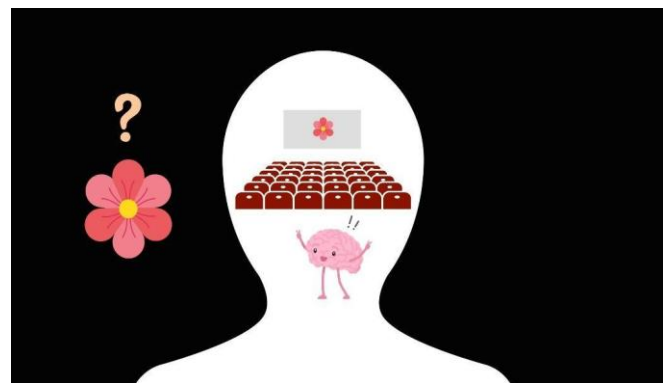


Figura 5. La “consciencia como teatro” de los siglos XVII y XVIII sigue siendo el modelo hegemónico de la neurociencia del siglo XXI.

Así, la consciencia es una suerte de escenario donde aparecen y desaparecen representaciones de las cosas, pero nosotros solo podemos tener acceso a las primeras (García-Norro et al., 2022). Es como si estuviéramos atornillados a las butacas de una sala de cine, asumiendo (si acaso) ciertos grados de similitud entre lo que se proyecta en la pantalla y lo que pudiera haber ahí fuera (la realidad). Nace así una posición filosófica conocida como realismo indirecto, que puede radicalizarse hacia el escepticismo total (en el que no hay similitud entre lo proyectado y la realidad) o incluso la abierta negación de la realidad exterior, según el autor o lo estricto que se considere el atornillamiento a la butaca (Searle, 2017).

Pasamos por tanto de un realismo directo de tipo radical o ingenuo (tenemos acceso directo a los objetos del mundo exterior y los percibimos exactamente tal y como son) al mundo del realismo indirecto (no existe tal acceso directo, accedemos solo a lo que se representa en el teatro de la consciencia, que serían nuestras representaciones cerebrales, por ponerle apellidos al niño). De momento quédense con esta idea

porque va a ser fundamental para entender a Seth: el único objeto de la percepción en el realismo indirecto son las representaciones mentales.

**Revisando las primeras cuatro asunciones:
realismo indirecto, fisicalismo, inferencia
activa, Yo no-substancial**

Para justificar las primeras cuatro asunciones implícitas en su propuesta de la “alucinación cerebral controlada por los sentidos”, Anil Seth se sirve de las teorías de los filósofos antes mencionados. Expondremos brevemente su pensamiento para entender también la postura filosófica hegemónica de la neurociencia actual que, paradójica y asombrosamente, no es otra que la de la filosofía de los siglos XVII y XVIII (Searle, 2017).

Presionemos las tesis de estos autores y veamos hasta qué punto pueden estas teorías apuntalar las condiciones de satisfacción de la propuesta de Seth. Su viaje para intentar dar cuenta de las cuatro primeras empieza, pues, con los racionalistas de la mano de René Descartes.

Seth y los racionalistas: René Descartes.

Para el movimiento que empieza con Descartes (1596-1650) y que posteriormente se denominaría racionalismo, la clave del conocimiento, incluso de las cosas sensibles, estriba más en la reflexión racional que en la observación empírica.

Para sortear las críticas de los escépticos de su época, el punto de partida cartesiano es precisamente la duda. Descartes duda de que la percepción sensible sea fiable para conocer el mundo exterior. ¡Ay! Pero si dudo de mis sentidos, ¿qué me queda? Me queda que dudo: no puedo dudar que estoy dudando, y si dudo es que pienso y si pienso luego existo. Cogito ergo sum (Descartes, 1637).

Sin embargo, el Yo autoevidente cartesiano está acotado a los contenidos mentales: al Yo solo como ser pensante. ¿Y el resto del mundo exterior? ¿Existe? El conocimiento en primera persona no alcanza más allá de la subjetividad. ¿Qué hacemos, entonces, para poder afirmar que existe algo fuera del teatro?

A Descartes no le queda más remedio que postular un deus ex machina, la existencia de al menos un ser independiente de sí mismo en relación al cual pudiera situarse como parte de un mundo objetivo y así

justificar su existencia (Scruton, 2020). Y ese deus ex machina no es otro que Dios, el creador de ese mundo exterior.

Así, de su incursión por el racionalismo de la mano de Descartes, Seth extraía la tesis de que los sentidos nos engañan y debemos desconfiar de ellos. Sin embargo, la postura de Seth entra en conflicto con la propuesta cartesiana, pues en esta última no es posible el mundo exterior (res extensa) sin la presencia de Dios (res divina). Además, el Yo cartesiano (res cogitans) es una substancia, una cosa (como la ousía primera aristotélica), lo cuál es incompatible con la idea de Seth de un Yo no-substancial (Figura 6).



Figura 6. Lo que Descartes le tiene que decir en realidad a Seth no es lo que a Seth le gustaría escuchar.

Seth y los empiristas: John Locke.

Después de explorar el racionalismo cartesiano, Seth prueba suerte en el empirismo. El primer empirista que Seth visita en su libro es John Locke. Para Locke, “cualidad” es “la potencia para poder producir una idea” (Locke, 1690). “Idea” es el término que utiliza para describir las representaciones en la pantalla del cine de la consciencia. Es decir, la realidad y sus componentes (objetos físicos) tienen cierta potencia: pueden generar ideas (representaciones) en la consciencia. Así se asocia el empirismo de Locke con el realismo indirecto, al afirmar que son las “ideas” y no los propios objetos físicos lo que percibimos (Oya, 2018; Brewer, 2011; Molina-Betancur, 2004). Locke entendía por cualidades primarias (forma, extensión, solidez, movilidad) a aquellas que se encuentran en los objetos que las poseen, mientras que no podemos decir lo mismo de las cualidades secundarias, que no existirían ahí fuera, como el color o el sonido, sino solo en la

representación que hacemos de los mismos (Locke, 1690).

Seth en su libro se adhiere explícitamente a las cualidades lockeanas: “el color es un buen ejemplo de cualidad secundaria, pues la experiencia cromática depende de la interacción que una clase particular de aparato perceptivo mantiene con un objeto” (Seth, 2023). No obstante, adherirse a las cualidades de Locke exige un precio: la suya es una teoría filosófica, no un hecho probado y esto ya lo intuyó el propio filósofo inglés (Scruton, 2020). Es decir, al afirmar esto, Seth está hablando de filosofía y no de ciencia, aunque no hace dicha distinción (tal como señalaba Gómez-Marín en el fragmento anteriormente citado). De manera un tanto poética y citando a Cézanne, Seth deja el asunto visto para sentencia: “el color es donde se juntan el cerebro y el universo” (Seth, 2023). Ideal para una taza de desayuno, pero no para una afirmación científica.

Aún así podemos preguntarnos, ¿es esta aseveración un hecho científicamente probado, como sostiene Seth o solo una teoría, como temía Locke? (Figura 7).



Figura 7. La advertencia de Locke que Seth no quiso escuchar.

Si el color rojo no está en la flor del jardín, ¿dónde está? ¿En la cabeza? ¿A medio camino? ¿Dónde se ve el color rojo, en el cerebro o en el jardín? Como explican Maxwell Bennett y Peter Hacker (Bennett & Hacker, 2020):

“Las raíces de esta concepción se encuentran en la concepción de la percepción de los siglos XVII y XVIII (...) Según esta concepción, el mundo tal y como lo percibimos es radicalmente diferente del

mundo tal y como es en sí mismo (...) Los colores, los sonidos, los olores, los sabores no existen, como tales, fuera del cerebro (...)

Pero ni siquiera los neurocientíficos creen realmente que sus rosas no son rojas, que sus céspedes no son verdes (...) No tienen la costumbre de contradecir a sus amigos cuando atribuyen colores a los objetos (...) La concepción del siglo XVII es poderosa. Pero, aunque ha ganado una amplia aceptación en la comunidad de científicos, obviamente no es cierto. No es una teoría científica en absoluto y no está respaldada por ningún experimento de validación, es puramente afirmación filosófica o conceptual”. (...)

Los procesos causales implicados en la percepción visual no muestran que lo percibido no sea un mundo multicolor. Que podamos ver que un objeto es rojo solo cuando la luz se refleja en su superficie y en nuestra retina no muestra que el objeto en sí mismo no sea realmente rojo. Simplemente muestra que una condición para que su color sea visible es que esté iluminado. El hecho de que lo que reciben los órganos de los sentidos, no es coloreado ni ruidoso no muestra que lo que se percibe no es objetivamente coloreado o ruidoso (...) La excitación de la retina por el impacto de los fotones y la subsiguiente excitación de la corteza estriada visual, etc, son condiciones causalmente necesarias para que la persona vea. Pero ver el color rojo de la flor no ocurre en absoluto en el cerebro: ocurre en el jardín (...). La concepción de la realidad del siglo XVII, de lo objetivo y lo subjetivo, de la naturaleza de la percepción y sus objetos, ha afectado profundamente las formas en que los científicos del cerebro conciben actualmente sus investigaciones”.

Realmente su teoría del color es solo una idea filosófica, no está demostrada científicamente y ésta es una realidad demoledora para su teoría y, nos atrevemos a decir, también para un científico: un mundo coloreado en ausencia de cerebros humanos confinados puede ser perfectamente el caso.

Seth y los empiristas: George Berkeley.

Basar el conocimiento del mundo en una inferencia sobre las cualidades primarias de los objetos del mundo exterior, allana el camino al escepticismo epistemológico de Berkeley. Es este un realismo

indirecto radical que Seth adopta: nada podemos conocer del mundo exterior, la consecuencia lógica e inevitable de llevar el realismo indirecto hasta el final en esa dirección epistémica (Berkeley, 1710). En su libro, Seth cita en solo una ocasión al empirista George Berkeley (1685-1753) para hablar del idealismo, de quien afirma considerarse muy lejano. Sin embargo, el pensamiento de Berkeley tiene importancia para comprender mejor – y cuestionar- la “alucinación cerebral controlada por los sentidos” de Seth (Figura 8).



Figura 8. El precio de “me predigo luego existo” es el escepticismo epistemológico.

Si todo aquello que tenemos delante en la pantalla de cine son ideas, argumenta Berkeley, el principio de la existencia debe encontrarse en la naturaleza de las ideas “Esse est percipi”, afirmaba Berkeley: ser es ser percibido. Así, para Berkeley, ya que no podemos representar o construir un objeto en la pantalla del cine similar a algo a lo que no tenemos acceso (si no conocemos la realidad, ¿cómo representarla?), entonces la comprensión del mundo exterior no es posible y tenemos que volver a recurrir a Dios para garantizar su existencia.

Si bien Anil Seth en sus trabajos científicos, incluido este libro, intenta hablar de términos de neurociencia cognitiva, sí realiza en este texto, a nuestro juicio, una importante excursión de tipo filosófico cuando recalca la que, en su propia opinión, es una de sus frases favoritas “Me predigo, luego existo” (Seth, 2023). Lo sepa o no, le guste o no, esta frase de su predilección, estación de llegada de su sistema de pensamiento, resuena profundamente con

el “ser es ser percibido” de Berkeley, una teoría del conocimiento que tiene absolutamente todo que ver con la percepción, ya que, para el filósofo escocés, solo existen las cosas que percibimos, igualando ontología (existir) con epistemología (conocer).

Así, si la predicción en Seth es lo que caracteriza a la percepción, entonces “me predigo, luego existo” significa realmente en Seth “me percibo, luego existo”. Pero si yo me percibo, entonces la percepción es autorreflexiva: yo soy percibido por mí mismo y yo soy, es porque me percibo. En su frase Seth equipara, exactamente igual que Berkeley, ontología (lo que soy) con epistemología (lo que percibo/predigo) incurriendo, además, en un razonamiento circular.

Seth y los empiristas: Hume.

Se van agotando las balas y queda casi todo por apuntalar. De momento lo único que seguimos teniendo parcialmente justificado en la alforja es la primera condición, el realismo indirecto, como contraposición al realismo directo ingenuo. El pensamiento del empirista escocés David Hume (1711-1776), el más importante del siglo XVIII y a quien Seth cita 6 veces en su libro, es de capital importancia para apuntalar su teoría de creación del Yo como una alucinación cerebral controlada -y controladora- por los sentidos.

Seth visita la última estación empirista, Hume, con la esperanza de encontrar algún asidero para su teoría y, de hecho, felizmente lo encuentra: la Teoría del Haz de Percepciones del escocés encaja como un guante con su idea de un Yo no-substancial (Seth, 2023). Para Hume, el Yo no era nada más que “un paquete o colección de diferentes percepciones, que se suceden entre sí con una rapidez inconcebible y están en un flujo y movimientos perpetuos” (Hume, 1739).

Por otro lado, aunque no todas las filosofías de origen indio son no-substanciales (Arnau, 2021), pero esta idea nos recuerda sorprendentemente a una de las filosofías heterodoxas de esa tradición, el budismo y su principio del anattman (Arnau, 2012). Y efectivamente, Seth menciona de pasada en su libro, como refuerzo a su teoría del Yo-no substancial, la propuesta budista: “hace mucho que los budistas defienden que no existe un yo permanente; de hecho, a través de la meditación, intentan alcanzar unos

estados de la conciencia totalmente desvinculados de yo alguno” (Seth, 2023).

Anattman (en sánscrito, insustancialidad) es el nombre con el que se conoce a la vacuidad substancial (sunyata), en este caso del Yo (Han, 2015; Vélez, 2002) y es uno de los ejes centrales de la filosofía budhista, originaria del renunciante indio Gautama, también conocido como el Buddha, “el Despierto” (Arnau, 2012). Podría sorprender esta similitud entre filosofías tan remotas, en el espacio y en el tiempo como las de Hume o Gautama, aunque hay un estudio bastante bien documentado que sugiere que Hume, durante su estancia de juventud en Francia, podría haber tenido acceso a esta filosofía a través de un misionero jesuita conocedor del buddhismo, el padre Dolu (Gopnik, 2009).

Es verdad que con Hume la inferencia activa también es posible. Sin embargo, le exige a Seth un peaje aún más alto que el de Berkeley en lo relativo al mundo exterior: no solo el Yo es un haz de percepciones, sino también el mundo exterior. Ya no solo se trata de un escepticismo epistemológico (no podemos conocer lo que hay ahí fuera), sino que no nos queda más remedio que aceptar, con Hume, un escepticismo ontológico (no podemos saber si ahí fuera hay algo, quizá la realidad no exista fuera de nuestro teatro), que es incompatible con el fisicalismo que afirma profesar nuestro autor.

Es decir: si quizá no exista nada ahí fuera (escepticismo ontológico), no podemos afirmar que existe la realidad y que esta es de naturaleza física y que para colmo es la organización física de la realidad lo que da lugar a la conciencia (fisicalismo) (Figura 9). De hecho, desde el punto de vista de Hume, no podemos afirmar ni que existan los cerebros.

Cabe señalar que, en este punto, hay una diferencia esencial entre el pensamiento de Hume y el budhista, que da cuenta de que la referencia de Seth a esta filosofía india no está del todo bien traída para sus propósitos: salvo algunas escuelas marcadas por un realismo indirecto estricto, como la de Vasubandhu, en términos generales la filosofía budhista acepta la existencia axiomática de los fenómenos, aunque sea tan solo en forma de un tejido existencial indiferenciado (Arnau, 2021; Villalba, 2018). Es decir, para ellos la realidad existe y no solo eso, sino que la

multiplicidad de los fenómenos, aunque vacíos substancialmente (son procesos) preexiste a su conocimiento. Esto significa que para el pensamiento budhista primero es el ser y luego el conocer (primero soy y luego pienso). La posición ontológica elegida por el buddhismo es la del pluralismo monádico (Arnau, 2021), muy diferente del escepticismo ontológico y epistemológico al que realmente aboca la fórmula de la alucinación de Seth y su “me predigo, luego existo” (donde primero me predigo y luego soy).

Aunque sabíamos que no iba a ser fácil, concebir un fisicalismo para un cerebro que, en estado de clausura, alucina el mundo, se está convirtiendo en un verdadero quebradero de cabeza: ese cerebro no puede saber si existe el mundo físico, precisamente por estar confinado y alucinando. Finalmente, con el objetivo de dar carpetazo a este asunto, Seth busca refugio en Kant.



Figura 9. El precio del Yo-No substancial de Hume es el escepticismo ontológico.

Seth y el idealismo trascendental de Immanuel Kant.

En su libro, Seth se acoge a Immanuel Kant fundamentalmente por dos motivos: el primero, al igual que von Helmholtz, para justificar el realismo indirecto y un giro copernicano en lo referente a la percepción y el conocimiento (Seth, 2023). El segundo, para rescatar la idea de nómeno, “la cosa en sí”, incognoscible por definición, a la que Seth indisimuladamente no solo se adhiere, sino que en el Epílogo de su libro afirma querer acercarse cada vez más: “las herramientas de la ciencia de la conciencia nos están permitiendo acercarnos cada vez más al nómeno de Kant, esa realidad incognoscible en

última instancia de la que también nosotros formamos parte” (Seth, 2023). Este aserto se nos antoja extraño, pues ¿cómo se puede uno acercar a algo que no se puede conocer? ¿No estará Seth confundiendo lo incognoscible con lo todavía por conocer?

El idealismo trascendental de Kant, en su intento de armonizar lo mejor del pensamiento de los racionalistas con lo mejor del pensamiento de los empiristas, tiene la fortaleza de disolver, en principio, todos los problemas que el realismo indirecto conllevaba con respecto a la existencia del mundo exterior: pagando el pequeño, pero asumible precio del nómeno es posible un fisicalismo desde el realismo indirecto. Así, si introducimos “la cosa en sí”, el nómeno y lo distinguimos del fenómeno, si declaramos a “la cosa en sí” incognoscible y nos centramos en las condiciones que hacen posibles los fenómenos, entonces el problema de cómo es posible tener consciencia de algo ahí fuera se coloca en vías de solución (García-Norro et al., 2002).

Nos explicamos. Kant introduce este recurso, el nómeno, para denominar a la “cosa en sí” ¿Qué es la “cosa en sí”? Por ejemplo, el nómeno de una piedra es la “cosa en sí”, la piedra, tal y como es, fuera del teatro de la consciencia. El fenómeno que percibimos en el teatro (color, textura de la piedra) lo es de algo y ese algo es el nómeno, esa “cosa en sí”. El nómeno de la piedra es lo que es la piedra realmente fuera del teatro, que existe axiomáticamente detrás de las bambalinas, pero que nunca podremos conocer. La genialidad del asunto es que para Kant es irrelevante la “cosa en sí” de la piedra: de acuerdo, declaramos su existencia, pero como nunca la podemos conocer, lo que hay que hacer es poner toda nuestra atención en cómo el sujeto se relaciona con los fenómenos, lo que se presenta en el teatro de nuestra consciencia. Esto es lo único que hay, la danza entre el sujeto y los fenómenos en el teatro. Y como veremos, el papel del sujeto será radicalmente distinto al que tenía en las filosofías anteriores: un papel activo y no pasivo.

Si bien con este recurso del nómeno el asunto del mundo exterior deja de ser un problema, para Kant no es posible sin embargo un Yo no-substancial. Decíamos que todo fenómeno (lo que se presenta en la consciencia) lo es de algo, el nómeno, “la cosa en sí”, ese algo detrás de la cosa, “ahí fuera” que no podemos

nunca conocer. Pero el fenómeno también lo debe ser necesariamente ante alguien, un sujeto que contemple ese fenómeno y se relacione con él, y tal sujeto siempre debe ser por fuerza substancial, no ese Yo humeano que se escurre constantemente como arena entre los dedos. Malas noticias para Seth: si nos atenemos al idealismo trascendental kantiano, no podemos a la vez considerar un Yo no-substancial, lo que señala, una vez más, una inconsistencia en su formulación.

Una de las virtudes de Kant pasa por otorgarle al Yo una mismidad, una substancia desde la cual participar en la interpretación y elaboración de los fenómenos que aparecen en su teatro de la consciencia. El sujeto ya no será nunca más un elemento pasivo en el proceso cognoscitivo, un sujeto que recibe pasivamente las impresiones. “Las intuiciones sin conceptos son ciegas” (Ferraris, 2023): los conceptos que aporta el sujeto pasan a ser indisolubles de la experiencia. El idealismo trascendental kantiano privilegia el concepto en la construcción de la experiencia (Scruton, 2020), es decir, a partir de Kant debemos conceptualizar la “piedra” para poder conocerla. El sujeto es un ente activo en el proceso de conocer. La “piedra” y el resto de fenómenos pasarán a ser una mezcla de lo que llevamos dentro y lo que se nos presenta desde fuera.

Se conoce como giro copernicano de Kant a salvar este abismo entre el sujeto y el acto de conocer. La importancia de este asunto es de capital importancia porque, desde Kant, ser y el conocer se equiparan: solo desde el momento en que conceptualizo las cosas, las cosas son. Esta cuestión quedará explicada con mayor claridad en la sección 1.6 de este Bloque y en la sección 2.1 del Bloque II de este artículo, ya que se trata del verdadero cambio de rasante que explica la metafísica de la neurociencia hegemónica del siglo XXI.

Seth comete el error de pasar de la neurociencia a la metafísica con grandes inconsistencias de fondo. Se ha demostrado que la hipotética resolución de lo que Seth llama el “problema real de la consciencia” (Seth, 2023), se sitúa en el campo de la metafísica y no en el de la neurociencia, como también señala acertadamente en su reseña Álex Gómez-Marín

(Gómez-Marín, 2022) (Figura 10). De nuevo, recurrimos a una posición que no es científica.

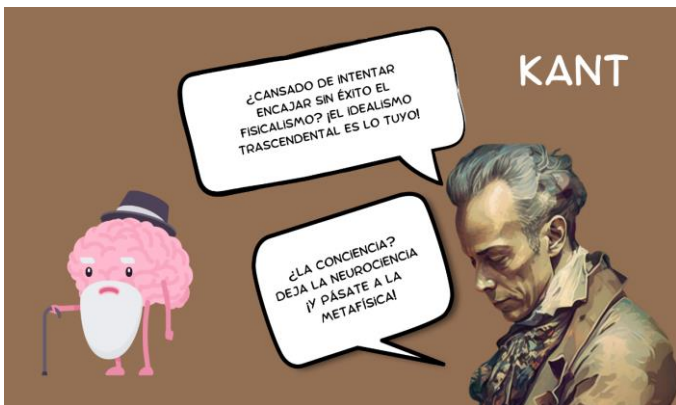


Figura 10. Kant y Seth.

Tal y como se explicó en la primera parte de este ensayo (Fondevila-Suárez, 2024), la división entre el problema fácil y difícil de la consciencia que estableció el filósofo David Chalmers (Chalmers, 1996) refiere a la diferencia de abordaje entre ciencia y filosofía. El problema fácil sería encontrar los mecanismos que subyacen a la consciencia, del cual se encargaría la ciencia, pero, aunque la ciencia descifrara estos mecanismos seguiría faltando por resolver el problema difícil de la consciencia, que hace referencia a cómo se pasa de la actividad eléctrica de las neuronas a la experiencia subjetiva en la consciencia. Es el problema de los qualia, el cómo y el porqué de esas experiencias subjetivas, cómo de lo material surge lo inmaterial, un problema que la ciencia no estaría en condiciones de explicar aun cuando se entendiesen todos los mecanismos.

Al igual que Kant quiso dotar a la metafísica de la robustez que encontraba en las ciencias naturales, cuando Seth habla del “problema real”, en la práctica está pretendiendo explicar el problema difícil como si fuese un mecanismo más, es decir, “el problema real” de Seth es el problema difícil de la consciencia intentando ser resuelto desde el fisicalismo (dicho de otra forma, convertir el problema difícil en una compilación de problemas fáciles). Es por eso que creemos que Seth no ha interpretado bien el problema difícil de la consciencia.

En la “alucinación cerebral controlada por los sentidos”, pues, no caben todas las pretensiones de Anil Seth. Algo siempre tiene que ceder: las cosas a

conocer, el mundo exterior o el propio individuo. Es imaginable pero no es concebible, por mucho que jalone todo el libro de citas y reflexiones filosóficas para intentar apuntalar su teoría. Es más, pareciera que, con las teorías filosóficas que ha elegido, le ocurre como con el juego de la manta: cuando se tapa con una de ellas una parte del cuerpo, siempre le queda otra destapada. No hay punto de vista posible en el que todas estas asunciones se cumplan a la vez sin cancelarse unas a otras.

Somos conscientes de que la historia de la filosofía es siempre un diálogo entre filósofos y filosofías. Nadie pide ni pretende que ninguna teoría neurocientífica encaje perfectamente en el marco de una propuesta filosófica.

Sin embargo, tomar a la carta las partes deseadas de cada propuesta filosófica y desde ahí erigir un ropaje a jirones conceptuales para vestir el santo cerebro para la causa de la “alucinación cerebral controlada” puede ser efectista para una charla, para una frase o diapositiva feliz -quizá, también, para vender libros de consumo de masas- pero, pensamos, no es aceptable desde un punto de vista de coherencia y rigor intelectual (Figura 11). Creemos firmemente que la filosofía puede servir a la neurociencia para algo más que adornar, como un jarrón chino, las diapositivas de las charlas de los neurocientíficos o las citas de sus artículos.



Figura 11. La manta que le ha diseñado Anil Seth al cerebro es muy corta para poder alucinar de manera controlada por los sentidos.

El quinto punto: los atributos humanos del cerebro, la falacia mereológica de la neurociencia y el constructivismo

Por último y no menos importante, abordamos ahora el punto 5, los atributos que Seth le otorga al

cerebro: toda su exposición está atravesada, desde la primera hasta la última página, por la llamada “falacia mereológica de la neurociencia”, a saber, atribuir predicados humanos al cerebro (Bennett et al., 2003). Así, podemos encontrar en el texto constantemente frases como: “el cerebro piensa”, “el cerebro decide”, “el cerebro evalúa”, “el cerebro infiere”, “el cerebro minimiza el error de predicción”, “el cerebro alucina” (Seth, 2023). No es solo una cuestión de forma, sino también de fondo. El viento que sopla las velas mereológicas del texto de Seth es el propio del marco sociocultural hegemónico en nuestra época: el constructivismo posmoderno.

El constructivismo posmoderno, para lo que nos ocupa, es la evolución natural del realismo indirecto del teatro cartesiano de los siglos XVII y XVIII, después de pasar por los maestros de la sospecha (Nietzsche, Marx y Freud) y los desastres del siglo XX, que propiciaron el fin o el cuestionamiento de las grandes certezas y reclaman la absoluta dependencia de la realidad del polo subjetivo y la relatividad de la verdad (Ferraris, 2023). Del idealismo pasamos al nihilismo y del nihilismo al constructivismo. En otras palabras, y para que se pueda comprender mejor, se puede afirmar sin dudar que el constructivismo es la versión actual del idealismo de los siglos XVII y XVIII, que se opone al realismo cuando afirma que la realidad depende de nosotros (Castro-Córdoba, 2020).

A las cuentas más sensatas del constructivismo actual y debido a los conocimientos científicos que hoy poseemos sobre el mundo exterior, no le queda más remedio que ofrecer una versión laxa del realismo indirecto. Así, bajo esta postura filosófica, no somos efectivamente los creadores del universo (el universo existe al margen de nosotros), pero sí sus constructores a partir de una suerte de hyle amorfa, una suerte de “masa de galletas” a los que vamos dando forma con los moldes de los conceptos (Putman, 1988). Muy inspirado por el experimento de la doble rendija, el colapso de la función de onda y el mundo cuántico: la realidad existe, pero le damos forma al observarla.

Personalmente creemos que esto es realmente lo que le gustaría explicar a Seth, obviamente, pero las costuras de su “alucinación cerebral controladas por los sentidos”, diseñadas por él mismo y las de su consecuencia lógica “me predigo, luego existo”, son

demasiado estrictas, como hemos demostrado, para esta visión laxa del realismo indirecto. Éste es su “quiero y no puedo”: él querría decir eso, pero no puede vencer la tentación de prescindir de la vistosa frasecita de marras, casi en cada página del libro.

Decíamos que a la masa de galletas le vamos dando forma con los moldes de los conceptos. El cambio de rasante que propiciará la génesis del constructivismo está precisamente en Kant, como veíamos, cuando afirma que lo perceptivo está dominado por lo conceptual: “las intuiciones sin conceptos son ciegas” (Ferraris, 2023; Ferraris, 2012). La dependencia representacional del mundo significa por tanto que no hay mundo excepto para un espectador (correlacionismo) y el espectador es, en el mejor de los casos, el constructor de ese mundo (Ferraris, 2023; Meillassoux, 2015; Gabriel, 2015).

Confundir ser con conocer y conocer con construir: la falacia trascendental en el constructivismo

Confundir “ser” con “conocer”: el filósofo Maurizio Ferraris llama a esto la “falacia trascendental”, a saber, la pretensión falaz kantiana, ya advertida por el segundo Schelling, de fundar la experiencia a través de la ciencia (Ferraris, 2023). Así, al identificar ontología y epistemología (identificar el ser con el saber), se paga el precio de que no hay diferencia entre el hecho de que “exista un objeto X” y el hecho de que “conozcamos un objeto X” y dado que el conocimiento desde Kant, Descartes y los posmodernos es intrínsecamente construcción, no hay diferencia entre el hecho de que conocemos el objeto X y el hecho de que lo construimos (Ferraris, 2023).

Si ser es conocer y conocer es construir, entonces ser es construir, por lo que, si algo es, previamente lo hemos construido. Así de burda es esta falacia trascendental. Con nuestra percepción construimos conceptos y los identificamos con la realidad, de manera substancial. En una versión dura de esta falacia, la realidad al final no viene dada, es solo un constructo. Incluso el dolor, que sería en la versión propia del neuroconstructivismo, un constructo cerebral, como veremos en el Bloque II de este artículo.

Toda la filosofía moderna de los siglos XVII y XVIII, germen del constructivismo y de la que bebe sin saberlo actualmente la neurociencia hegemónica, es una filosofía negativa: se niega el principio de realidad. Se niega que existan cosas. La realidad, sencillamente, no viene dada. Las célebres frases “ego cogito, ergo sum” de Descartes o “las intuiciones sin conceptos son ciegas” de Kant, señalan en última instancia que las certezas deben buscarse en la epistemología, en lo que pensamos y sabemos o predecimos y no en la ontología, es decir, en lo que existe (Ferraris, 2023).

Hay otra alternativa, que suscribimos, que es la del realismo: el ser (y el devenir, añadiremos nosotros) no solo es algo constituido por el pensamiento, sino que previamente se da, se ofrece antes de que comience el pensamiento. Existe una parte de la realidad que está construida por los humanos y su cultura, pero también existe una realidad dada, vastísimas provincias ontológicas de lo real que preexisten al pensamiento (Gabriel, 2015). Incluso, por qué no, flores que son rojas sin que las miremos.

Sobre esta alternativa también descansa el primer axioma de la Teoría de la Información Integrada, la IIT (Fondevila-Suárez, 2024). Una alternativa realista que sigue siendo ignorada si se llevan a su conclusión lógica las tesis de la neurociencia hegemónica, y cuyo eco resuena con fuerza en las aporías como las de Anil Seth de la “alucinación cerebral controlada por los sentidos”.

Así, podemos concluir el Bloque I de este artículo señalando que la fórmula de la “alucinación cerebral controlada por los sentidos” de Anil Seth es una interpretación personal suya, de tipo filosófico, de la Teoría de Reentrada y Procesamiento Predictivo. Una interpretación que, en primer lugar, carece de consistencia interna por las razones que hemos argumentado. Y en segundo lugar, no deja de ser una expresión del constructivismo posmoderno, que, para el caso del dolor, tiene importantes implicaciones científicas y clínicas, como abordaremos en el Bloque II. Pensamos que estas consideraciones no han sido lo suficientemente reflexionadas por la comunidad científica y clínica del campo cuando se asumen sin una reflexión previa los postulados constructivistas.

BLOQUE II. Implicaciones de la obra de Seth al caso del dolor

El dolor, ¿es un constructo cerebral?

La posición privilegiada de la fisioterapia nos permite hacernos esta pregunta a menudo cuando tratamos con nuestros pacientes. En realidad, el constructivismo, bien elaborado, no es un problema en sí mismo, sino sus excesos. Siempre es sano cuestionar lo que se da por hecho, pero pareciera que los seres humanos cuestionamos las cosas siempre basculando a los extremos. Quizá dar bandazos entre extremos es, a la postre, la manera humana de minimizar el error de predicción.

El filósofo Ian Hacking describe muy bien este proceso: cuando hablamos de constructo social, afirma, en realidad no tenemos muy claro a qué nos estamos refiriendo, porque quien tiene la obligación de justificar su posición de que algo no existe o no se puede conocer, no es el realista, sino el constructivista social. La posición realista es la posición intuitiva o de partida, y el que debería demostrar que eso que parece real no existe o es un constructo, es el constructivista (Hacking, 1999).

A la postre, los constructivistas sociales y culturales, pivotando entre las dos acepciones del término *ousía* (recordemos, *substancia* y *esencia*), suelen acabar en un esencialismo por razones tácticas o estratégicas. Así, si no existe nada ahí fuera y todo es líquido, entonces voy a aferrarme a mi propia identidad, de raza, de género o de enfermedad, regresando a un esencialismo mediante un fundamentalismo constructivista (Spivak, 1987).

Para el constructivista, como decíamos, el mundo está compuesto de conceptos abstractos que sobredeterminan a los individuos (Castro-Córdoba, 2020). En la mayor parte de los casos, además, ocurre en la práctica que el único argumento que le suele quedar al constructivista es el moral. Por ejemplo, para el caso del dolor o del género, si aceptamos que no son constructos sociales, entonces nos veríamos atrapados de manera irremediable en unas dinámicas derivadas de una concepción naturalista de lo que es ser hombre y mujer, tener salud o no y esto nunca podrá ser moralmente justo (Castro-Córdoba, 2021). Por tanto, dándoles el adjetivo de “constructos sociales”

negamos su existencia de base y evitamos tan escabroso y censurable debate.

Pero esto de por sí ya presupone mucho. Presupone, de entrada, algo totalmente falso, a saber, que lo cultural o social es más sencillo de modificar que lo biológico, lo cual no es algo tan cierto como parece a primera vista: es más fácil, por ejemplo, extirpar un tumor de un cuerpo humano que extirpar una mala idea del cuerpo social, como puede ser la ideología racista (Castro-Córdoba, 2021). Aceptemos, por lo tanto, que el asunto es más controvertido de lo que parece y, una vez más, se trata de una hipótesis y no un hecho probado científicamente.

Centrándonos en nuestro campo, el dolor para el modelo biomédico, que merecía una saludable crítica por sus excesos de interpretación de los hallazgos de las pruebas de imagen, mueve hoy el péndulo hacia el extremo contrario, de tal manera que la patología se considera, de alguna manera, también un constructo social y cultural. Una cosa es considerar la relevancia capital de los determinantes sociales y culturales de las condiciones de salud -innegables-, balanceando los excesos reduccionistas de una visión patobiológica (un pluralismo radical patobiológico) y otra muy diferente es llevar el asunto a un extremo constructivista y esencialista y decir que el dolor es un constructo social.

El nacimiento de la antipsiquiatría como negación de las enfermedades mentales y de la salud mental es una demostración más del movimiento pendular de extremo a extremo, que nace como crítica legítima y acaba en los excesos del lado opuesto. Aunque la psiquiatría ha recibido críticas desde prácticamente su fundación como disciplina médica, la antipsiquiatría nace oficialmente junto al posmodernismo a finales de los años 60 y colocó en el espacio público una idea fuerte: las enfermedades mentales son una construcción social (Soto, 2012).

Auspiciado por la resaca de las dos Décadas del Cerebro, que inauguró George Bush padre en 1990 y culminó en 2010, el constructivismo propio del dolor, como el de tantas otras realidades, no solo es social, sino que muta, también, a un “constructivismo cerebral”: por eso afirmamos que la falacia mereológica de la neurociencia viene servida de manera natural en la bandeja de plata del

constructivismo. Más claro: de “el dolor es un constructo social” hemos pasado a “el dolor es un constructo cerebral”.

Hoy hablar de la subjetividad del cerebro está de moda, hablar del cerebro, además, vende y es una tentación irresistible para cualquier investigador que sale del laboratorio a divulgar neurociencia en el espacio público. Téngase en cuenta de que algunos de los que firmamos estas líneas somos neurocientíficos, y divulgadores, y consideramos oportuna esta crítica para sanear un campo que empieza a sentirse como un pantano. Son los excesos del neurocentrismo, que identifica nuestro Yo con nuestro cerebro, en la forma de un inevitable realismo indirecto estricto: nuestro cerebro nos engaña confundiendo el Yo con el mundo exterior, no pudiendo conocer nunca la propia realidad, sino solo las imágenes mentales que el cerebro se hace de ellas (Gabriel, 2016). Esta posición, que coincide con la del propio Seth, es prácticamente hegemónica en la fisioterapia especializada en el dolor.

El neurocentrismo, por tanto, no deja de ser una forma de constructivismo, un correlacionismo cerebral: el mundo de Seth, y de nuestra fisioterapia en el dolor hoy por hoy, es el mundo de los espectadores (Gabriel, 2015), en concreto, el mundo de los cerebros de los espectadores. En contraposición al constructivismo y el neurocentrismo, nosotros (y otros) proponemos el realismo y el pluralismo, que no es otra cosa que el mundo con los espectadores (Gabriel, 2015), como explicamos ya con anterioridad (Fondevila-Suárez, 2024).

Habrá quien piense que todo esto no es más que una cuestión nominalista, juegos de palabras y de lenguaje y divagaciones filosóficas sin aplicación práctica real en la clínica. Les invitamos a pensar lo contrario: adhiriéndonos a uno de los postulados favoritos de Seth, “las cosas no suelen ser lo que parecen”, le podemos decir también que, a veces, las formas no son sólo las formas, sino que son también el fondo. Tras una definición, se esconden creencias. Y de estas creencias, que inadvertidamente para el fisioterapeuta conforman una posición filosófica, surge la práctica clínica, con sus interpretaciones e ideología asociada.

El fondo del asunto: el problema de la percepción

En filosofía, el asunto de si el dolor es una sensación interna o una percepción más del mundo exterior no está en absoluto resuelto (Corns, 2017). Sin embargo, en neurociencias se ha dado carpetazo determinando y caracterizando sin ningún atisbo de duda al dolor como una percepción, que algunos incluso afirman que surge de la “evaluación que el cerebro hace de la nocicepción” (para una discusión más detallada sobre este tema, consultar Fondevila-Suárez, 2024).

Para Seth, como para cualquier realista indirecto, el contenido es el objeto de la percepción y no la percepción en sí misma: es decir, el objeto es sentido (nocicepción, si el objeto es una chincheta en mi zapato) y dicha sensación es “observada” por alguien (léase el cerebro), y de ahí surge la percepción. Por tanto la respuesta cerebral, la nocicepción, es lo que se “observa” (objeto de la percepción) y no la percepción como tal. Seth, como tantos neurocientíficos actuales, vive filosóficamente en los siglos XVII y XVIII, anclado en el realismo indirecto estricto. Dicho realismo indirecto estricto deriva de una postura constructivista (idealista) cerebral posmoderna, que, en nuestra opinión, es el fondo del asunto, un asunto que entronca con el conocido como “problema de la percepción”. Así pues, para entender por qué no estamos convencidos con su propuesta, y por qué proponemos otra cosa para entender el dolor, deberemos viajar a esta bella época de la historia y conocer qué ocurrió entonces. Invitamos al lector a acompañarnos en este viaje.

En filosofía de la mente, hasta mediados del siglo XX y debido en parte a la inercia de estos grandes pensadores de la modernidad que acabamos de repasar, imperaban diversas formas de realismo indirecto y de idealismo. Sin embargo, a partir de los años 60 y 70 del siglo XX, con el auge de las ciencias cognitivas y del materialismo, se ha producido un lento pero progresivo cambio de ejes hacia diversas posiciones de realismo directo para el campo de la percepción en filosofía (Aydede, 2005). Es decir, volvemos a asumir que no solo existe una realidad externa a nosotros, sino que podemos percibirla como es. No vivimos en un teatro cerebral, sino que cuando

vemos flores, es porque hay flores, con bastante precisión.

¿Quiere decir esto que tenemos que volver en neurociencia al realismo directo ingenuo, de tipo radical, la metáfora de la tabla cerúlea y asumir que nuestros sentidos son espejos de la realidad? En absoluto.

Hay que comprender que, en su momento, el realismo indirecto inaugurado por Descartes fue también una reacción contra los excesos del realismo directo ingenuo. Hoy sabemos que la realidad del universo físico, el espacio, el tiempo y la materia no es exactamente como se nos presenta a los sentidos (Rovelli, 2018). La consciencia que emerge de nuestros sentidos, pues, no es ese espejo que refleja fielmente la realidad. Todo esto es cierto y justifica revisar el realismo directo ingenuo.

Sin embargo, se ha realizado, desde Descartes, una condena radical de los sentidos por uno (o por muchos) defectos ocasionales: como los sentidos a veces nos engañan, entonces tenemos que desconfiar siempre y absolutamente de ellos. El hecho de que la correspondencia entre dolor y nocicepción no sea exacta en todo momento nos ha llevado a una suerte de escenario en el que asumimos que nada tienen que ver uno con otro, olvidando que la mayor parte de las veces que sentimos dolor, este es directamente relacionable a un estímulo nocivo y una respuesta nociceptiva.

Anil Seth alimenta esta postura de desconfianza al hablar de las ilusiones ópticas (Seth, 2023). Pero, sobre todo, comete un error fundamental de atribución: los sentidos son muy útiles para un sin fin de desempeños del día a día y normalmente garantizan nuestra supervivencia (ésta y no otra es su función), pero no sirven para proporcionarnos pruebas exactas de lo que el mundo es. Sencillamente, les pedimos que hagan algo que no es su trabajo, es decir, una atribución epistémica que no es la suya. Como consecuencia de este error de atribución surge la duda: como el conocimiento sensible (aportado por los sentidos) no garantiza certezas exactas de lo que el mundo es, lo que se ha hecho es desconfiar. Y de la duda ocasional llegamos a la duda global: como a veces los sentidos no son precisos, se asume que siempre nos engañan (Ferraris, 2023).

Es por ello que se dio el golpe del péndulo al extremo contrario, inaugurando la imagen representacionalista del teatro o la pantalla de cine para la consciencia, de la cual, en su actual versión constructivista, el realismo indirecto estricto de Seth es solo el último ejemplo mal elaborado en el campo de la neurociencia. Tanto realismo directo ingenuo (los griegos) como realismo indirecto estricto (Seth y los de “el dolor se aprende”) presentan numerosos problemas. El asunto ciertamente no es sencillo. Hay que ser humildes y cautelosos. No hay un consenso claro, pero quizá podamos balancear el péndulo hacia alguna posición más equilibrada.

¿Materialismo o idealismo? Hacia una posición equilibrada

La disputa entre materialismo e idealismo, como el de tantos “-ismos”, atraviesa vivamente el campo de la consciencia. Nos adherimos a Gómez-Marín cuando afirma que no es posible hablar seriamente de consciencia sin declarar previamente la posición metafísica (Gómez-Marín, 2023). Creemos que tampoco es serio hablar de dolor sin hacerlo. Ya vimos con anterioridad que, algunas propuestas para el problema mente-cuerpo, venían de la mano del dualismo o soluciones monistas (Fondevila-Suárez, 2024). Nosotros apostamos por una metafísica de tipo pluralista, tanto a nivel ontológico como epistemológico (Fondevila-Suárez, 2024).

Hablar de pluralismo, como también comentamos, es hablar de realismo y pensamos que es un marco racional para encuadrar la disputa entre materialismo e idealismo, a la luz de todo lo expuesto. El realismo filosófico es la tesis de que: (i) existe una realidad (ii) es independiente de nosotros y (iii) la podemos conocer” (Castro-Córdoba E, 2020). Las subpartes (i) y (ii) corresponden a la parte ontológica de la oración (relacionada con el ser o naturaleza de las cosas) y la (iii) a la epistemológica (lo que podemos conocer de ellas). Aunque en una primera vista discutir esta oración puede parecer una perogrullada, la historia del pensamiento es también la historia de negar o aceptar, total o parcialmente, cualquiera de estas tres subpartes (Castro-Córdoba, 2020).

Como hemos visto, el idealismo, ya discutido, tiene que ver con presionar la parte (ii), la dependencia o no de nosotros. Las filosofías continentales actuales, de

corte realista, descansan, como se explicó anteriormente, en la observación del segundo Schelling contra la lógica kantiana: existe una realidad que viene dada, que es previa al pensamiento (Ferraris, 2012). Son por lo tanto propuestas positivas con respecto al principio de realidad (Ferraris, 2023). Cabe reseñar que estas propuestas aún no han calado en la posición mayoritaria de neurocientíficos y estudiosos del dolor, que como ya se ha mencionado, se adhieren a las posturas de los siglos XVII y XVIII.

Sin embargo, estos axiomas son, también, el axioma básico de la Integrated Information Theory (IIT): la existencia intrínseca, tal y como se explicó en la primera parte de este ensayo (Fondevila-Suárez, 2024). Un aire fresco sopla en el campo de la ciencia de la consciencia. Esto se ve también reflejado en la filosofía de Gibson, de quien Seth toma la idea de “affordance”, quien por cierto era un realista directo para el caso de la visión (Gibson, 1979). Affordance se refiere a las posibilidades de acción que nos sugiere un entorno y a los objetos que se encuentran en él. La idea era que, al menos en cierta medida, los significados están también en el mundo incorporados a los objetos que nos ofrecen sus affordances, sus ofrecimientos. El mundo, lejos de la visión negativa de la filosofía de los siglos XVII y XVIII, escéptica con el principio de realidad, es por el contrario una reserva de positividad (Ferraris, 2023).

Nosotros, pues, aceptamos como axioma, como verdad auto-evidente, que existe una realidad que se nos presenta, ya viene dada, pero esto no es incompatible con que existan otras que son construidas por los seres humanos y su cultura. Hay por tanto porciones de la realidad que son independientes de nosotros y otras que dependen de nosotros. Ambas son, simplemente, diferentes provincias (partes) ontológicas de lo real (Gabriel, 2015).

Con respecto al materialismo nuestra aproximación es similar, intentando buscar de nuevo una posición equilibrada ¿Una piedra es, en última instancia, una “cosa” (en las diferentes tradiciones: substancia, ousía primera aristotélica; “ser” parmenídeo; brahman védico; la purusa del samkhya-yoga) o es un conjunto de “procesos” (ousíe segundas, esencias aristotélicas; el devenir heraclítico; el haz de percepciones humeano; la sunyata budhista)? ¿Tiene la piedra una

identidad inmutable (substancia) o no la tiene pues su configuración subatómica cambia en cada instante (esencia o proceso)? Pensamos que son ambas a la vez, una vez más en función de la escala, ámbito o campo de sentido (Gabriel, 2015) que se considere. Así, por ejemplo, una piedra es una “cosa” en el ámbito físico de nuestra escala humana y, a la vez, es un “proceso” a una escala cuántica.

Pero el universo físico es sólo una provincia ontológica de lo real. Así, una “piedra” es también un concepto -absolutamente real- que está en mi mente, “materializado” allí mediante una aprehensión cognitiva y que despliega todo un universo de posibilidades, diferentes además para cada sujeto y cultura: una “piedra” es real para ambos, pero no es lo mismo para un barbero que para un cantero (Ferraris, 2023; Villalba, 2018; Gabriel, 2015). La piedra, pues, se despliega en diferentes ámbitos de lo real con diversos grados de (in)dependencia (pluralismo ontológico) y desde esos ámbitos, el conocimiento que de ella podemos tener será diferente (pluralismo epistemológico). Éste es el enfoque pluralista y al que nosotros nos adherimos.

Nos gustaría añadir que, si bien los diferentes pluralismos filosóficos están reverdeciendo actualmente en la filosofía occidental en sus muy variadas escuelas y corrientes, fundamentalmente de la tradición continental y poscontinental (Casto-Córdoba, 2020; Gabriel, 2015; Ferraris, 2012; Bueno, 1992), la solución que planteamos, en realidad, no es totalmente novedosa. Existe una filosofía heterodoxa india muy antigua y minoritaria que ya se planteó en su momento (siglo VI a.C.) una aproximación al pluralismo filosófico no muy diferente: hablamos de la doctrina anekantavada del jainismo (Pániker, 2001).

En el acervo popular esta doctrina se refleja de manera familiar en la estampa de los diferentes sabios tocando distintas partes de un elefante: donde uno afirmaba estar frente una manguera al tocar la trompa, otro frente una columna al tocar una pata y otro frente a un abanico al tocar una oreja, la realidad es que todos veían la misma realidad, el elefante, solo que desde ámbitos y perspectivas diferentes (Arnau, 2021).

Pensamos que esta vieja idea central jaina, junto con la symploké platónica recuperada en la filosofía de Bueno (Bueno, 1992) que comentamos en la

primera parte de este ensayo, pueden ser hoy cabalmente rescatadas, son compatibles con el conocimiento científico y filosófico actual y tiene mucho que ver con una verdadera expansión de la consciencia, que es lo que supone en realidad abrazar el pluralismo cuando se asume que la realidad es plural y discontinua (Fondevila-Suárez, 2024). Además, sirve para cultivar una sana tolerancia, pues aleja del campo debates irresolubles donde posiciones ortodoxas o maximalistas se enfrentan en una interminable pugna estéril (de la cuál Seth, y el debate actual en cuanto a la identidad del dolor, son solo dos ejemplos).

Aterrizando al campo del dolor, esta dualidad material-ideal se manifiesta con igual intensidad. El dolor es una experiencia mental pero también corporal. Todo dolor está ubicado en algún lugar del cuerpo. Contribuyen al mismo tanto procesos de arriba hacia abajo (top-down), como de abajo hacia arriba (bottom-up). La realidad del dolor también es plural y, si bien el dolor siempre presentará aporías irresolubles, pensamos que el enfoque pluralista permite al menos eliminar algunas de las paradojas innecesarias que producen los enfoques monistas o dualistas, como también se explicó en la primera parte de este ensayo (Fondevila-Suárez, 2024).

¿Pero entonces, cuál es la realidad ontológica y epistemológica del dolor? O, dicho de otra forma, ¿qué es el dolor y cómo obtenemos conocimiento de él? Para contestar a esta pregunta debemos volver al problema de la percepción y con él, debatir el llamado “Argumento de Tipo Común” que está en la base de ese “problema de la percepción”.

El Argumento de Tipo Común (ATC)

El “problema de la percepción” es un problema generalizado y tradicional acerca de nuestra concepción ordinaria de la experiencia perceptiva. El problema lo crean los fenómenos de ilusión perceptiva y alucinación: si este tipo de errores son posibles, ¿cómo puede la experiencia perceptiva ser lo que normalmente entendemos que es: algo que permite la percepción directa del mundo? (Crane et al, 2021).

Así, podemos plantear la conocida como pregunta de tipo común: ¿las experiencias verídicas, ilusorias y alucinatorias son fundamentalmente iguales? ¿Forman un tipo común? La respuesta afirmativa a esta pregunta forma el Argumento de Tipo Común (ATC): las experiencias verídicas, ilusorias y alucinatorias de una F (fenómeno, el que sea) son fundamentalmente las mismas, formando un tipo común (Crane et al., 2021) (Figura 12).



Figura 12. La respuesta de Morfeo a Neo en la película *The Matrix* está basada en el Argumento del Tipo Común (ATC).

Así, tanto una experiencia verídica, como ilusoria o alucinatoria de “ver las pegatinas de colores cambiando la longitud de los sarcómeros musculares”, serían todas iguales, no sólo superficialmente similares, sino que serían fundamentalmente iguales: estas experiencias tendrían la misma naturaleza. Cualquier diferencia entre ellos sería externa a su naturaleza como experiencias: por ejemplo, tiene que ver con cómo se causan (Crane et al., 2021). Si una ocurre después de tomarnos ciertas variedades de setas, esa es una diferencia. Pero la experiencia en sí es igual a si la vivimos en la clínica.

Conociendo el ATC, ahora podemos discutir el problema de la percepción. Éste implica que, si las ilusiones y las alucinaciones son posibles, entonces la experiencia perceptiva verídica, tal como la entendemos habitualmente, es imposible (Crane, 2021). Y ésta es la posición de fondo que toma el realismo indirecto y la tesis de Anil Seth. Si la experiencia verídica, la ilusoria y la alucinatoria son esencialmente iguales (si el ATC es cierto), no existe diferencia entre ellas y estamos gastando tinta

escribiendo las tres palabras: todo es lo mismo. Esto, que puede sonar absolutamente exagerado, es en realidad una posición muy dominante en la fisioterapia actual.

Se debe tener en cuenta que el problema de la percepción descansa en el argumento de la ilusión y el argumento de la alucinación (Crane, 2021). Como hemos comentado al principio de este escrito, con el ejemplo del palo quebrado a través del agua (ilusión), entre alucinación e ilusión hay diferencias (Crane, 2021). De la ilusión ya comentamos, por ejemplo, las implicaciones del error de atribución: atribuir a los sentidos la exigencia de que nos informen sobre la naturaleza exacta del mundo cuando su función es garantizar principalmente los desempeños de nuestro día a día. Así, de algunas imprecisiones puntuales, como por ejemplo las ilusiones ópticas, pasamos a una enmienda a la totalidad de lo sensorial. Así, porque a veces vemos el palo doblado en el agua, ¿en verdad me usted diciendo, señor o señora idealista/constructivista que tenemos que desconfiar siempre y en todo momento de la visión? (Ferraris, 2023). Abordaremos ahora con más profundidad el argumento de la alucinación, central para un análisis de la oración elegida por Anil Seth.

El argumento de la Alucinación

El argumento de la alucinación es una variante del “problema de la percepción” para el caso alucinatorio y tiene la siguiente estructura:

(A) En las experiencias alucinatorias, no se nos presentan directamente objetos ordinarios.

(B) Si asumimos que el ATC es cierto, la misma explicación de la experiencia debe aplicarse a las experiencias verídicas que a las alucinatorias (puesto que son esencialmente iguales, de tipo común).

Por lo tanto,

(C) Nunca se nos presentan directamente objetos ordinarios.

Con el argumento entendido de esta manera, podemos ver el poder del problema de la percepción para el caso de la alucinación. El punto (A) es intuitivo y (B) es parte de nuestra concepción ordinaria de la experiencia perceptiva, que es el argumento del tipo común (ATC). Sin embargo, lo que sigue, (C), contradice otro aspecto de nuestra concepción ordinaria: a nosotros (y quizás al lector) a veces nos

parece que cuando percibimos una silla en la habitación, es porque hay una silla. Por tanto, la inteligibilidad misma de nuestra concepción ordinaria de la experiencia perceptiva se ve amenazada (Crane et al, 2021) y esto es en lo que se basa (o quizá lo que intuye) Anil Seth para elaborar su “alucinación cerebral controlada por los sentidos”.

Como nota aclaratoria cabe decir que en la expresión “experiencia verídica”, “verídica” hace referencia a la realidad, no a la propia experiencia. La experiencia es siempre real, pero llamamos “verídica” a aquella experiencia que encaja con la realidad externa, lo cual asume de entrada, axiomáticamente, una posición realista: existe una realidad externa y se puede conocer. Verídico sería ver una silla donde hay una silla, y no un patinete. Pero ambas experiencias ocurren de verdad. Este punto es absolutamente fundamental. La experiencia como tal siempre es de verdad. Es por ello que el dolor como experiencia no se puede alucinar. Puedes alucinar que te han cortado una pierna, y con ello experimentar el componente motivacional-afectivo del dolor. Pero no alucinar el dolor.

Por tanto, si se asume un realismo indirecto, hablar de “alucinación del dolor” no tiene sentido. Aquellos que sostienen que el dolor de miembro fantasma es un ejemplo de alucinación de dolor no pretenden negarla experiencia de dolor, pero entonces abandonan el realismo indirecto, porque están comparando la experiencia con la realidad ¿con qué podemos comparar si no podemos percibir el mundo tal y como es?

Refutaciones a la perspectiva del realismo indirecto en el argumento de la alucinación y al ATC. El disyuntivismo

La principal refutación al realismo indirecto que está en la base del argumento de la alucinación vino de la mano del disyuntivismo, que precisamente es una forma contemporánea de realismo directo que cuestiona el ATC. Recordemos que el ATC es la oración (B) del argumento de la alucinación de donde se sigue (C), la conclusión que contradice nuestra presentación realista directa.

El disyuntivismo sostiene que, cuando uno percibe el mundo, los objetos de percepción independientes de

la mente, como por ejemplo “ver las pegatinas de colores cambiando la longitud de los sarcómeros musculares” (que llamaremos F, de fenómenos), son constituyentes de su experiencia (Soteriou, 2020). Los disyuntivistas no niegan que sea posible tener una alucinación de una F tal que no se pueda distinguir mediante introspección, solo que no es una percepción verídica de una F (Soteriou, 2020). Es decir, que aunque no se puedan distinguir mediante introspección, ambas experiencias no son exactamente iguales. Por ejemplo, dos monedas de 1 euro, a ojo, pueden parecernos iguales y no ser discriminables pero no lo son. Tendrán imperfecciones, pesos y tamaños ligeramente diferentes. De hecho, que dos cosas, sean las que sean, sean exactamente iguales, es poco intuitivo desde una perspectiva estadística, y absolutamente imposible al considerar variables continuas: no hay dos personas que midan lo mismo, si medimos suficientes decimales. Lo mismo ocurre con las monedas. Y los dolores en una mano o en una mano fantasma. Y con las experiencias, según el disyuntivismo.

El objetivo del disyuntivismo no es otro, por tanto, que refutar (B) y el ATC, para así disolver esta aparente contradicción que se presenta en (C), que siempre fue el argumento principal en el que se basa el realismo indirecto. La descripción común más fundamental de ambos estados, entonces, es meramente disyuntiva: o bien la experiencia es una percepción genuina de una F o una mera alucinación de una F. De ahí el nombre de la teoría (Crane et al., 2021; Martin, 2006, 2004, 2002; McDowell, 1987, 1982; Snowdon 2005, 1992, 1990, 1979; Hinton, 1973).

Somos conscientes de que, en este punto de nuestra argumentación, el nivel de abstracción es alto. Sin embargo, lo esencial que queremos explicar con esto es que, al igual que ocurría con su idea del color, una vez más, la posición de Anil Seth de aceptar el ATC implícitamente como cierto está lejos de ser un hecho probado: es una posición filosófica. Al igual que afirmar que un mundo coloreado no es posible sin humanos, asumir el ATC como cierto solo es una teoría, no un hecho probado.

Para facilitar la comprensión al lector, podemos resumir señalando que, en esta problemática, todo se

resume en una sola pregunta, que es en realidad la pregunta que atraviesa el problema de fondo planteado en este artículo: ¿existe la realidad fuera de nuestra mente?, es decir, ¿la realidad viene dada o es construida? Si la respuesta es negativa entonces se puede aceptar el ATC, pero si la respuesta es afirmativa, si la realidad existe, entonces el ATC, que implícitamente asume la fórmula de Seth, puede ser refutado.

Al igual que en la filosofía continental y poscontinental, en la filosofía de la mente el realismo indirecto ha ido perdiendo fuerza desde la segunda mitad del siglo XX, a diferencia de lo que ocurre en la neurociencia, que aún sigue mayoritariamente anclada en las posiciones filosóficas (que no científicas) de los siglos XVII y XVIII, que han sido previamente explicadas. La cuestión central ahora en filosofía de la mente no está entre ser realista indirecto o directo, sino cómo ser realista directo (Crane et al., 2021), lo cual ilustra los dos caminos divergentes que actualmente siguen la neurociencia y la filosofía, las dos disciplinas principales que se ocupan del estudio de la mente y la consciencia.

Finalmente, ¿es el dolor una alucinación cerebral controlada por los sentidos?

Más allá de las charlas ante auditorios, de las diapositivas efectistas, las superventas en libros, de los tediosos análisis filosóficos... ¿cuál va a ser el mensaje que este libro de Anil Seth dejará colocado en el espacio público? Que “la percepción es una alucinación cerebral controlada por los sentidos”. Solo eso. Nada más. Todo el trasfondo se omitirá o se olvidará (y especialmente textos densos como el aquí presente), quedando solo este titular y sobre ese mensaje, en nuestro campo -nos conocemos bien- se edificarán propuestas terapéuticas.

La realidad como una alucinación controlada por los sentidos implica lógicamente la no existencia de dicha realidad en tanto que alucinación. Es decir, que la realidad es una alucinación. Paradójicamente, el Procesamiento Predictivo al que se adhiere Anil Seth, como teoría de la cognición, sólo tiene sentido en el supuesto de que haya un mundo externo: no hay forma de contrastar los priors para corregir el error de predicción si el input externo no viene de la realidad, y por tanto es imposible para el cerebro guiar la

conducta adaptativa (Letheby, 2021). Si no existe la realidad, estaríamos contrastando nuestra alucinación con nuestra alucinación.

Consideramos que el Procesamiento Predictivo es un excelente modelo de la percepción para conceptualizar la terapia psicodélica, también desde un punto de vista filosófico de manera naturalista (Letheby, 2021). Es pertinente esta aseveración, ya que lo que se busca al ingerir estas sustancias en un contexto terapéutico (alucinógenos serotoninérgicos tales como la dietilamida de ácido lisérgico -LSD-, la mescalina, la psilocibina -encontrada en los hongos alucinógenos- o el N,N-dimetiltriptamina, ingrediente clave de la bebida amazónica ayahuasca) son estados alterados perceptivos, transitorios pero dramáticos, una verdadera alucinación controlada por los sentidos capaz de provocar un relajamiento de las creencias y una disolución de la idea del Yo (Letheby, 2015).

En los últimos años hay un cuerpo de evidencia preliminar creciente del uso terapéutico de alucinógenos en depresión, adicciones y también dolor (Letheby, 2021). En este sentido, podríamos también enmarcar, para el caso del tratamiento dolor, por ejemplo, los cambios perceptivos e incertidumbre sensoriomotriz que se producen en las inmersiones en realidad virtual en un contexto terapéutico (Guerra-Armas et al., 2023; Flores-Cortés et al., 2023).

Pero volvamos al dolor y las experiencias verídicas. Hemos visto que el ATC no es, en contra de lo que sostiene Seth, una posición de consenso, ni científica. La experiencia verídica bien puede ser una muy diferente a la alucinatoria. Recordemos que en una alucinación aquello que se percibe, de hecho, no existe: de hecho, la alucinación se define por la inexistencia del objeto. Se nos ocurre que, por ejemplo, entre alucinar una silla y verla, una diferencia capital sería la no activación de los fotorreceptores de la retina en el primer caso, y por tanto la ausencia de esta aferencia sensorial en el circuito visual. Que esta sea controlada por los sentidos no altera el significado último, del mismo modo que no se altera el resultado en una demolición controlada de un edificio. Que la alucinación sea “cerebral” parece tener menor sentido aún, debido a la falacia mereológica antes

mencionada: las alucinaciones, hasta dónde sabemos, las tienen sujetos, no órganos.

Todo esto llevado al campo del dolor, es decir, contemplar el dolor como una alucinación, no es una idea menos extraña. Esto está enfrentado a lo que se conoce en filosofía del dolor como incorregibilidad (Corns, 2017). Somos incorregibles en cuanto a la experiencia del dolor, porque parece que no hay manera de estar equivocado respecto al dolor, ni tampoco una manera de refutar mi propia experiencia de dolor: esta es real siempre que ocurre.

Podríamos definir la tesis de la incorregibilidad con la afirmación de que, si a uno le parece que siente dolor, entonces siente dolor. Ser incorregible es equivalente a ser infalible. Respecto al dolor solo existen dos posibilidades en las que uno puede estar equivocado: creer que tenemos dolor cuando no es así (falso positivo) y creer que no tenemos dolor cuando lo experimentamos (falso negativo). Ninguna de las dos opciones parece ser posible racionalmente, ni a ojos de la experiencia (Corns, 2017).

En realidad, lo que el sentir común quiere decir es que algunos dolores representan el mundo de manera inadecuada (visión representacionista), pero eso no significa que no existan dichos dolores, es decir, que sean alucinados (Corns, 2020). El representacionismo acepta la distinción apariencia/realidad, pero la información perceptiva del mundo parece distinta de la introspección experiencial. Ver una manzana, oler una flor u oír un pájaro permite la distinción apariencia/realidad y la posibilidad de estar equivocados si en realidad no hay manzana, flor o pájaro allí fuera, pero en el caso de sensaciones internas como picores, dolores y orgasmos no es tan evidente de qué manera representan el mundo y en qué medida pueden ser estas inadecuadas (Corns, 2017). Podemos percibir un pájaro y que este no esté en la habitación, eso se puede contrastar. ¿Pero cómo contrastamos que no hay dolor en la habitación?

La pregunta que cabe hacerse es si la idea de “dolor en ausencia de daño” debe entenderse como una alucinación y si esto no sería más extraño que sugerir un picor como alucinatorio en ausencia de parásitos. Aún si decidimos aceptar esta premisa, cabe también

preguntarse si no estaríamos hablando de daño alucinado (alucino cortarme la pierna y esto produce dolor) y no de una alucinación de dolor (no alucino que me duela).

Es por ello que los científicos, clínicos y los filósofos del dolor suelen negar, en general, la posibilidad de dolor alucinatorio. Porque, argumentan, los pacientes suelen tomar las “alucinación de dolor” como “alucinaciones de daño tisular”, identificando dolor y daño de manera incorrecta (Gifford, 2014; Tye, 2006; Aydede, 2009). Si no hay perturbación corporal en absoluto, entonces el dolor (que representa que la hay) será de tipo alucinatorio. Todos sabemos que la nocicepción no es un buen indicador de dolor y también que dolor no es igual a daño, pero aceptar esta descripción representacionista del dolor consideraría que demasiados dolores son alucinatorios, lo cual no tiene sentido: el contrafáctico debe ser la excepción, no la norma (Corns, 2020).

Algunos posibles contrafácticos: el dolor del miembro fantasma y el concepto folk de “dolor como alucinación”

Aun así, podríamos buscar algunos contrafácticos notables. El ejemplo paradigmático de alucinación de dolor es el dolor de miembro fantasma. La distinción apariencia/realidad cobra todo el sentido aquí, y se despeja más allá de toda duda razonable la posibilidad de estar equivocado respecto al dolor. Sentir dolor en una extremidad que ha sido amputada es posible gracias a que sigue representada mentalmente, y caracteriza el mejor ejemplo de “dolor en ausencia de nocicepción”. Sin embargo, lejos de la visión clásica de este dolor, investigaciones recientes apuntan a que el dolor de miembro fantasma parece estar relacionado con los procesos de desafereciación de los nervios interrumpidos, que siguen transmitiendo impulsos nerviosos a la corteza cerebral (Erlenwein et al., 2021) y no tanto con estar alucinando un dolor en un pie que ya no está ahí. Desde nuestro enfoque pluralista consideramos que ambos podrían ser ciertos y no excluyentes, aceptando la dualidad del dolor top-down y bottom-up.

En cualquier caso, aunque conociéramos el dolor de miembro fantasma como un caso genuino de alucinación de dolor, no parece que sea extensible al

resto de casos de dolor en ausencia de daño, porque no es el caso de que un miembro amputado no sea un miembro dañado: de hecho es legítimo argumentar que está extremadamente dañado, ya que literalmente no le queda un nervio sin cortar. Y si contemplamos el dolor alucinatorio como daño alucinado, es decir, como casos de dolor en ausencia de daño, aceptando la pobre correlación entre nocicepción y dolor, tendríamos que concluir que las alucinaciones son la norma y no meras excepciones, pero paradójicamente, el dolor de miembro fantasma no sería un ejemplo. No tiene sentido seguir argumentando por este camino.

No parece que, con los miembros expuestos anteriormente, decirle a un paciente que su dolor es “una alucinación cerebral controlada por los sentidos” sea una buena idea. Sin embargo, en un estudio experimental, a la pregunta “¿Es posible que alguien tenga una alucinación de un dolor punzante?” unos 99 participantes respondieron con un promedio de 4.96 en una escala de 1 a 7, donde 1 es “muy en desacuerdo”, 4 es “neutral” y 7 “Totalmente de acuerdo” (Reuter et al., 2014). Las descripciones que dieron sobre cómo entender el término “alucinación” estaban en consonancia con la comprensión encontrada en la literatura filosófica: una gran mayoría de los participantes describieron las alucinaciones en términos de una apariencia sensorial de algo que no está realmente ahí: alucino que algo me pincha, no alucino la experiencia de pinchazo sin causa aparente (Reuter et al., 2014).

Lo que este estudio sugiere es que un porcentaje importante de la muestra al menos no se sorprendió cuando le plantearon el dolor en términos alucinatorios ¿Este estudio demuestra que el dolor es una “alucinación cerebral”? En absoluto, este estudio lo que muestra es que los participantes entienden “alucinar dolor” con “alucinar daño”, de nuevo igualando nocicepción a dolor. Además, pudiera parecer más sencillo concebir un dolor como alucinado cuando uno mismo no lo está padeciendo. Por muy plausible que le pareciera a los participantes del estudio, su aplicabilidad en la clínica ante un paciente con dolor podría ser más delicada.

En todo caso se puede decir que el estudio de Reuter et al., explica el éxito de superventas como el de Anil Seth. Las personas están dispuestas a aceptar

la existencia de una alucinación de dolor, probablemente porque más o menos encaja en una cosmovisión en la que encajan otros conceptos de dominio público como el efecto placebo o el “dolor de origen psicológico”, que sumado a un ambiente constructivista posmoderno ha favorecido la receptividad del eslogan de Anil Seth de la realidad como “alucinación cerebral controlada por los sentidos”, y la aceptación popular de la existencia de dolores alucinados.

El concepto de alucinación podría ser objeto de debate y uno de los mayores descuidos del postulado de Seth, pues su significado podría variar entre lo que se entiende en el lenguaje común, en el lenguaje filosófico y en los ámbitos de la psicología, la neurociencia o la psiquiatría. Los resultados de este estudio son un ejemplo de las diferencias que hay, una vez más, entre la concepción profana, científica y filosófica con respecto al dolor y aquí sí estamos de acuerdo con Reuter et al. Ya hemos demostrado de manera amplia que la fórmula de Seth descansa en inconsistencias y falacias que la hacen inasumible. Con base a este estudio, sin embargo, ¿se podría justificar explicarles, aunque sea a algunos pacientes, que su dolor es una “alucinación cerebral controlada por los sentidos”?

En absoluto. Los trabajos de Reuter et al., suelen incluir encuestas donde se asume cierta legitimidad de las creencias populares y el pensamiento folk. Ciertamente hablamos de lenguaje y Reuter et al. (2014) parece asumir un internalismo semántico, a saber, la idea de que el significado de las palabras está en la mente de las personas que las expresan y no es necesario consultar el mundo.

Así, para una persona, entre decir “tengo dolor” y “siento dolor” para Reuters et al., podría tener un significado de mayor objetividad para el primero y mayor subjetividad para el segundo, asumiendo además, que las personas que así lo expresan tienen una intencionalidad en el uso y selección de las palabras, como si las personas siempre acertaran a escoger las palabras más adecuadas. Pero cabe decir que frente a este internalismo semántico, hay autores como Hilary Putnam que defienden un externalismo semántico y entienden que el significado de las palabras no es enteramente subjetivo, sino que

responde a un fenómeno de la realidad que puede ser consultado, así el significado de la palabra “limón”, por ejemplo, como el de “alucinación de dolor” deberían poder cotejarse con el mundo (Putnam, 1973).

Porque una cosa es asumir la posibilidad de “alucinación de un dolor punzante” para una tercera persona (“alguien”), tal y como está descrita en este estudio y otra, muy diferente, es estar dispuesto/a a aceptar que dicha alucinación aplica al caso propio: mi mundo con dolor. Sospechamos que aquí habría mayor resistencia: cuántos, viendo una aguja clavada en vuestra piel, creeríais sin duda que el dolor experimentado es alucinado y no causado por la aguja.

CONCLUSIÓN

Se ha argumentado in extenso por qué la fórmula de la “alucinación cerebral controlada por los sentidos” que presenta Seth para adherirse a la teoría de la percepción conocida como Procesamiento Predictivo, tomada como un modelo para el estudio de la consciencia, es inconsistente. El realismo indirecto estricto, el fisicalismo, la inferencia activa y el Yo no-substancial no pueden ser ciertos a la vez, lo cual imposibilita aceptar su teoría.

Además, al presentar atributos humanos al cerebro se incurre en la falacia mereológica de la neurociencia y, junto con la inferencia activa, está atravesada por la falacia trascendental del constructivismo. Así mismo, la propuesta entronca de lleno con el conocido problema de la percepción, apostando por el Argumento de Tipo Común, una argumentación que, al igual que su visión de la inferencia activa, no es en absoluto una posición de consenso científico, sino un posicionamiento filosófico que debe ser reconocido como tal. Ambas no están demostradas científicamente, son solo teorías filosóficas que descansan en la interpretación de los datos neurocientíficos del siglo XXI bajo la óptica de la metafísica propia de la filosofía occidental de los siglos XVII y XVIII.

Con respecto al dolor, existe una tensión entre la concepción profana del dolor alucinatorio, que se permite, y la concepción filosófica y científica que lo niega. No existen estudios experimentales, bajo nuestro conocimiento, que evalúen el impacto de la

fórmula descrita por Seth para pacientes con dolor, pero en nuestra opinión, no es una buena idea ofrecerles como norma el diagnóstico de que su dolor es una “alucinación cerebral controlada por los sentidos” por razones de consistencia intelectual y de ética profesional. Es imperativo desarrollar modelos para el manejo de dolor persistente basados en otros fundamentos y enfoques, diferenciando entre los argumentos filosóficos y las teorías científicas, que resulten más extrapolables a la práctica clínica.

Por las razones antes descritas y ampliamente desarrolladas y argumentadas, pensamos que la propuesta de que “el dolor es una alucinación controlada por los sentidos” alberga dudas razonables en clínica y no es un buen punto de partida en investigación. Nada de esto invalida el modelo del procesamiento predictivo como una teoría de la percepción o el funcionamiento neuronal, pero consideramos que, al menos para nuestro campo, para aquellos que consideren el dolor como una percepción, se debería buscar una fórmula más rigurosa.

Pensamos además que, si un profesional sanitario emite un diagnóstico a un paciente, tiene que ser capaz de defenderlo, no sólo en términos de seguimiento y pronóstico, sino también en coherencia con la verdad y esto tiene que ver con la deontología profesional. En fisioterapia, nos acogemos a la máxima de que, aquello que no merece la pena ser explicado a un paciente concreto, en este sentido, no merece la pena seguir manteniéndolo.

AGRADECIMIENTOS

A Moisés Gimenez, Victor Domenech, Vicente Lloret, Arturo Such y YSS.

FRASES DESTACADAS

- La fórmula de la alucinación cerebral de Seth es intrínsecamente inconsistente.
- La fórmula está atravesada por la falacia mereológica y la trascendental.
- El marco filosófico de la neurociencia del siglo XXI sigue anclado en los siglos XVII y XVIII.
- Los enfoques pluralistas son alternativas cabales para el problema mente-cuerpo en el siglo XXI.
- No hay ninguna razón para decir que el dolor es una alucinación cerebral controlada por los sentidos.

HIGHLIGHTS

- Seth's brain hallucination formula is inherently inconsistent.
- The formula is crossed by the mereological and transcendental fallacies.
- The philosophical framework of 21st century neuroscience remains anchored in the 17th and 18th centuries.
- Pluralistic approaches are complete alternatives to the mind-body problem in the 21st century.

REFERENCIAS

Aristóteles (2021). *Acerca del alma*. Madrid: Alianza Editorial.

Arnau, J. (2012) *Cosmologías de la India. Védica, samkhya y budista*. México. Editorial Fondo de cultura económica.

Arnau, J. (2021) *La mente diáfana: Historia del pensamiento indio (Ensayo)*. Alcalá de Henares. Galaxia Gutenberg, SL.

Aydede, M. (2005). *Pain: new essays on its nature and the methodology of its study*. Boston: MIT Press.

Aydede, M. (2006). *Introduction: a critical and quasi-historical*

essay on theories of pain, in Aydede M (ed) *Pain: Papers on Its Nature and the Methodology of its Study*. Cambridge, MA; MIT Press, pp 1-58.

Bain, D. (2017) *The Routledge Handbook of Philosophy of Pain*. Edited by Jennifer Corns. Oxon: Routledge.

Bennet, M. & Hacker, P. (2003) *Philosophical Foundations of Neuroscience*. New Jersey: Blackwell Publishing.

Bennett, M. & Hacker P. (2021) *Philosophical Foundations of Neuroscience*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2dn Ed.

Berkeley, G. (1982) *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*. Introd., trad. y notas de C. Cogolludo Mansilla. Madrid: Gredos.

Blackburn, S. (2005). *The Oxford dictionary of philosophy*. OUP Oxford.

Borenstein, E., & Ullman, S. (2008). Combined top-down/bottom-up segmentation. *IEEE transactions on pattern analysis and machine intelligence*, 30(12), 2109–2125. <https://doi.org/10.1109/TPAMI.2007.70840>

Brewer, B. (2011) *Perception & its Objects*. Oxford: OUP Oxford.

Bueno, G (1992). *Teoría del cierre categorial*. Oviedo: Pentalfa.

Carhart-Harris, R., Leech, R., Hellyer, P., Shanahan, M., Feilding, A., Tagliazucchi, E., Chialvo, D., & Nutt, D. (2014). The entropic brain: a theory of conscious states informed by neuroimaging research with psychedelic drugs. *Frontiers in human neuroscience*, 8:20. <https://doi.org/10.3389/fnhum.2014.00020>

Carhart-Harris, R., & Friston, K. (2019). REBUS and the Anarchic Brain: Toward a Unified Model of the Brain Action of Psychedelics. *Pharmacological reviews*, 71(3), 316–344. <https://doi.org/10.1124/pr.118.017160>

Castro-Córdoba, E (2021). *Curso: ¿Qué es el realismo filosófico? Realismo poscontinental (1/8)*. <https://www.youtube.com/watch?v=mbPyGWwZzRE&t=3107s>

Casto-Córdoba, E. (2020) *Realismo poscontinental. Ontología y Epistemología para el siglo XXI*. Barcelona: Materia Oscura.

Chalmers, D. J., & Álvarez, J. A. (1996). *La mente consciente: en busca de una teoría fundamental*. Gedisa.

Corns, J. (2017) (Ed). *The Routledge Handbook of Philosophy of Pain*. Oxon: Routledge Ed.

Corns, J. (2020) *The Complex Reality of Pain*. Oxon: Routledge Ed.

Crane, T. & Craig, F. (2021) *The Problem of Perception*. *Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall Edition)*. Edward Zalta. (accessed on 10 November 2023). Available online: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/percepti-on-problem/>

Dennett, D. (1991) *Consciousness explained*. Boston, MA: Little&Brown.

Descartes, R. (1637) *Discurso del Método*. Madrid: Diálogo.

Descartes, R. (1641) *Meditaciones metafísicas*. Madrid: Alianza Editorial.

Erlenwein, J., Diers, M., Ernst, J., Schulz F. & Petzke, F. (2021) *Clinical updates on phantom limb pain*. *Pain Rep.* 15:6(1):e888. doi: 10.1097/PR9.0000000000000888.

- Ferraris, M. (2012) *Manifiesto del Nuevo Realismo*. Santiago de Chile: Ariadna.
- Ferraris M. (2023) *Realismo positivo*. Barcelona: Materia Oscura editorial.
- Ferrater Mora, J. (1964). *Diccionario de Filosofía* (Vols. 1 (AK)).
- Ferrer-Gràcia J (2019). *Heráclito y Parménides*. Barcelona: RBA Editores.
- Flores-Cortes, M., Guerra-Armas, J., Pineda-Galan, C., La Touche R. & Luque-Suarez, A. (2023) Sensorimotor Uncertainty of Immersive Virtual Reality Environments for People in Pain: Scoping Review. *Brain Sci.* 16;13(10):1461. doi: 10.3390/brainsci13101461.
- Fondevila-Suárez, E., Velasco, E., Escamilla Ugarte, R., Flores-Cortés, M., Pinteño, Álvaro, & Tovar-Ochovo, R. (2024). Consciencia y Dolor: una mirada desde la Fisioterapia (I): Las Teorías de la Consciencia y el problema real del paciente con dolor. *Journal of MOVE and Therapeutic Science*, 5(2),542–564. <https://doi.org/10.37382/jomts.v5i2.1135>
- Friston K. (2002). Functional integration and inference in the brain. *Progress in neurobiology*, 68(2), 113–143. [https://doi.org/10.1016/s0301-0082\(02\)00076-x](https://doi.org/10.1016/s0301-0082(02)00076-x)
- Friston, K., Kilner, J., Harrison, L (2006). A free energy principle for the brain. *J Physiol Paris*. 2006;100:70–87
- Gabriel M. (2016) *Yo no soy mi cerebro*. Barcelona: Ed Pasado y Presente.
- Gabriel M. (2015) *Por qué el mundo no existe*. Barcelona: Ed Pasado y Presente.
- García-Norro, J. & Rovira, R. (2002). *Introducción: Kant, I. Crítica de la razón pura*. Barcelona: Tecnos.
- Guerra-Armas, J., Flores-Cortes, M., Pineda-Galan, C, Luque-Suarez, A. & La Touche, R. (2023) Role of Immersive Virtual Reality in Motor Behaviour Decision-Making in Chronic Pain Patients. *Brain Sci.* doi: 10.3390/brainsci13040617.
- Gifford, L. (2014) *Aches and Pains*. Falmouth: CNS Press.
- Goicoechea, A. (2020). *Sapiens, ma non troppo: Síntomas sin explicación médica*. Independently Published. ISBN 979-8574271315.
- Gomez-Marin, A. (2022). Being You: A New Science of Consciousness. Book Reviews. *Journal of Consciousness Studies*.
- Gomez-Marin A. (2023). The Consciousness of Neuroscience. *eNeuro*, 10(11), ENEURO.0434-23.2023. doi: 10.1523/ENEURO.0434-23.2023
- Gopnik, A. (2009). Could David Hume Have Known about Buddhism? Charles Gracois Dolu, the Royal College of La Flèche, and the Global Jesuit Intellectual Network. *Hume Studies* 35(1):5-28. doi:10.1353/hms.2009.0016
- Hacking, I. (1999) *The Social Construction of What?* Boston: Harvard University Press.
- Han, B. (2015) *Filosofía del Budismo Zen*. Barcelona: Kairós.
- Harvie, D. S., & Moseley, G. L. (2019). Pain and perception: A closer look at why we hurt. *Neuro Orthopaedic Institute (NOI) Publications*. ISBN 978-0-6480227-5-6.
- Hinton, J.,(1973). *Experiences*, Oxford: Clarendon Press.
- Hume, D. (1739). *Tratado sobre la naturaleza humana*. Madrid: RBA.
- Klein, C. (2015) *What the Body Commands: The imperative Theory of Pain*. Massachusetts: MIT..
- Letheby, C. (2021) *Philosophy of Psychedelics*. Oxford: Oxford University Press.
- Locke J. (2018) *Tratado sobre el entendimiento humano*. Barcelona: Ska.
- Martin, M. (2002) Particular Thoughts and Singular Thought, in A. O’Hear (ed.), *Logic, Thought, and Language*, Cambridge: Cambridge University Press, 173–214.
- Martin, M. (2002). The Transparency of Experience, *Mind and Language*, 17: 376–425.
- Martin, M. (2004). The Limits of Self-Awareness, *Philosophical Studies*, 120: 37–89.
- Martin, M. (2006) On Being Alienated, in Gendler and Hawthorne (eds.) 2006, 354–410.
- McDowell, J. (1987), Singular Thought and the Extent of Inner Space, in McDowell and Pettit (eds.). Reprinted in McDowell, 1998.
- McDowell, J (1982). Criteria, Defeasibility & Knowledge”, *Proceedings of the British Academy*. 455–79. Reprinted in Dancy (ed.) 1988.
- Meillassoux, Q. (1988). *Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Molina-Betancur, S. (2004). Límites de la filosofía natural en la distinción cualidades primaria y secundarias de John Locke. *Revista colombiana de filosofía de la ciencia*. 16(32):73-102. doi:10.18270/rcfc.v16i32.1824
- Oya, A. (2018). La crítica de George Berkeley al representacionalismo de John Locke. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 35(1), 109-126. doi: 10.5209/ASHF.59188
- Pániker R (2001). *El Jainismo: historia, sociedad, filosofía y práctica (sabiduría perenne)*. Barcelona: Kairós.
- Platón (2010). *El Sofista*. Madrid: Alianza Editorial.
- Platón (2009). *Teeteto*. Madrid: Alianza Editorial.
- Putman, H (1988). *Representation and Reality*. Cambridge: MIT Press..
- Putnam, H (1975). *The Meaning of “Meaning”*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Reuter, K., Phillips, D. & Sytsma, J. (2014). Hallucinating pain. *Advances in experimental philosophy of mind*, 75-99.
- Reuter, K. (2017) The developmental challenge to the paradox of pain. *Erkenntnis*, 82(2): 265–283.
- Rovelli, C. (2018) *El orden del tiempo*. Barcelona: Anagrama.
- Scruton, R. (2020) *Breve Historia de la Filosofía moderna. De Descartes a Wittgenstein*. Barcelona: Ariel.
- Searle J. (1992) *The Rediscovery of the Mind*. Massachusetts: MIT.
- Searle, J. (2017) *Ver las cosas tal y como son. Una teoría de la percepción*. Barcelona: Teorema.
- Seth, A. (2023). *La creación del yo: una nueva ciencia de la conciencia*. Madrid: Sexto Piso
- Seth, A. & Bayne, T. (2022). Theories of consciousness. *Nat Rev Neurosci*. 23(7):439-452. doi: 10.1038/s41583-022-00587-4.

- Seth, A., Hohwy, J. (2021) Predictive processing as an empirical theory for consciousness science. *Cogn Neurosci.* 12(2):89-90. doi:10.1080/17588928.2020.1838467.
- Seth, A. (2021) *Being You: A New Science Of Consciousness*. London: Faber and Faber Ed.
- Sherrington, C (1906). *The Integrative Action of the Nervous System*. London: Archibald Constable & Co.
- Soto, C. P. (2012). *Una nueva antipsiquiatría: crítica y conocimiento de las técnicas de control psiquiátrico*. LOM ediciones.
- Sloane, N. & Wyner, A. (1993) Eds. *Claude Shannon: Collected Papers*. New York: IEEE Press.
- Soteriou, M. (2020). The Disjunctive Theory of Perception, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.),
- Spivak, G. (1987) *In Other Worlds. Essays in Cultural Politics*. New York: Methuen.
- Tye, M. (2006). Another look at the representationalism about pain, in Aydede M (ed), *Pain: New Papers on Its Nature and the Methodology of its Study*. Cambridge, MA; MIT Press.
- Vélez, J. (1999). *Majjima Nikaya. Los sermones medios del Buddha*. Barcelona: Kairós.
- Villalba, D. (2018) *Atención Plena: mindfulness basado en la tradición budista. Teoría y práctica*. Barcelona: Kairós.
- Wand, B., Cashin, A., McAuley, J., Bagg, M., Orange, G., Moseley, L. (2023). The Fit-for-Purpose Model: Conceptualizing and Managing Chronic Nonspecific Low Back Pain as an Information Problem, *Physical Therapy*, Volume 103, Issue 2, pzac151, <https://doi.org/10.1093/ptj/pzac151>

