



Cuadernos de pensamiento 36

Publicación del Seminario “Ángel González Álvarez”
de la Fundación Universitaria Española
Número monográfico sobre Humanismo, técnica,
y transformación digital
Año 2023

Ser yo: entre la neurociencia y la moral

Being I: Between Neuroscience and Morality

JOSÉ V. BONET-SÁNCHEZ¹

Universidad Católica de Valencia (España)

ID ORCID 0000-0001-7793-4854

Recibido: 09/10/2023 | Revisado: 13/11/2023
Aceptado: 13/11/2023 | Publicado: 30/12/2023
DOI: <https://doi.org/10.51743/cpe.404>

RESUMEN: Anil Seth, en su libro *Being I (La creación del yo)*, recientemente traducido, pretende suministrar una explicación neurocientífica de la conciencia y la “yoidad”,

¹ (josev.bonet@ucv.es) es catedrático de Bachillerato, profesor en el Pontificio Instituto Juan Pablo II; docente en las Universidades del CEU (Valencia); Universidad de Valencia-Estudi General; y Universidad Católica de Valencia. En la actualidad, es profesor Emérito de esta última. Presidente y fundador de la Sociedad de filósofos cristianos (SOFIC). Su artículo o capítulo “Fructuosa conjunctio. Amor y compasión en Juan Luis Vives” contribuyó al premio Premio Ángel Herrera a la mejor labor Investigación en el área de Humanidades y Ciencias Sociales (2018) obtenido por el libro *En busca del humanismo perdido. Estudios sobre la obra de Juan Luis Vives* (editorial Comares, Granada) coordinado por el profesor del CEU de Castelló Jaime Vilarroig. Entre sus publicaciones: (2023), Bonet Sánchez, J.V. *Mente humana y sujeto moral* en Iris Murdoch. *SCIO. Revista de Filosofía*, 24, (Julio de 2023), pp. 97-130.

https://doi.org/10.46583/scio_2023.24.1106 (2023) Bonet-Sánchez, J.V. (2023). Para una teoría analítica y sapiencial de «la verdad». *Scripta Theologica*, 55 (2), pp. 385-415. <https://doi.org/10.15581/006.55.2.385-415>

prosiguiendo el enfoque de Daniel Dennett y, en último término, la crítica empirista de la metafísica que arranca de Hume. Para Seth, la yoidad es una percepción compleja, trabada con distintos ingredientes (corporal, perceptivo, volitivo, narrativo y social) que el autor no llega a explicar por qué o cómo se enlazan entre sí. Para Dennett, es una abstracción que postula un centro de gravedad narrativo, pero no se corresponde con ningún centro unitario de la experiencia humana. Al cuestionamiento de Dennett y Seth de la identidad y constancia del yo, le objetamos tres cosas: primera, las teorizaciones neurocientíficas no capturan en modo alguno la manera en que nos experimentamos ordinariamente y de forma unitaria como sujetos. Segundo, no logran articular entre sí las distintas capas de la yoidad, es decir, del por qué el yo narrativo, que se hace cargo del pasado, podría o debería sentirse culpable. Tercero, tampoco alcanzan a explicar (por lo dicho) ni la posibilidad de un progreso moral de la propia persona ni, respecto de los demás, experiencias tan cruciales como el amor.

PALABRAS CLAVE: centro moral, Dennett, metáforas, neurociencia, responsabilidad, Seth, yo.

ABSTRACT: Anil Seth, in his book *Being I*, recently translated (as *La creación del yo*), intends to provide a neuroscientific explanation of consciousness and “selfhood”. Seth continues Daniel Dennett’s approach and, ultimately, the empiricist critique of metaphysics that starts from Hume. For Seth, selfhood is a complex perception, interlocked with different ingredients (corporal, perceptive, volitional, narrative and social) that the author fails to explain why or how they are linked to each other. For Dennett, it is an abstraction that corresponds to a center of narrative gravity and to feelings of guilt and responsibility that are socially useful, but which does not respond to any unitary center of human experience. To Dennett’s and Seth’s questioning of the identity and constancy of the self, we object to three things: firstly, neuroscientific theorizations do not in any way capture how we experience ourselves ordinarily and unitarily as subjects. Secondly, they fail to articulate among themselves the relevant ingredients of selfhood, i.e. why the narrative self, which takes on the burden of the past, could or should feel guilty before the community. Thirdly, they do not manage to explain (from what has been said) either the possibility of moral progress of the person themselves or, concerning others, experiences as crucial as love.

KEYWORDS: Dennett, metaphors, moral center, neuroscience, responsibility, selfhood, Seth.

1. INTRODUCCIÓN

Uno de los “viejos” conceptos metafísicos que la filosofía moderna ha dinamitado con especial aplicación es el de alma. De ahí que, incluso pensadores personalistas que se definen como cristianos prefieran referirse, en su lugar (aproximadamente), al yo, la persona o la conciencia (Burgos, 2015, p. 13), aunque no se trate exactamente de lo mismo, sobre todo desde el punto de vista ontológico. Entre quienes todavía hablan, o hablaron, en los últimos 100 años, del alma hay dos grupos interesantes marcadamente opuestos. El primero lo integran pensadores de orientación tomista que conservan o prosiguen la conceptualización del maestro. El segundo, más reciente, en el que se va a centrar este trabajo, lo componen neurocientíficos de filiación empirista convencidos de poder echar las últimas paletadas de tierra sobre el ataúd².

Entre ellos, destaca el reciente éxito mediático de Anil Seth *La creación del yo*³, que considera ya inútil la noción de alma y aspira a que la ciencia cognitiva diseñe una alternativa completa. Del primer grupo, los teóricos aristotélico-tomistas, quisiera aludir a Edith Stein (2002), quien veía en el alma, por un lado (el aristotélico), la forma del cuerpo vivo y, por otro lado (el *egoico*, agustiniano y husserliano), el espacio del Yo y de la vida espiritual, el centro de la vida interior⁴. Lo que me interesa es esa *imagen* del yo como centro de la persona, porque a ella también se refieren, para deshacerla, los dos neurocientíficos empiristas que proporcionan la materia del presente escrito, el citado Seth y su ilustre predecesor, Daniel Dennett. Su planteamiento crítico, leído desde un punto de vista más tradicional (como el de Murdoch o el mío propio), se expone, a su vez, a críticas internas, con las que concluirá este trabajo, sin proponer ninguna alternativa positiva.

Comenzaremos situando la necesidad de imágenes o metáforas (tomando ambos términos como equivalentes, para nuestro propósito) para el análisis de

² No abordaré la compatibilidad entre neurociencia empirista y algunas formas de meditación que se encuentra, por ejemplo, en Metzinger, 2020; Castellanos, 2021; o Wiplinger, Holthof et al., 2023.

³ A. Seth, *Being I. A New Science of Consciousness*, Penguin, 2021; *La creación del yo* (traducción A. Santos Mosquera), Sexto piso, 2023.

⁴ Stein, 2002; Bonet-Sánchez (forthcoming).

la interioridad humana y el frecuente y plural uso de las mismas que llevan a cabo los neurocientíficos cognitivos (§1), antes de centrarme en las concepciones de Seth y Dennett de la conciencia, la percepción (§2) y el yo (§§ 3-4)⁵. En el último apartado (§5) las confrontaré con la concepción tradicional y de sentido común de la personalidad moral y el centro de la persona sostenida por Iris Murdoch y otros autores.

2. METÁFORAS METAFÍSICAS

Es un hecho que la historia del pensamiento occidental está llena de metáforas del más vasto alcance: la naturaleza es un libro escrito en lenguaje matemático; el cuerpo, como una máquina; la mente, un ordenador; el tiempo como un río que discurre continuamente sin regresar atrás. Del *Tractatus logico-philosophicus*, la obra más emblemática en pro de una imagen lógica del mundo y el lenguaje, con su concepción pictórica o figurativa del significado (de *Bild*, *picture*), Iris Murdoch ha llegado a decir que no hace sino vehicular la naturaleza pictórica, pintoresca de la filosofía en su conjunto

Para ella, “el desarrollo de la conciencia en los seres humanos está inseparablemente conectado con el uso de la metáfora” (Murdoch, 1997, p. 363); y “una parte importante del aprendizaje humano es una habilidad para generar, juzgar y entender la imagería (*imagery*) que nos ayuda a interpretar el mundo” (Murdoch, 1992, p. 215). De ahí que “los grandes cambios históricos sean (en parte y fundamentalmente) cambios de imagería” (pp. 47 y 504) y que, en opinión de la escritora británica, la metafísica, en particular, no pueda ni deba separarse de las grandes metáforas (Taylor, 2019).

Por supuesto, la tesis de Murdoch es discutible, pero parece difícil zafarse de ella cuando pretendemos hablar del yo o de la vida interior de los humanos, algo que, casi por definición, resulta inaccesible a la observación externa. Entonces, las imágenes, no solo nos surgen con la máxima naturalidad, sino que se nos antojan imprescindibles, a fin de propiciar la comprensión intersubjeti-

⁵ Haciendo constar que representan solo una de las teorías neurocientíficas de la conciencia (Signorelli, Szczotka et al., 2021, p. 2; Friedman, Turk et al., 2023).

va, ya que en el estudio de la mente todo resulta más escurridizo. Y no se crea que, por mor del cientificismo, los investigadores neurocognitivos piensan otra cosa. Al contrario, Dennett, Seth, lo mismo que Baars o Metzinger, sostienen una y otra vez la conveniencia de recurrir a imágenes y metáforas; no solo para entender mejor el discurso, sino también por razones heurísticas, con el fin de desterrar viejos hábitos conceptuales y empezar a introducir otros nuevos con la ayuda de metáforas conceptuales audaces⁶.

La imaginiería que tales autores cuestionan es la cartesiana que ya Ryle descalificara en *The concept of mind* (1949) al ironizar sobre el fantasma en la máquina –otra imagen–. La glándula pineal representaba, para Descartes el lugar central del cerebro humano donde el cuerpo entra en contacto privilegiado con el alma, o mente o yo. Lo que está en discusión es la imagen de un centro interior que recopila toda la información procesada por el cerebro, donde “el orden de llegada equivalga al orden de presentación en la experiencia” (Dennett, 1995, p. 121) y donde propiamente tiene lugar la conciencia. Se le llama la imagen del teatro cartesiano.

En neurociencia la posición cartesiana se le atribuye a Baars (2005), por su tesis de que existe una estructura de mando unificada donde se integran y coordinan subsistemas expertos, redes semánticas, sistemas de memoria y sensaciones: un conjunto masivo de procesos especializados que pueden así intercambiar e integrar información. Hay que anotar, por ende, que la discusión especializada dista mucho de haber dicho la última palabra sobre el asunto y que, por ello, alguna publicación divulgativa reciente (Hoel, 2023) afirma que la neurociencia está todavía en un estado preparadigmático debido a que en el cerebro todo está interconectado y no es posible –aún– rastrear la red causal.

Por ello mismo, nuestro abordaje del asunto no se referirá –tampoco podría hacerlo– a los subsistemas expertos, sino a su correlato en el plano psíquico, la conciencia, es decir, a lo que suele llamarse el yo psicológico. Lo que Dennett y Seth pretenden es una reducción del yo psicológico a un conjunto de subsistemas no del todo unificado. Su tesis, en términos metafóricos es que, siendo el cerebro como el despacho oval o una mesa de mezclas, no hay a su

⁶ Véase especialmente Baars, 1998; Morente Vega, 2019.

vez otro despacho oval dentro del mismo, no hay un hombrecillo u “homúnculo” dentro del cerebro que sea el centro de procesamiento de la información consciente, un “lugar” estable, a lo largo del tiempo, de la deliberación, decisión y emisión de órdenes ejecutivas.

Frente a esta metafórica “centralista”, la empirista y anticestralista, como veremos después, insiste en una pluralidad de circuitos y en la afirmación de que no hay nada que se mantenga constante e invariable, ningún yo que sea propiamente real. Su punto de partida está en Hume, quien, a partir de su distinción epistemológica entre impresiones e ideas como las dos grandes clases de percepciones o materiales mentales, reduce las ideas complejas que no derivan de una impresión particular a una colección de percepciones unidas por vínculos asociativos:

La idea de sustancia, como la de modo, no es sino una colección de ideas simples unidas por la imaginación y que poseen un nombre particular asignado a ellas, mediante el cual somos capaces de recordar –a nosotros o a otros– esa colección. Pero la diferencia entre estas ideas consiste en que las cualidades particulares que forman una sustancia son referidas por lo común a un algo desconocido en que se supone inhieren; o bien, concediendo que esa ficción no tenga lugar, se supone que al menos están estrecha e inseparablemente conectadas entre sí por relaciones de contigüidad y causalidad (Hume, 1992, p. 61).

3. ADIÓS AL REALISMO INGENUO

El programa de Dennett y Seth es enteramente similar. Se trata, en primer lugar, de proporcionar una explicación neurocognitiva de la percepción, pasando después a las emociones y dejando para el final la autoconciencia, el yo y los más altos problemas metafísicos⁷. Nos detenemos un instante en el primer punto, la percepción, para aproximarnos en un formato más sencillo al tipo de explicación que se dará también del yo.

⁷ Para un modelo alternativo de las experiencias compartidas básicas que se fija en la maternidad, Ciaunica, 2019.

Lo primero que, a este respecto, se advierte en ambos autores es su despedida de cualquier realismo ingenuo. Dada la asimetría y discontinuidad que se da entre la percepción ordinaria, por un lado, y los informes sensoriales y señales eléctricas que la provocan, la idea misma de que la percepción pueda ser una “copia” del mundo exterior se queda en fuera de juego. Con respecto a la fenomenología de la visión, que nos presenta objetos estables, Dennett destaca que nuestros ojos se mueven sin cesar y sin que nos demos cuenta; lejos de enfocar continuamente su objetivo, disparan –por así decir– en un segundo unas cinco sacudidas o fijaciones rápidas⁸, grabando una especie de videos caseros que deberán ser cotejados, editados y compilados en la “mesa de mezclas”:

No experimentamos directamente lo que ocurre en nuestras retinas, en nuestros oídos, en la superficie de nuestra piel. Lo que realmente experimentamos es el producto de muchos procesos interpretativos, los procesos de compilación (Dennett, 1995, p. 126).

No existe, pues, una única publicación perceptiva, sino una multitud de “borradores” que se someten a edición e interpretación en un proceso de revisión continua que incluye añadidos, enmiendas y sobreescrituras de contenido (Dennett, 1995, pp. 148 s.). Y otro tanto sucede con la percepción del habla, donde el cerebro, como un ingeniero de sonido en su mesa de mezclas, compila, reestructura y ajusta totalmente los estímulos de entrada hasta crear un “máster” en estéreo. En otra ocasión, Dennett compara la reescritura del contenido perceptivo al reiterado relato de un cuento infantil que enriquece y a veces corrige las versiones anteriores.

La respuesta de Seth a la pregunta de cómo tiene lugar la interpretación es incluso más sofisticada. Imagínate que eres un cerebro e intenta pensar cómo es estar ahí. No hay luz, ni sonido ni nada. Solo cuentas con andanadas constantes de señales que guardan una relación indirecta con las cosas de fuera, sean las que sean. Los inputs sensoriales no llegan etiquetados (“soy de una taza de café”, “soy de un árbol”) ni anuncian si son visuales, auditivos, termo

⁸ Dennett, 1995, pp. 66 y 125, especialmente.

o propioceptivos. “¿Cómo transforma el cerebro estas señales eléctricas inherentemente ambiguas en un mundo perceptual coherente lleno de objetos, personas y lugares?” (Seth, 2023, p. 98). He aquí su contestación: mediante conjeturas bayesianas que, ante observaciones incompletas o ambiguas, explican y predicen las mejores causas de las señales eléctricas en un proceso circular y correctivo, no instantáneo⁹ que tendrá lugar también en relación con el yo:

Todas nuestras percepciones y experiencias, tanto del yo como del mundo, *todas* (repito) son alucinaciones controladas y controladoras, generadas de dentro hacia fuera, y fundamentadas en la maquinaria predictiva de carne y hueso que evolucionó, que se desarrolla, y que funciona instante a instante siempre guiada por el impulso biológico básico de seguir viva (Seth, 2023, p. 229)¹⁰.

Los cerebros no son “para” conocer el mundo o pensar racionalmente, sino para mantenerse vivo (Seth, 2023, pp. 226 y 322). La evolución no ha diseñado una ventana transparente a la realidad externa, sino una adaptación útil para la supervivencia, como ya apuntara Quine hace 70 años (“On what there is”). A pesar de que los objetos y nuestra percepción de ellos (de su luminosidad, por ejemplo) cambien incesantemente, la evolución nos ha enseñado a ver y contar con realidades estables.

La propuesta de Seth de que tanto la percepción como las emociones sean alucinaciones controladas (y controladoras) pone de relieve la inviabilidad de aplicar a la percepción el modelo visual que concibe esta como una copia. Pero es altamente especulativa esta propuesta. En ningún momento llega a explicar el autor satisfactoriamente la “coincidencia” de que, según la evidencia disponible, todos tendamos a “alucinar” el mundo en términos similares, que aceptamos describir con las mismas palabras.

⁹ Seth, 2023, pp. 122, 127. Sobre el cerebro como máquina de predicción, Llinás, 2002.

¹⁰ Seth resume así en una entrevista esta clave filosófica del libro: “la forma en que experimentamos la realidad, nuestra realidad, es la interpretación que nuestro cerebro hace de los estímulos del exterior. Nuestro alrededor es real. Las cosas son reales. Nuestra consciencia es real. Pero la consciencia no permite ver la realidad tal como es, sino tal como somos nosotros.” (Ratia & Seth 30/06/2023).

4. SER YO MISMO NO ES TAN SIMPLE COMO PARECE

¿Cómo se inserta en este esquema la teorización del yo? En el presente epígrafe voy a exponer el planteamiento empirista compartido por nuestros autores (entre otros) y el desarrollo particular que de él hace Seth. En el siguiente (§4), me referiré en particular a la concepción, más amplia y compleja, de Dennett.

En general, «para que una cosa exista, tiene que haber una diferencia –un límite– entre esa cosa y todo lo demás. Si no hubiera límites, no habría cosas, no habría nada» (Seth, 2023, p. 237). Un límite que perdure, y de ahí que las cosas conserven su identidad en el tiempo. Las gotas de aceite o a las rocas se resisten a dispersarse en el agua, pero lo acaban haciendo –las rocas, muy lentamente–. Los sistemas vivos, en cambio, se resisten a la dispersión de sus estados internos y regresan activamente a un conjunto particular de estados. Lo cual se refleja, según decía Dennett (1995), en el «principio biológico fundamental consistente en distinguir al yo del mundo, al interior del interior», el cual «resuena con un fuerte eco en las cúpulas más altas de nuestra psicología» (p. 425).

Convengamos, sin embargo, que el yo es algo más y algo distinto de una frontera o límite entre el interior y el exterior. ¿Qué es? No es una “cosa”, una entidad particular: no existen yoes en el mundo: “¿Existen entidades, en nuestros cerebros, o además de nuestros cerebros, que controlen nuestros cuerpos, piensen nuestros pensamientos, tomen nuestras decisiones? ¡Claro que no!” (p. 426). Estamos siguiendo la senda de Hume. A este respecto, una y otra vez, en distintos trabajos, Dennett cita invariablemente el siguiente fragmento de su *Tratado de la naturaleza humana*:

En lo que a mí respecta, siempre que penetro más íntimamente en lo que llamo *mí mismo* tropiezo en todo momento con una u otra percepción particular, sea de calor o frío, de luz o sombra, de amor u odio, de dolor o placer. Nunca puedo atraparme a mí mismo en ningún caso sin una percepción, y nunca puedo observar otra cosa que la percepción (Hume, 1992, p. 355).

Siguiendo esta tradición, la neurociencia cognitiva empirista sostiene invariablemente que tanto el cuerpo como la mente están en constante cambio.

Entonces, una de las cosas que hay que explicar es que, en contraste con dicha afirmación, tengamos la experiencia fenoménica de algo en nosotros que persiste a lo largo del tiempo en nuestro “interior”. Esta tradición neurocientífica suele completar la crítica de inspiración empirista añadiendo conjeturas evolucionistas sobre la función supervivencial que puede tener la autoconcepción del yo como algo estable y relativamente inmutable. Metzinger lo resume así:

Nada en nosotros es realmente igual de un momento a otro. Sin embargo, el yo representa una experiencia fenoménica muy fuerte de igualdad, y está claro que esto es adaptativo o útil para un organismo biológico que necesita planificar para el futuro. Si quieres guardar algo de comida para el invierno... no lo harías si no tuvieras un sentimiento muy fuerte de que va a ser la misma entidad la que obtenga la recompensa en el futuro. [...] Así que, obviamente, en un contexto biológico o corporal, puede ser bueno tener esta experiencia de que todo esto, la cosecha de los frutos, le sucederá a la misma persona. Aunque, de nuevo, estrictamente hablando, en realidad nunca le sucede a la misma persona, pero tampoco es cierto que no haya nadie allí (Taft, 10-09-2017).

En términos ligeramente distintos, Seth insiste en que tenemos, o más bien necesitamos tener, una especie de ceguera subjetiva a nuestros propios cambios que “potencia la falsa intuición de que el yo es un ente inmutable, en vez de un haz de percepciones” (Seth, 2023, p. 206). Nosotros nos experimentamos subjetivamente como si fuéramos un mismo ser continuo y unificado en el tiempo, como un centro duradero en medio de un mundo en continua mudanza. Juzgamos el estado interno de nuestro propio cuerpo como más estable y menos cambiante de lo que es en realidad: «La maquinaria predictiva de la percepción, cuando se dirige hacia nuestro interior, hace que nos parezca que realmente hay una esencia estable de un “yo” en el centro de todo» (p. 231). Mas, ¿por qué? Porque, el hecho de no percibirnos como seres constantemente mudables, nos permite *conservar mejor nuestra identidad* fisiológica y psicológica... con vistas a nuestro autocontrol, que de eso se trata. Pues no nos percibimos a nosotros mismos para conocernos, sino para mejor controlar el interior del organismo.

Pero, ¿qué es realmente eso que llamamos “yo”? Para Metzinger, el yo es un proceso físico intermitente y complejo que no puede existir al margen del cerebro y que genera una imagen representacional. Para Dennett, estamos ante una abstracción del funcionamiento del cerebro. Para Seth, acaso el más consecuentemente humeano de los tres, el yo es una percepción compleja. Reparemos, antes de seguir adelante, en que estas tres explicaciones, por mucho que compartan el objetivo crítico antitradicionalista del empirismo radical, son notoriamente distintas entre sí, por lo que no es legítimo hablar en singular de “la” alternativa neurocientífica a la concepción tradicional de la identidad personal y el yo como sustancia. Me detengo ahora en el enfoque de Seth.

Seth (2023) sigue a Hume directamente para afirmar que el yo es una percepción más, o mejor, un paquete o “haz” “fuertemente atado” de predicciones “codificadas a nivel neural y orientadas a mantener tu cuerpo con vida” (pp. 181, 184, 188s.); haz que incluye en una sola pieza distintos niveles de ‘yoidad’¹¹ subsumidos en la experiencia unitaria global de ‘ser uno mismo’:

I. El yo *corporal*. Es la percepción de que este cuerpo, esta mano, este rostro son míos. Seth, que en algunos momentos deja aflorar con gusto sus raíces indias budistas, parece ligarlo también al difuso sentimiento de estar vivo y querer seguir estándolo, a las experiencias subterráneas –dice– de “ser” y estar vivo, sin más, al impulso y la expectativa de seguir estándolo (Seth, 2023, pp. 226, 229s., 245).

II. La *perspectiva* de la 1ª persona (ser consciente, decía Dennett, es tener un punto de vista). El *Autorretrato* de Ernst Mach, que Seth reproduce, lo muestra perfectamente¹².

III. El yo *volitivo* que tiene intenciones y metas, respecto del cual se plantea la cuestión del libre albedrío, que guarda relación también con una serie de percepciones particulares, como la de tener opciones, la de estar haciendo lo que quieres hacer y la de que ese querer sale “de dentro”¹³.

IV. El yo *narrativo*, al que, como pronto se verá, Dennett atribuye una importancia superlativa, dominante. Es el yo que relata su propia historia, que

¹¹ Idea posiblemente inspirada en Tsakiris, 2017.

¹² <https://www.nodualidad.info/colaboraciones/douglas-harding-no-tiene-cabeza.html>

¹³ Seth, 2023, pp. 253, 258-260, 323.

toma asiento en la memoria –a la manera de la identidad personal lockeana–. Una de las emociones que Seth arraiga expresamente en esta percepción de la yoidad es el arrepentimiento.

V. El yo *social*, la identidad con que queremos aparecer ante otros. Incluye emociones como la vergüenza y el sentimiento de culpa.

Para Seth, como también para Dennett, las capas superiores de la yoidad, disociables del yo corporeizado, o de (I), son (III) y, más aún, (IV) y (V). En ellas cobramos autoconciencia, conciencia de tener un yo que, a la luz de algunos experimentos, como la ilusión de la mano de goma, puede desconectarse eventualmente de (I) y/o de (II)¹⁴. Y de ahí la posibilidad de trastornos clínicos como la xenomelia o el síndrome del miembro fantasma, sin que ellos arruinen necesariamente la experiencia del yo narrativo.

No cabe duda del interés intrínseco del análisis de Seth, que logra discriminar vertientes distintas de la yoidad vinculándolas en cada caso a correlatos empíricos como la amnesia, la experiencia de arrepentimiento o los trastornos recién aludidos. Para él, también el yo es una alucinación controlada y controladora del propio organismo, una inferencia interoceptiva que enfatiza la integridad psicológica (Seth & Tsakiris, 2018). Pero hay preguntas que seguramente Seth debió formularse. Pues, si las experiencias de una yoidad unificada no significan la existencia de un “yo real”, entonces, ¿qué es lo que se *percibe* en cada uno de los niveles mencionados, (I)-(V), a qué evento, entidad o propiedad se está refiriendo en cada caso la percepción? O, dicho con otras palabras, ¿por qué, en los múltiples casos no patológicos, están fuertemente ligadas entre sí las distintas percepciones de (I)-(V)?, ¿qué es lo que las “ata” o reúne en una sola pieza que el propio Seth denomina la experiencia unificada global, perfectamente natural, de *ser uno mismo* (Seth, 2023, p. 188)?

Obviamente él no puede responder que es el yo sustancial ni que son vínculos asociativos de contigüidad o causación. Su posición argumental parece

¹⁴ Metzinger (2020) introduce un concepto de “yoidad fenoménica mínima” (pp. 2 y 4) que se define por “(I) una forma global de identificación con el cuerpo como un todo..., (II) autocalización espacio-temporal y (III) una perspectiva geométrica débil de primera persona” (p. 4). Otra idea de yoidad mínima en Ciaunica, 2019.

más difícil que la de Hume, ya que este identifica el yo con la propia secuencia de percepciones conscientes –impresiones e ideas–, una colección de percepciones diferentes que se suceden entre sí con rapidez inconcebible y están en un perpetuo flujo y movimiento.

Y tales percepciones estaban unidas entre sí, para el filósofo escocés, por vínculos de contigüidad que no pueden suponerse en la serie (I)-(V) de Seth. Y es que, para aquel, “el yo o persona *no es ninguna impresión*, sino aquello a que se supone que nuestras distintas impresiones e ideas tienen referencia” (Hume, 1992, p. 355, énfasis añadido). Para Seth, en cambio, es un conjunto unificado de percepciones particulares, así que la pregunta por ese nexo resulta inevitable, aunque el autor haya preferido omitirla.

5. EL YO COMO CENTRO NARRATIVO EN DENNETT

Revisemos ahora la posición que Dennett viene exponiendo, sin muchas variaciones, a lo largo de muchos años y trabajos que Seth conoce bien. Una de sus tesis es precisamente que la idea de un yo continuo o estable cumple funciones de control: “El individuo humano comienza la vida con un problema: aprender a controlarse a sí mismo. ¿Todos los yoes se controlan a sí mismos? En ciertos aspectos, todos los organismos lo hacen. Un yo, ante todo, es un lugar de autocontrol”¹⁵. También él considera por separado los niveles más profundos de yoidad de Seth, el (III), el (IV) y el (V).

Sobre este último, el yo social, Dennett es consciente de que los yoes o las personas no son, no somos, “perlas de alma que llevan una existencia independiente, sino artefactos de los procesos sociales que nos crean” (Dennett, 1995, p. 434), resultado de procesos de integración social. De hecho, una característica de su planteamiento del problema del libre albedrío es que lo sitúa *ab initio* en relación con la vertiente social del mismo que emerge, por ejemplo, en el campo del Derecho antes incluso que en el moral: ningún yo puede construirse enteramente a sí mismo *ex nihilo*, pero la sociedad necesita construir

¹⁵ Dennett, 2018², pp. 99-100; selección nuestra de fragmentos omitiendo los puntos suspensivos para facilitar la lectura.

sujetos responsables y a ello se endereza la educación (Dennett, 2018², pp. 175ss.).

De ahí que él desarrolle una concepción naturalista de la responsabilidad atenuada que, en relación con el problema del libre albedrío –el nivel (III) de yoidad de Seth–, objeto de múltiples escritos del autor, formula –a nuestro juicio– una posición un tanto indefinida que a veces llama compatibilista y a veces no, o no del todo. Trata, en todo caso, de hacer justicia a requerimientos aparentemente contrapuestos, como los que siguen. Por el lado determinista, un análisis causal de la acción compatible con el método científico no puede considerar un acto, que tiene lugar en el momento t , sino como causado por condiciones o factores que estaban ya ahí operativas en el momento anterior, digamos $t-1$. Pero hay distintos niveles de explicación y no es racional extender sin más las características de un nivel a las del siguiente; por ejemplo, una posición indeterminista en relación con las partículas subatómicas no tiene por qué implicar (y de hecho no lo hace) una física indeterminista de objetos macroscópicos:

Los actos humanos –los actos de amor y de genio, así como los crímenes y los pecados– están simplemente demasiado lejos de los movimientos de los átomos, sean aleatorios o no, como para que podamos descubrir la manera de integrarlos en un único esquema coherente (Dennett, 2004, p. 341).

Seguramente no es posible saber con certeza de una conducta particular que haya sido “libre y no determinada”. Sin embargo, en contra del determinismo militan diversos argumentos. Comparativamente, somos sin duda los animales más libres que conocemos: “La libertad humana no es una ilusión; es un fenómeno objetivo, distinto de todas las demás condiciones biológicas y que sólo se encuentra en una especie, la nuestra” (Dennett, 2004, p. 340). No podemos imaginar animales con una voluntad más libre que la nuestra (1995, p. 195). Además, parece empíricamente probado que el miedo a los castigos que imponen las leyes tiene efectos sociales, y las buenas políticas buscan optimizarlos. He aquí, pues, que el mito del libre albedrío resulta socialmente útil, por más que una concepción naturalista de la culpa tenga que aceptar de entrada que las atribuciones de responsabilidad tienen siempre un carácter

convencional que las hace revisables a la luz de mejor conocimiento (Dennett, 2018²).

Por otra parte, tanto en el plano social como en el personal tiene efectos positivos la sensación de que algo “depende de mí”, depende de que el actor se esfuerce y ponga toda su atención en algo; lo contrario nos desliza en un abandono psicológicamente insano, en una espiral regresiva y paralizante que sume al supuesto agente en la duda y lo inhabilita como elector. Finalmente, no es un dato menor el hecho de que prefiramos vernos a nosotros mismos como agentes morales libres, responsables de nuestras acciones y proyectos, capaces de decidir sabiamente nuestros actos a la luz de expectativas y deseos. El mito del libre albedrío “pertenece a la clase de ilusiones que hacen posible o estimulan la vida” (Dennett, 1995, pp. 190 s.), como la ilusión de que aún nos ama la persona amada o de que nos espera una vida larga, sea o no sea ello verdad.

Por supuesto, no es este el momento de abordar una querrela filosófica tan esquiva y microespecializada como la del libre albedrío (Moya, 2017), pero sí de advertir que Dennett sabe –mejor que Seth– de la relevancia de esa querrela para nuestra autocomprensión como seres morales. Mas debemos centrarnos, no en la cuestión del determinismo, sino en la concepción del yo. Y en este punto la tesis central con la que Dennett nos sorprende es una ampliación de la percepción o nivel (IV) que vimos ya en Seth: el yo narrativo. Dennett (2013) presenta la idea de un centro de gravedad narrativa en analogía y contraste con la noción teórica y abstracta, pero físicamente significativa y no prescindible, del centro de gravedad de un objeto: nadie ha visto nunca ni un centro de gravedad ni tampoco un yo, pero

Una persona tiene que ser capaz de mantenerse en contacto con las intenciones pasadas y las intenciones previstas, y una de las funciones principales de la ilusión de sí mismo que tiene el usuario del cerebro, a la que llamo «yo como centro de gravedad narrativa», es ofrecerme a mí un modo de interactuar conmigo mismo en otros momentos (Dennett, 1995, p. 285).

A diferencia de las arañas o los castores, nuestra herramienta fundamental de adaptación es el lenguaje: “nuestra táctica fundamental de autoprotección, de autocontrol y de autodefinición no consiste en tejer una tela o construir una

presa, sino en contar historias” (Dennett, 1995, p. 428). Y no cualesquiera historias, sino especialmente aquellas que urdimos y contamos a los demás –y a nosotros mismos– sobre quiénes somos. Estamos “casi constantemente ocupados en presentarnos a nosotros mismos a los demás, o a nosotros, y, por tanto, en representarnos a nosotros mismos, con el lenguaje y el gesto, externo e interno” (ibid.). Así que construimos una historia, una novela o autobiografía, que en parte nos construye también a nosotros –que nos la creemos–, alrededor de una especie de punto luminoso de autorrepresentación. Los *yoes* son, pues, ficciones o construcciones magníficas que se definen por una multitud de atribuciones e interpretaciones, autoatribuciones y representaciones de sí mismos que han compuesto la biografía del cuerpo viviente del cual es su centro de gravedad narrativa. Un centro cuya existencia depende de la persistencia de la narración (pp. 437, 449).

Algunos lectores de Dennett han entendido que, para él, la neurociencia muestra que “el Yo es el cerebro, todo el cerebro, sin que haya una zona privilegiada del mismo que se identifique con el Yo”¹⁶. En cierta forma, el *yodennettiano* es una abstracción de la función controladora consciente del cerebro, pero, estrictamente hablando, “es un error categorial empezar a buscar el yo en el cerebro”¹⁷. Como su maestro, Gilbert Ryle, Dennett recurre con cierta frecuencia a este instrumento crítico del error categorial. Pero, aunque Dennett prefiera no reparar expresamente en ello, esta idea del centro narrativo no es ningún descubrimiento neurocientífico ni seguramente pueda pergeñarse a partir de investigaciones empíricas. Y prueba de ello es que, sin ir más lejos, la encontramos perfectamente definida en Ortega y Gasset (1997), cuando sostiene que cada ser humano es el autor de su propio drama, de la novela que es su misma vida; una tesis que él enunció desde un enfoque fenomenológico-hermenéutico, lo que prueba que no todo lo que elucubran los filósofos cognitivistas puede reclamar cobertura científica. Y es que estamos ahora en un terreno netamente filosófico.

Pero esta concepción del yo psicológico como centro narrativo y herramienta de supervivencia poco o nada tiene que ver con la afirmación, del mis-

¹⁶ Evelio, 16-10-2015.

¹⁷ Corcho, 22-07-2015, p. 17.

mo Dennett, de que “no existe un solo punto en el cerebro al cual acuda toda la información” (Dennett, 1995, pp. 116s.), donde el orden de llegada equivalga al orden de presentación en la experiencia. Ni la glándula pineal ni ningún otro santuario interior. Lo que hay son “procesos paralelos, que corren por múltiples vías, de interpretación y elaboración de los estímulos sensoriales de entrada” (p. 125). Queda, pues, definida claramente la posición anticentralista:

Los contenidos mentales se hacen conscientes no porque entren en alguna especie de cámara especial en el cerebro ni porque sean traspasados a algún medio privilegiado y misterioso, sino cuando ganan las competiciones con otros contenidos mentales por el control del comportamiento, y en consecuencia por la generación de efectos duraderos (Dennett, 1995, p. 286).

Aunque nuestros pensamientos tengan conexiones causales profundas e inconscientes con nuestras acciones, el plano psicológico es insoslayable porque la voluntad consciente no surge directamente de aquellas conexiones, sino de una interpretación compleja de las mismas. Con su acostumbrada plasticidad, Dennett concluye que “el yo cartesiano se fragmenta en una insegura coalición, sin ningún rey ni juez que la presida”, “no somos los capitanes de nuestros barcos; no hay un Yo consciente que esté tranquilamente al mando de los recursos de la mente” (Dennett, 2013, pp. 20 y 22). Y refuerza su conclusión con las potentes investigaciones cerebrales de Gazzaniga (2000), que Dennett (2013) resume diciendo que la mente normal “no está armoniosamente unificada, sino que más bien consta de un conjunto de sistemas parcialmente autónomos que han sido enyuntados juntos no sin problemas” (p. 20). Más aún, los distintos módulos o subsistemas del cerebro pueden tener problemas de comunicación interna que resuelven ingeniosamente de manera oportunista para producir un atisbo de unidad en nuestra conducta.

6. PERO EL SUJETO MORAL SE REBELA

No podría evaluar ambas propuestas en todos sus aspectos ni proponer una alternativa. Pero sí podemos centrarnos en sus implicaciones para la filosofía

moral, a la cual ambos autores, Dennett y Seth tienen en mente, especialmente cuando atribuyen especial importancia a los tres últimos niveles de la yoidad mencionados: el yo volitivo (III), el narrativo (IV) y el social (V). Nuestra discusión de su propuesta gira alrededor de esos niveles porque son los que definen eso que llamamos conciencia moral¹⁸. Sirva como exponente de ello la ética de Tugendhat, una de las últimas teorías filosóficas que ha abordado de frente la fundamentación de la moral (Tugendhat, 1990; Bonet-Sánchez, 2017).

Resulta factible relacionar su teoría con las tres capas de la yoidad que venimos comentando. En efecto, el yo volitivo de Seth (III) y el problema del libre albedrío son equivalentes a la convicción de Tugendhat de que el “depende de mí” o “podría esforzarme por hacerlo mejor” es una pre-estructura de todo el ámbito práctico (Tugendhat, 2007, pp. 57-84). En relación con (V), la yoidad social, el filósofo recientemente fallecido presentó las emociones morales de la indignación y el sentimiento de culpa como surgidas de una interiorización (en el sentido freudiano) del ideal social normativo de qué es ser un miembro bueno o cooperativo de la sociedad. Finalmente, el modo en que Tugendhat despliega lo que llama la vergüenza central guarda sin duda relación con el arrepentimiento y con la pregunta práctica fundamental de cómo quiero ser; por consiguiente, con el yo narrativo (IV) de Seth y Dennett. En suma, lo que la filosofía moral denomina hoy “conciencia moral” arraiga directamente en los planos más profundos de la yoidad neurocientífica.

Pero, ¿qué es exactamente lo que está en juego? En palabras de Murdoch, lo que la ética moderna, primero, y la cultura tecnocientífica, después, socavan es “la concepción de sentido común del yo (*self*) individual como un centro moral o sustancia” (Murdoch, 1992, p. 153). Es decir, la idea del sujeto como persona individual que busca la verdad con un núcleo moral y espiritual unitario en el que se desarrolla una especie de conversación interior (*inner chat*), las reflexiones privadas que parecen representar la sustancia de nuestro ser, nuestra “alma”, en el sentido literario (pero claro) de la expresión (1992, p. 161; 2018, p. 86). Al respecto, Seth se limita a señalar que las cuestiones “mo-

¹⁸ Por más que, en castellano, los cinco niveles de Seth podrían ser considerados también como formas de conciencia.

rales y éticas” –dice– caen fuera de su ámbito porque no son “científicas”¹⁹. Dennett, en cambio, es más lúcido sobre el desafío que su desmitificación del yo provoca:

¿Qué ocurre con la responsabilidad moral?... El libre albedrío y la responsabilidad moral son cosas que merece la pena perseguir... Puede haber buenas razones –razones morales– para intentar conservar el mito de los yo[e]s como perlas cerebrales, cosas particulares, concretas y contables, en vez de abstracciones²⁰.

Pero una metáfora sarcástica no es aún un argumento. Dennett ironiza con frecuencia sobre las perlas cerebrales, el mito o la ilusión del yo. Pero ni él ni Seth llevan a cabo la tarea a la que estaban filosóficamente obligados, que sí habían intentado realizar ambos al hablar de la percepción: explicar la disonancia entre la experiencia fenoménica y la explicación neurológica, es decir, atenuar el salto que, según sugieren, se produce entre una y otra esfera, tal como se apuntó a propósito de la percepción. La forma en que nos entendemos a nosotros mismos y a los demás en la vida ordinaria (lo mismo que en las novelas) y las teorías neuroempiristas propuestas parecen habitar universos paralelos. Tenemos alguna idea sobre cómo se pasa de las señales eléctricas discontinuas a la percepción ordinaria. Pero esto no es lo que sucede en relación con la yoidad.

La imagen clásica del yo como centro de la persona y fuente de la responsabilidad moral presupone dos aspectos que, en la neurociencia empirista, no quedan nada claros: la integración unitaria de los tres niveles de yoidad antecitados y su persistencia a lo largo del tiempo, que da sentido a la posibilidad de que yo pueda arrepentirme de algo que hice (yo, no mis circuitos cerebrales) varios años atrás. Fenomenológicamente, con arreglo al sentido común, las capas (III)-(V) de la yoidad las experimentamos integradamente y sin saltos, en el modo descrito por Iris Murdoch. ¿Cómo dan razón Seth y Dennett de ese carácter unitario o unificado de la experiencia, o de esas distintas percepciones? Seth no responde; como vimos, ni siquiera llega a preguntarse qué

¹⁹ Mediavilla, 27-04-2023.

²⁰ Dennett, 1995, pp. 435, 439 s.

es lo que reúne los niveles (III)-(V). Dennett, por su parte, apela (¡metafóricamente!) a una coalición de subsistemas y recursos mentales paralelos en la que, de modo oportunista, hoy se impone uno y mañana otro, sin ningún puesto de mando que los coordine y ordene. Pero, de nuevo, no nos cuenta cómo se pasa de dicha coalición a la experiencia de un yo consciente unitario.

Con respecto a la mutua integración de las capas profundas (III)-(V) de la yoidad, Dennett enfrenta la cuestión del centro narrativo y los problemas del libre albedrío como si pertenecieran a ámbitos diferentes. Según este autor, en relación con (IV), resulta útil para la supervivencia del organismo humano que este se represente (a sí mismo y a otros) como continuo en el tiempo y portador de una identidad que articula en una especie de relato autojustificativo donde el actor se atribuye a sí mismo acciones y responsabilidades. Con tales responsabilidades se vincula la asunción de culpas y el autorreproche; algo que, a nuestro entender, afecta a las tres capas de la yoidad involucradas (volitiva, narrativa, social). Desaprobamos algo que hicimos en el pasado y deseáramos no haberlo hecho²¹. La culpa, el castigo y hasta la humillación pública son el precio que pagamos para pensarnos como sujetos responsables. Por eso, algunos deterministas celebran el final de la libertad responsable como el final de los terribles sentimientos de culpa:

¿Cómo tenderían a comportarse entre sí las personas en una sociedad que minimizara el papel tanto del enfado como de la culpa, o —con un heroico esfuerzo de ingeniería social— los anulara por completo?... Los deterministas radicales dicen que el mundo sería un lugar mejor si consiguiéramos de algún modo deshacernos del sentimiento de culpa cuando causamos daño, y del enfado cuando nos lo hacen a nosotros. Pero no está claro que cualquier “cura” en este sentido no fuera peor que la “enfermedad”. El enfado y la culpa tienen su razón de ser, y está profundamente arraigada en nuestra psicología (Dennett, 1995, p. 312).

¿Qué función evolutiva cumple el sentimiento de culpa? Si la predicción es la función principal del cerebro (Llinás, 2002, pp. 129-154), ¿acaso tiene

²¹ Dennett, 2018², p. 189, contrasta agudamente el remordimiento retrospectivo que carece de efectos reales, con lo que sería una especie de remordimiento “prospectivo” que se tradujera en un cambio significativo de actitud y que presupone nuestra responsabilidad.

ese sentimiento alguna vertiente predictiva?, ¿por ventura nos permite predecir mejor el futuro? No lo parece. Con respecto a la integración entre (III), (IV) y (V), cabe preguntarle a Dennett en qué momento y por qué el centro de gravedad narrativa, que relaciona intenciones pasadas con intenciones previstas, decide asumir culpas y reproches y, en todo caso, qué beneficio obtiene de ello si, como hemos repetido, nada ni nadie es inmune a los cambios ni se mantiene realmente como “el mismo”.

Más aún, ¿se *siente* realmente culpable el yo narrativo?, ¿por qué no se limita a “mirar” los errores cometidos “desde fuera”, como obras de un pariente próximo? La respuesta de Dennett no habla propiamente del yo, sino solo de la utilidad social de que “siempre haya alguien que responda cuando se plantean cuestiones de responsabilidad” (Dennett, 1995, p. 320). Las vertientes intencional, narrativa y social del yo responsable están deslavazadas, no dan cuenta y razón del interrogante planteado. La neurociencia de la yoidad no puede jactarse de su tarea destructiva mientras deje tantos cabos sueltos.

Y es que, de hecho, nos experimentamos como un yo unitario, por más que los circuitos neurológicos que deberían explicar nuestra conducta no acierten aún a justificarlo. Prescindir de ello tiene otras consecuencias sobre la manera en que nos *experimentamos* a nosotros mismos y a los otros. Por ejemplo, si el yo, cada yo, es indefinidamente mudable y carente de un centro psicológico real, ¿en qué queda la posibilidad del progreso moral propio, es decir, de desarrollar a lo largo del tiempo mejores hábitos y virtudes para afrontar la vida en términos moralmente mejores? ¿Y qué decir del destinatario de nuestro amor? Sabemos que las personas cambian, claro está. Pero, ¿qué es lo que amo, si el núcleo unitario de la persona amada se evapora, se nos escurre entre los dedos? ¿Simplemente un particular espacio-temporal reidentificable, carente de verdadera identidad psicológica?

7. CONCLUSIÓN

Concluimos que las teorías neurocientíficas estudiadas, marcadamente reactivas, no logran dar cuenta de nuestra experiencia de las personas, de la yoidad y la conciencia moral. Son teorías de tercera persona, como deben serlo, a fuer

de científicas. Pero entre ellas y nuestra experiencia fenoménica se abre un abismo platónico infranqueable que no se da en el terreno la autopercepción. Son teorías que contienen, es cierto, experimentos que aclaran facetas diferentes de la yoidad. Pero ni logran trabarse las unas con las otras ni siempre pueden reclamar estatuto científico, tal como apuntamos a propósito del yo “novelista” de Dennett y Ortega.

Se mueven en un marco decididamente darwinista, pero en ningún momento proporcionan una explicación evolutiva clara del crucial sentimiento de culpa. Así que, desmontando el teatro del yo, la imagen del yo como centro, desarticulan igualmente la posibilidad de entendernos a nosotros mismos como seres capaces de mejoramiento moral voluntario (adquiriendo virtudes, por ejemplo) y de concebir a otros como seres dotados de una identidad estable a los que podemos y queremos amar²².

8. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Baars, B. J. (1998). Metaphors of consciousness and attention in the brain. *Trends in Neurosciences*, 21 (2), pp. 58-62.
[https://doi.org/10.1016/S0166-2236\(97\)01171-5](https://doi.org/10.1016/S0166-2236(97)01171-5)
- Baars, B. J. (2005). Global workspace theory of consciousness: toward a cognitive neuroscience of human experience. S. Laureys (Ed.), *Progress in Brain Research*, (150), pp. 45-53.
[https://doi.org/10.1016/S0079-6123\(05\)50004-9](https://doi.org/10.1016/S0079-6123(05)50004-9)
- Bonet-Sánchez, J.V. (2017). Las penúltimas razones de la moralidad en Tugendhat. *Isegoría. Revista de filosofía moral y política*, 57 (2), pp. 673-690.
<https://doi.org/10.3989/isegoria.2017.057.13>
- Bonet-Sánchez, J.V. (forthcoming). Le immagini di Edith Stein e Iris Murdoch sul centro dell'uomo. *Revista Humanitas* (núm. monográfico editado por R. Alfieri).
- Burgos, J.M. (2015). El personalismo ontológico moderno. I. Arquitectónica. *Quién*, (1), 9-27.
- Castellanos, N. (2021). *El espejo del cerebro*. La huerta grande.

²² Mi más sincero agradecimiento a dos revisores/as anónimos por las numerosas mejoras del trabajo que han propuesto.

- Corcho, R. (22-07-2015). Daniel C. Dennett: La evolución cultural es cada vez menos darwiniana (entrevista), *Métode*, (86).
<https://metode.es/revistas-metode/entrevista-es/daniel-c-dennett-la-evolucion-cultural-es-cada-vez-menos-darwiniana.html>.
- Dennett, D. (1995). *La conciencia explicada. Una teoría interdisciplinaria* (traducción S. Balari Ravera), Paidós.
- Dennett, D.C. (2004). *La evolución de la libertad* (traducción R. Vila Vernis). Paidós.
- Dennett, D.C. (2013). El Yo como centro de gravedad narrativa. *LOGOS: Anales del Seminario de Metafísica*, (46), pp. 11-25.
https://doi.org/10.5209/rev_ASEM.2013.v46.42862
- Dennett, D.C. (2018²). *La libertad de acción. Un análisis de la exigencia de libre albedrío* (traducción G. Ventureira). Gedisa.
- Evelio (16-10-2015). Libres a pesar de todo: Daniel Dennett y el libre albedrío, *Ideofilia*.
<https://ideofilia.wordpress.com/2015/10/16/libres-a-pesar-de-todo-daniel-dennett-y-el-libre-albedrío/>
- Friedman, G., Turk, K. W. & Budson, A. E. (2023). The Current of Consciousness: Neural Correlates and Clinical Aspects. *Current Neurology and Neuroscience Reports*, (23), pp. 1-8.
<https://doi.org/10.1007/s11910-023-01276-0>
- Gazzaniga, M.S. (2000). Cerebral specialization and interhemispheric communication: Does the corpus callosum enable the human condition? *Brain*, 123 (7), pp. 1293-1326.
<https://doi.org/10.1093/brain/123.7.1293>
- Hoel, E. (2023). *The world behind the world: Consciousness, Free Will, and the Limits of Science*. Simon & Schuster.
- Hume, D. (1992). *Tratado de la naturaleza humana. Autobiografía* (traducción y edición F. Duque). Tecnos.
- Llinás, R.R. (2002). *El cerebro y el mito del yo* (traducción E. Guzmán). Editorial Norma (Bogotá)
- Mediavilla, D. (27-04-2023) Anil Seth: la noción de alma quizá ya no es útil (entrevista). *El País*.
<https://elpais.com/salud-y-bienestar/2023-04-27/anil-seth-neurocientifico-la-nocion-de-alma-quiza-ya-no-es-util.html>
- Metzinger, T. (2020). Minimal phenomenal experience: Meditation, tonic alertness, and the phenomenology of “pure” consciousness. *Philosophy and the Mind Sciences*, 1(1), 1-44.

- Morente Vega, E. (2019). *Desmontar el teatro cartesiano. Una presentación del modelo de Versiones Múltiples de la conciencia de Daniel Dennett*. (TFG). Universidad de Zaragoza.
<https://zagan.unizar.es/record/88793/files/TAZ-TFG-2020-095.pdf>
- Moya, C. (2017). *El libre albedrío. Un estudio filosófico*, Cátedra.
- Murdoch, I. (1992). *Metaphysics as a guide to morals*, Penguin.
- Murdoch, I. (1997). *Existentialists and Mystics: Writings on Philosophy and Literature*, Chatto & Windus.
- Murdoch, I. (2018). *La salvación por las palabras* (Traducción C. Jiménez), Siruela.
- Ortega y Gasset, J. (1997). *Meditación de la técnica*, Santillana.
- Ratia, J. & Seth, A. (30-06-2023) La conciencia no nos permite ver la realidad tal como es, sino tal como somos nosotros, *Ethic*.
<https://ethic.es/2023/06/entrevista-anil-seth/>
- Seth, A. K., & Tsakiris, M. (2018). Being a beast machine: The somatic basis of selfhood. *Trends in cognitive sciences*, 22(11), 969-981.
- Seth, A. (2021/2023). *Being I. A New Science of Consciousness*. Penguin / *La creación del yo* (traducción A. Santos Mosquera). Sexto piso.
- Signorelli, C. M., Szczotka, J., & Prentner, R. (2021). Explanatory profiles of models of consciousness-towards a systematic classification. *Neuroscience of consciousness*, 2021(2), pp. 1-13.
<https://doi.org/10.1093/nc/niab0>
- Stein, E. (2002). *La estructura de la persona humana* (traducción J. Mardomingo), BAC.
- Taft, M.W. (10-09-2017) What Is the Self? An Interview with Thomas Metzinger. *Deconstructing Yourself*.
<https://deconstructingyourself.com/what-is-the-self-metzinger.html>
- Taylor, C. (2019). Fact and Value (MGM chapter 2). En N. Hämmäläinen & G. Dooley (Eds.). *Reading Iris Murdoch's Metaphysics as a Guide to Morals* (67-78), Palgrave Macmillan.
[Doi.org/10.1007/978-3-030-18967-9](https://doi.org/10.1007/978-3-030-18967-9)
- Tsakiris, M. (2017). The multisensory basis of the self: from body to identity to others. *Quarterly journal of experimental psychology*, 70(4), pp. 597-609.
doi.org/10.1080/17470218.2016.1181768
- Tugendhat, E. (1990). El papel de la identidad en la constitución de la moralidad, *Ideas y Valores*, 39(83-84), 3-14 (traducción G. Hoyos Vásquez).

Tugendhat, E. (2007). *Anthopologie statt Metaphysik*, C. H. Beck
Wipplinger, F., Holthof, N., Andereggen, L., Urman, R. D., Luedi, M. M., & Bello, C.
(2023). Meditation as an Adjunct to the Management of Acute Pain. *Current pain
and headache reports*, pp. 1-8.
<https://doi.org/10.1007/s11916-023-01119-0>