

# LOS QUALIA: INTUICIONES Y ARGUMENTOS. APUNTES PARA UNA NUEVA APROXIMACIÓN

---

---

Asier Arias Domínguez

**Resumen:** En el presente artículo introducimos en primer término una caracterización de la pluralidad que encierra la noción de *qualia* tal y como la misma es habitualmente utilizada en la filosofía de la mente contemporánea, defendemos a continuación una concepción alternativa de dicha noción basada en el rechazo de la propiedad de segundo orden de la intrinsecidad y presentamos los argumentos que han sido utilizados en *intuitiva defensa* de la existencia de los *qualia* para criticarlos brevemente después a la luz de nuestra concepción alternativa.

**Palabras clave:** argumento epistemológico, espectro invertido, experimento mental, intrinsecidad, *qualia*, zombi.

**Abstract:** This paper first introduces a characterization of the plural unit that contains the notion of *qualia* as it is commonly used in contemporary philosophy of mind, then it defends an alternative analysis of this notion based on the rejection of the second order property of intrinsecity and introduces the arguments that have been used in defense of *qualia* to briefly criticize them in the light of that alternative analysis.

**Keywords:** intrinsecity, inverted spectrum, knowledge argument, mental experiment, *qualia*, zombie.

## 1. ¿A QUÉ SE REFIEREN LOS FILÓSOFOS CON ESTA NOCIÓN?

La noción de *qualia*<sup>(1)</sup> posee, ciertamente, un tipo de univocidad más intuitivo que real, pues, a pesar de que comparten un cierto *aire de familia* las nociones de *qualia* utilizadas por cada uno de los filósofos de la mente que han contribuido a la consolidación semántica de este genitor latino de cognados, ella, la noción –en singular–, se yergue como una colección de intuiciones cuyas demarcaciones no se muestran apenas definidas.<sup>(2)</sup> Trataremos en este primer apartado de mostrar esa pluralidad intuitiva de la noción de *qualia* a través de las definiciones explícitas de dichos filósofos, así como de algunas tomadas de acreditadas enciclopedias y diccionarios especializados.

---

(1) Noción que Andy Clark ha denominado la estrella del espectáculo («the star of the show») de las teorías de la conciencia (CLARK 2001: 171).

(2) En este sentido, Nora Stigol, en su artículo «Representacionalismo y *qualia*», señala que *parte* de la polémica en torno a los *qualia* gravita, a su modo de ver, en la «falta de una noción compartida de *qualia* por los filósofos involucrados en [la] controversia» (STIGOL 2000: 32).

Antes de comenzar a prestar brevemente atención a las referidas definiciones explícitas nos será de ayuda bosquejar una caracterización general de lo que habitualmente se entiende por *qualia* en el contexto de la filosofía de la mente contemporánea. Las palabras, provenientes del latín, «*quale*» y «*qualia*» (plural neutro de «*quale*») son utilizadas en filosofía de la mente por analogía con las formas, igualmente latinas, «*quanta*» y «*quantum*». Con ellas se pretende designar ciertas propiedades de determinados estados mentales: las propiedades *cualitativas*<sup>(3)</sup> o *fenomenológicas* de los estados mentales conscientes, es decir, aquéllas en virtud de las cuales cabe decir que hay algo que es como tener esos estados mentales conscientes o estar en ellos, esto es, las propiedades de tales estados dadas las cuales «queda determinado» *cómo es tenerlos o ser sujeto de los mismos*. En la bibliografía disponible acerca de los *qualia* y los problemas que éstos ocasionarían a las tentativas naturalistas<sup>(4)</sup> en filosofía de la mente, éstos son presentados a menudo como propiedades de los estados mentales conscientes que *más nos vale* definir negativamente; esta elusiva estrategia consiste en contraponer los *qualia* al *contenido intencional* o *representacional* de los estados mentales, con lo cual, mediante tal estrategia, somos sólo informados acerca de qué se supone que *no* son los *qualia*. Esta definición negativa se apoya en la distinción entre el *contenido intencional* y el *contenido cualitativo* de los estados mentales conscientes. Pero, ¿en qué consiste eso que no son los *qualia*?, es decir, ¿qué es ese contenido intencional al que habitualmente se contraponen éstos en semejantes definiciones negativas? Se denomina contenido intencional en la filosofía «analítica» de la mente a aquellos aspectos de los estados mentales en virtud de los cuales *tal* estado mental se refiere a (o es sobre) *tal* objeto y lo representa de *tal* o *cual* modo; estos aspectos intencionales de los estados mentales son, en muy resumidas cuentas, los aspectos de los mismos en fuerza de los cuales ellos se dirigen a algo y en función de los cuales valores de verdad o condiciones de satisfacción pueden serles atribuidos.<sup>(5)</sup> Estos aspectos intencionales de los estados mentales (su *contenido intencional*) suelen ilustrarse en referencia a las actitudes proposicionales, arquetipos del carácter intencional de los estados mentales. En función de su contenido intencional, pues, cabe decir de un estado mental que es erróneo, falso o inapropiado (tal es el caso, por ejemplo, de las creencias o los deseos, paradigmas de las actitudes proposi-

(3) El sustantivo latino «*qualitas*», que podemos considerar la raíz de los dos señalados vocablos técnicos, significa *cualidad* o *manera de ser*.

(4) Dada la extensión de la que actualmente se dota a esta noción introduciremos, a modo de somera acotación de lo que con este término significaremos a lo largo del artículo, dos breves alusiones: en primer lugar dejaremos que Hans-Johann Glock ilustre el cariz de lo que podríamos denominar *método naturalista*: «Faced with apparent counter-examples –philosophical methods that do not rely on science, knowledge claims of a non-scientific kind or entities beyond the natural world– a naturalist has two options. She can either dismiss them as spurious or try to show that on closer scrutiny they boil down to a scientific or natural phenomenon» (GLOCK 2008: 139); en segundo lugar, apuntaremos al modo en que recientemente Penelope Maddy (MADDY 2007), en continuidad con la quineana negación de la posibilidad de elaborar la epistemología como una filosofía primera, ha presentado al filósofo naturalista como un prudente «Second Philosopher».

(5) SEARLE 1983

cionales); de este modo, el contenido intencional aparece caracterizado en la filosofía de la mente contemporánea como el portador de la normatividad de lo mental.

¿Dónde estribaría pues la diferencia entre ambos tipos de *contenido*? Aquí:

Mientras que el contenido intencional de una experiencia particular (...) es un asunto del modo en que esa experiencia representa el mundo, su contenido cualitativo es un asunto de cómo es tenerla.<sup>(6)</sup>

A pesar de que no existe un acuerdo unánime al respecto, muchos autores consideran que determinados estados mentales carecen completamente de uno de ambos tipos de «contenido». Así, es frecuente encontrar que se alude a sensaciones corporales, como el dolor o el orgasmo, como estados mentales en los que no habría más que contenido cualitativo, del mismo modo que es frecuente encontrar que se trata a las actitudes proposicionales como portadoras de, exclusivamente, contenido intencional. Sobre la posibilidad y la plausibilidad de tratar a determinados estados mentales como poseedores de uno o ambos de estos rasgos volveremos brevemente en el siguiente apartado. Por lo pronto, centrémonos en las caracterizaciones y definiciones explícitas a las que aludíamos.

En *The MIT Encyclopedia of the Cognitive Sciences* encontramos que su entrada *Qualia* comienza señalando que los términos «*quale*» y «*qualia*» son habitualmente utilizados para caracterizar las propiedades *cualitativas* y *experienciales* de los estados mentales, y se hace eco a continuación de las referidas divergencias entre los filósofos que entienden tales propiedades como características esenciales de todo estado mental consciente y los que tienden a atribuir tales propiedades sólo a las sensaciones o las percepciones.<sup>(7)</sup> Tanto estas divergencias como aquellos calificativos (a los que se suman otras expresiones de uso común dentro del debate, tales como «carácter fenomenológico»)<sup>(8)</sup> protagonizan la constante lid que en torno a los *qualia* tiene actualmente lugar. Un breve recorrido por algunos lugares destacados a lo largo de la historia de la conceptualización de la noción de *qualia* nos será de ayuda de cara a comprender el modo en que tales términos y divergencias se hayan insertos en las actuales discusiones en torno a los *qualia*, y, principalmente, de cara a aclarar el sentido en que habitualmente se habla en ellas de los mismos.

La primera caracterización contemporánea<sup>(9)</sup> de la noción de *qualia* proviene de la etapa de su carrera en la que el pragmatista americano Clarence Irving Lewis se dedicó a la epistemología, y en concreto de su texto de 1929 *Mind and the World Order. Outline of a Theory of Knowledge*. El texto merece ser citado por extenso:

(6) GARCÍA SUÁREZ 1995: 355

(7) WILSON-KEIL 1999: 693

(8) Vid., v. g., La entrada «*Qualia*» en el *Diccionario Oxford de la mente* (GREGORY 1995: 983), en la cual se asocia el carácter fenomenológico al modo en que las cosas *aparecen* al sujeto consciente.

(9) Como Tim Crane apunta en su artículo «The origins of qualia» (en CRANE-PATTERSON 2000), los pragmatistas americanos usaron ya durante la segunda mitad del siglo XIX la noción para discutir acerca de las sensaciones, pero, como asimismo hace notar el autor, usaron las nociones de *quale* y *qualia* en un sentido *general* que, ciertamente, dista del significado del que actualmente se dota a dichos términos.

There are recognizable qualitative characters of the given, which may be repeated in different experiences, and are thus a sort of universals; I call these «qualia». But although such qualia are universals, in the sense of being recognized from one to another experience, they must be distinguished from the properties of objects. Confusion of these two is characteristic of many historical conceptions, as well as of current essence-theories. The quale is directly intuited, given, and is not the subject of any possible error because it is purely subjective. The property of an object is objective; the ascription of it is a judgment which may be mistaken; and what the predication of it asserts is something which transcends what could be given in any single experience.<sup>(10)</sup>

De entre los rasgos que Lewis atribuye a los *qualia* en este texto, los más destacados, los que mantienen mayor vigencia, son los siguientes: los *qualia* son *caracteres* cualitativos y subjetivos de la experiencia directamente *intuidos*. La incorregibilidad a la que alude, así como la posibilidad de compararlos certeramente de experiencia a experiencia –*universalidad*– han sido puestas en duda y han ocasionado polémicas aún no resultas. No obstante, la noción general expuesta por Lewis en este texto puede decirse que se ha mantenido. Con todo, a pesar de los puntos en común que la temprana aproximación de Lewis guarda con el modo en que se plantea actualmente el debate, la referencia clásica en el marco de las actuales discusiones en torno a los *qualia* y la posibilidad de integrarlos en una teoría naturalista de la mente y la conciencia<sup>(11)</sup> es el artículo de 1974 *What Is it Like to Be a Bat?*, de Thomas Nagel. En él defiende Nagel la existencia de una cualidad de los estados mentales que los métodos objetivos de la ciencia no pueden alcanzar: por precisas que lleguen a ser las descripciones fisiológicas del sistema nervioso –o las computacionales de nuestro sistema cognitivo–, parece que con ellas alcanzamos siempre y sólo un punto de vista *desde ninguna parte*,<sup>(12)</sup> pero nunca el punto de vista subjetivo –*cualitativo*– de primera persona, ése que Nagel describe como dotado de algo que es como ser sujeto de estados mentales conscientes.

Los *qualia*, como hemos indicado, suelen asociarse al aspecto fenoménico de los estados mentales conscientes.<sup>(13)</sup> Trataremos ahora de hacer explícito brevemente el sentido en que este vínculo ha sido trazado en la filosofía de la mente contemporánea, y, al tiempo, el sentido en el que el *descubrimiento* de Nagel de que *hay algo que es como estar en un determinado estado mental* –fenoménicamente– consciente puede considerarse un hito en la historia de la filosofía de la mente, y, asimismo, el punto de referencia clásico en el debate actual acerca de los *qualia* (¡a pesar de que en su artículo de 1974 no aparece la palabra «*qualia*»!). Para explicitar de un modo conciso este vínculo entre *qualia*, conciencia feno-

(10) LEWIS 1929: 121

(11) Como es sabido, las críticas y objeciones suelen estar destinadas a atacar la posibilidad de integrarlos en teorías funcionalistas... en definitiva, a denunciar la incapacidad de éstas para dar cuenta de ellos.

(12) NAGEL 1986.

(13) Así, por ejemplo, Marina Rakova señala en su diccionario de filosofía de la mente que los estados mentales fenoménicamente conscientes poseen rasgos cualitativos (*qualia*) y hay por tanto «something that an experience feels like (...)». (RAKOVA 2006: 140-141).

ménica y *ser-como* incidiremos en que los *qualia* son las propiedades de los estados mentales conscientes en virtud de las cuales hay algo que es como estar en tales estados, y en que «un estado mental es fenoménicamente consciente cuando hay algo que es como estar en ese estado». <sup>(14)</sup> «(...) the fact that an organism has conscious experience *at all* means, basically, that there is something it is like to be that organism». <sup>(15)</sup>

Pero, ¿podemos definir una a una, independiente y explícitamente, las anteriores nociones? Parece que si para definir los *qualia* echamos mano del aspecto fenoménico de la conciencia y viceversa, asociando además en ambos casos el *what-it-is-like* a dichas nociones <sup>(16)</sup> –y dando así lugar a un número considerable de posibilidades combinatorias para la definición–, no podremos salir de un enrevesado *carrusel* de definiciones que remitirían circularmente unas a otras evocando intuitivamente el sentido de las referidas nociones antes que explicitando el significado de las mismas.

Mientras no contemos con una definición afirmativa del término "fenoménico", no nos será posible evaluar afirmaciones sobre los aspectos fenoménicos y, mientras las definiciones de "fenoménico" y "qualia" remitan una a la otra, seguiremos sin saber con exactitud de qué estamos hablando cuando nos referimos a los qualia. <sup>(17)</sup>

El problema no parece fácil de resolver mediante definiciones explícitas, y, en nuestra opinión, esto se debe a que cabe la posibilidad de que Wittgenstein no estuviera en lo cierto y el límite de nuestro mundo se halle un poco más allá de los límites de nuestro lenguaje, y en particular porque cabe la posibilidad de que los límites de nuestra experiencia consciente sean más difusos que los de nuestras estructuras conceptuales, <sup>(18)</sup> las cuales pueden comprometerse sin apenas arriesgarse a dejar parte de la realidad que sea el caso de lado con determinadas tareas, con tareas como, por ejemplo, formular y dar respuesta a preguntas como «¿ha excedido el mercurio del termómetro la marca número veinte?» o «¿sigue en pie la Torre inclinada de Pizza?», mientras que la tarea de ofrecer respuesta a preguntas tales como «¿cómo es tu experiencia visual de mi polo verde?» o «¿de qué modo experimentas la fiebre?», (las cuales se refieren igualmente a hechos naturales) parece apuntar a un *lugar* en el que la frontera entre lo netamente expresable y lo quizás inexpressable aparece desdibujada. No ahondaremos en este punto, sino que nos conformaremos aquí con señalar a este respecto que tal vez sea el poco definido trazado de estas demarca-

(14) CRANE 1995: 339.

(15) NAGEL 1974: 436. Énfasis en el original.

(16) E incluso la noción de «experiencia», la integración de la cual en este círculo asertivo no resulta inusual y puede conducir tanto a una mayor complejidad conceptual como una más penetrante capacidad para la evocación –ejemplo: «Phenomenal consciousness is experience. Phenomenal conscious properties are the experiential properties of sensations, feelings and perceptions, for example, what it is like to experience pain, what it is like to see, to hear and to smell» (BLOCK 1994c: 27). Una definición similar es propuesta igualmente por Block, en *On a Confusion about a Function of Consciousness* (BLOCK 1997).

(17) DENNETT 2005: 98.

(18) WITTGENSTEIN 1921: 111; §5.6. Strawson defiende una idea similar: «experiential phenomena outrun the resources of human language» (STRAWSON 1994/2010: 62).

ciones lo que explica el hecho de que tanto la enorme cantidad de experimentos mentales diseñados para probar la existencia de los *qualia*<sup>(19)</sup> como la totalidad de las definiciones de los mismos que podemos encontrar en la bibliografía filosófica se hallen dirigidos antes a nuestra intuición que a nuestra capacidad para operar con conceptos.

De vuelta a nuestro breve recorrido por las definiciones contemporáneas de la noción de *qualia* nos detendremos brevemente en otro punto de referencia fundamental dentro del actual debate: el artículo de principios de los ochenta *Epiphenomenal Qualia*, de Frank Jackson, otro de los hitos que jalonan la historia de la noción de *qualia*. En este artículo Jackson trata de utilizar la noción para refutar el fisicalismo mediante el famoso experimento mental de Mary, la neurofisióloga del color forzada a una existencia acromática. Nos ocuparemos brevemente del mismo en el próximo apartado. Por lo pronto nos interesa nada más pasar sumaria y parcialmente revista del modo en que los *qualia* han sido conceptualizados a lo largo de su corta andadura en la filosofía de la mente contemporánea. A este fin basta indicar que Jackson trata en este influyente artículo a los *qualia* –los cuales define ya en el tercer párrafo del mismo– como *ciertos rasgos de las sensaciones corporales y también de ciertas experiencias preceptuales inaprensibles a través del mero acopio de información física*.

La discusión contemporánea sobre los *qualia* gira en gran medida en torno a la forma correcta de caracterizarlos. Un aspecto destacado de esta discusión es el de la extensión del término: ¿a qué estados mentales atribuimos *qualia*? Acabamos de mencionar la caracterización que ofrece Jackson de los *qualia* como *ciertos rasgos de las sensaciones corporales y también de ciertas experiencias preceptuales*. Puede apreciarse que el rango de estados mentales a los que así estaría atribuyendo *qualia* es ciertamente limitado.<sup>(20)</sup> Otros autores (como Block, Flanagan, Searle o Strawson) defienden caracterizaciones más amplias, y algunos llegan a plantear que todos los estados mentales conscientes poseen *qualia*. Veamos algunos ejemplos (tomados, respectivamente, de textos de Block y Searle): «Qualia are experiential properties of sensations, feelings, perceptions and, in my view, thoughts and desires as well»;<sup>(21)</sup> «'Conciencia' y 'qualia' son simplemente conceptos de igual extensión».<sup>(22)</sup>

Para finalizar, señalaremos brevemente que algunos autores, como Block, Chalmers, Loar o Peacocke, defienden la autonomía e irreductibilidad del ámbito de lo mental que los *qualia* conformarían, mientras otros, como Dretske, Harman, Lycan o Tye, sostienen

(19) Cabe matizar que la mayoría de tales experimentos mentales están sólo indirectamente destinados a ofrecer dicha prueba, dado que su objetivo prioritario suele ser el ataque a posiciones fisicalistas en filosofía de la mente –particularmente, como señalábamos, a teorías funcionalistas.

(20) Es frecuente encontrar que los *qualia* se definen de este modo restringido (aplicando el concepto a experiencia sensoriales exclusivamente) en someras caracterizaciones generales (*vid.*, v. g., la entrada «Qualia» en el glosario incluido en BLACKMORE 2006: 266).

(21) BLOCK 1994b: 514

(22) BENNETT ET AL. 2007: 123

que el aspecto fenoménico de la conciencia ha de ser explicado en términos representacionales, es decir, que es reductible a contenido intencional.

### 1.1. ¿DE QUÉ HABLAREMOS AQUÍ AL REFERIRNOS A LOS QUALIA?

Si, después de esta breve excursión a través de diferentes definiciones y concepciones, tuviéramos que extraer una caracterización general de la noción de *qualia* a partir del modo en que ésta es utilizada en la filosofía de la mente contemporánea, el camino más directo hacia el núcleo del debate actual en torno a los *qualia* pasaría por la acostumbrada referencia a propiedades *cualitativas* o *fenomenológicas* de determinados estados mentales en virtud de las cuales cabe decir que hay algo que es como tener o estar en esos estados mentales, es decir, propiedades que consisten en cómo es tener o estar en esos estados mentales. Pero, ¿de qué estados mentales estaríamos hablando? Como indicábamos, éste es un extremo ciertamente conflictivo. Casi todos los filósofos involucrados en la polémica admiten que las experiencias perceptivas, las sensaciones corporales, las reacciones afectivas, las emocionales y pasionales y los estados anímicos son clases de estados mentales que, efectivamente, poseerían *qualia*. Puede asimismo decirse que, aunque no existe un acuerdo absoluto a este respecto, son mayoría los que opinan que las sensaciones corporales (táctiles, térmicas, los dolores, etc.) poseen de hecho sólo aspectos cualitativos (*qualia*) mientras carecen de contenido intencional. Por otra parte, son minoría los que incluyen en el catálogo de los estados mentales poseedores de *qualia* a las experiencias de pensamiento –como entender o recordar súbitamente; Strawson puede ser considerado el abanderado de los filósofos de la mente que así lo hacen–, así como lo son los que afirman que las actitudes proposicionales (que el grueso de los filósofos de la mente considera que no tienen sino contenido intencional y sólo contenido intencional) portarían determinados *qualia* –Flanagan ha planteado que *los estados de actitud proposicional* son cualitativos,<sup>(23)</sup> planteamiento al que diferentes teóricos han replicado que serían los *qualia* de los estados perceptivos o anímicos que acompañarían a los estados de actitud proposicional los que aportarían ese componente cualitativo, el cual desaparecería si pudieran eliminarse esos estados conexos. Por último, Searle, como hemos visto, ha defendido que las nociones de conciencia y *qualia* son coextensivas, dado que no hay experiencia consciente sin aspecto cualitativo, llegando a plantear así que el concepto de *qualia* resulta espurio.

Hay entre los aspectos compartidos por las definiciones que hemos presentado en el apartado anterior un sutil y no demasiado significativo punto que la noción de *qualia* que delinearemos a continuación comparte con la "noción consuetudinaria": no hablamos de entidades cuando nos referimos a ellos, ya que no existe ninguna entidad independiente que responda o pueda responder a ninguna de las definiciones citadas, y esto porque

(23) FLANAGAN 1992

los *qualia* no son sino una propiedad de determinadas entidades peculiares y difíciles de caracterizar en sí mismas: los estados mentales conscientes. Así, no cabe hablar, stricto sensu, de la *existencia* de los *qualia*, sino sólo de la pertinencia de atribuir a determinados estados mentales determinadas propiedades. Los *qualia*, en cuanto propiedades de estados mentales, son ellos mismo habitualmente concebidos como poseedores de una serie de propiedades –propiedades de propiedades– acerca de las cuales reinan el debate y las discrepancias en muchos puntos. Por ejemplo, cuáles de entre las supuestas propiedades de segundo orden –propiedades de propiedades– que podemos encontrar en la bibliografía sobre ellos es pertinente atribuirles es un tema actualmente en litigio, y, ciertamente, la discusión acerca de este extremo no tiene visos de ir a resolverse mediante un *experimento crucial* o una inconcusa caracterización o *definición definitiva* acerca de la cual no pueda caberle a ningún especialista en filosofía o ciencias de la mente hesitación de ninguna clase. Así las cosas, no cabe ninguna manera de presentar la lista de propiedades de segundo orden con la que trabajaremos que exceda la exposición de los motivos por los cuales rechazamos alguna de las propiedades a menudo atribuidas a los *qualia* en la bibliografía, así como la de aquellos por los cuales nos adherimos a la serie de propiedades de segundo orden que, en efecto, atribuiremos en adelante a los escurridizos *qualia*.

Nos centraremos a continuación en las que consideramos las principales de entre estas propiedades de segundo orden para rechazar la primera y presentar al resto como las propiedades de segundo orden que, efectivamente, caracterizan a los *qualia*. Criticaremos pues la idea de que los *qualia* son *intrínsecos*, mientras que los caracterizaremos como *privados, inefables, directamente accesibles y exclusivos de los estados mentales conscientes*.

a) Los *qualia* son *intrínsecos*:<sup>(24)</sup> este rasgo a menudo atribuido a los *qualia* pretende presentarlos como propiedades no relacionales de los estados mentales; adoptando la terminología funcionalista al uso podría decirse que según la definición habitual de esta propiedad de los *qualia*, éstos serían independientes de las cadenas causales o funcionales entre inputs, estados mentales y outputs o entre estados mentales y otros estados mentales. Desde nuestro punto de vista, esto parece llevar la definición de esta propiedad de los *qualia* demasiado lejos, pues no es necesariamente cierto que si los *qualia* no son –directamente– propiedades representacionales de los estados mentales hayan de ser pues radicalmente independientes de las mismas. En otras palabras, según esta propiedad de la intrinsecidad, los *qualia* serían propiedades que los estados mentales tienen en sí mismos y no en virtud de su contenido u objeto intencional, su causa externa o interna o su relación con otros estados mentales; mas, la habitual estrategia consistente en tratar de demostrar –

(24) Parece conveniente destacar en este punto que la bibliografía filosófica disponible acerca de la caracterización de las propiedades intrínsecas –vid., v. gr., LEWIS 1983, LEWIS 1986, SIDER 1996, VALLENTYNE 1997, YABLO 1999– no alcanza a resolver las dudas suscitadas por el uso que los filósofos de la mente contemporáneos hacen de esta noción, dudas en las que incidiremos en lo sucesivo.

mediante experimentos mentales– la independencia del aspecto cualitativo o fenoménico de los estados mentales respecto de las propiedades intencionales o representacionales de los mismos no ha resultado por el momento concluyente –como veremos en el próximo apartado.

Un ejemplo nos será de utilidad para epitomar nuestra postura ante la supuesta propiedad de la intrinsecidad: la física muestra un nada desdeñable catálogo de propiedades *existentes* pero no *netamente independientes* o autónomas, como la presión, la temperatura y el volumen; la velocidad, la aceleración y la inercia; la velocidad y la temperatura; la dureza, la tenacidad, la plasticidad y la resiliencia... mas nadie pretendería demostrar la existencia de alguna de estas propiedades recurriendo, digamos, a estrategias *ceteris paribus*, porque de hecho nadie ha dado por lo pronto con una propiedad independiente de todo el resto de las propiedades, condiciones o acontecimientos. ¿Qué nos invita pues a pensar en la existencia de propiedades que pueden permanecer constantes mientras varía absolutamente todo a su alrededor o viceversa?

¿Aceptaremos esta propiedad de segundo orden como *característica* de nuestra noción de *qualia*? Por ejemplo, si hemos de entender que *intrínseco* significa aquí independiente de la relación sistema visual/objeto externo causante de una percepción (incluso de *meras* relaciones dentro del propio sistema nervioso, si es que pretende el defensor de la intrinsecidad contraatacar con alguna suerte de argumento de la ilusión), evidentemente no aceptaremos tal propiedad como propiedad de los *qualia*. El modo en que experimento el naranja de esa naranja *podría concebirse* como lógicamente independiente de las propiedades reflectantes de su superficie, así como de la actividad de los conos de mis retinas y el resto de procesos neuronales, desde mi nervio óptico hasta mi corteza visual secundaria. No obstante, un mundo sin naranjas también es concebible, pues no hay –o no parece haber– en el acto de concebirlo contradicción lógica de ningún tipo, pero no es éste el mundo del que hablamos: nos conciernen ahora las cosas tal y como son en este mundo y no tal y como cabría concebirlas en este o aquel *mundo posible*. En definitiva, no tenemos ningún motivo para interpretar esta propiedad de este modo: nada asegura que el modo en que veo el naranja de esa naranja sea independiente del modo en que la luz es reflejada por su superficie y procesada por mi sistema nervioso (todo apunta, de hecho, en la dirección contraria). Con todo, el modo en que veo el naranja de esa naranja puede ser entendido como una «propiedad intrínseca» de mi estado mental en tanto tal modo, a pesar de depender de los señalados procesos empíricos habidos entre la superficie de la naranja y mi sistema visual, forma parte de mi estado perceptivo actual, y dentro de él, lo que podríamos denominar propiedades fenoménicas relacionales<sup>(25)</sup> («el naranja de esa naranja me resulta más parecido a este rojo que a aquel rosa») que tal modo –tal

(25) Lo que Shoemaker ha denominado «beliefs about differences in how things appear» (SHOEMAKER 1994: 302).

vez idiosincrásico– de ver el naranja de la naranja posee, no tienen relación directa con las propiedades representacionales o semánticas, es decir, con el contenido proposicional que la «escena» pudiera portar: uno podría pensar al percibir el naranja de la naranja: «una naranja de un bonito color naranja» o podría percibir exactamente el mismo tono de naranja sin reconocer en absoluto la fruta en cuestión. «Intrínseco» vendría a significar bajo esta interpretación «relativamente independiente de la capacidad conceptual de alto nivel». Pero el sentido en el cual se presenta como problemática esta propiedad de la intrinsecidad es, con todo, de grano más fino: no puede decirse que los estados mentales con propiedades cualitativas como las señaladas sean intrínsecos en el sentido de su independencia total respecto del objeto externo y el estado –funcional– del sistema nervioso –o de «la mente»–, o respecto de otros estados –mentales– que conformen el contexto de la cognición, la percepción, o el estado anímico concreto, ya que de hecho datos empíricos avalan la falsedad de esta tesis –así, por ejemplo, los miembros de tribus no familiarizadas con la representación bidimensional de estructuras tridimensionales no perciben dichas representaciones del mismo modo que los sujetos acostumbrados a semejante tipo de representación gráfica,<sup>(26)</sup> es decir, carecen de los estados mentales<sup>(27)</sup> (inconscientes y adquiridos) que conformarían el contexto que propiciaría el señalado modo de percepción.

En conclusión, cabe dudar de que los *qualia* posean la propiedad de la intrinsecidad en el sentido de ser ellos propiedades del estado mental en sí mismo y con independencia de cualesquiera relaciones con objetos externos u otros estados mentales. El único modo en que entendemos que dicha propiedad de segundo orden pudiera llegar a resultar aceptable es el ya apuntado: la relativa independencia de los *qualia* respecto de contenidos representacionales de alto nivel (conceptuales o semánticos) de los estados mentales: dos personas pueden mirar el mismo objeto reconociéndolo sólo una de ambas; así, es de suponer que ambas ven (y *experimentan*) las mismas formas y colores, pero una de ellas no asocia esas formas y colores con ninguna representación semántica (dotada de contenido proposicionalizable), es decir, no puede identificar el objeto. Pero parece que este tímido sentido atenuado de la noción de intrinsecidad como autonomía arrelacional –respecto de contenidos representacionales de alto nivel– no es el que propugnan los defensores de dicha propiedad de segundo orden. No obstante, incluso en este sentido atenuado, la propiedad de la intrinsecidad sigue resultando problemática: esta independencia del aspecto fenoménico respecto del representacional de alto nivel (conceptual, semántico, proposicional...), ¿puede concebirse como absoluta? ¿No cambiará la propia experiencia perceptiva de la persona que no identificaba el objeto cuando, súbitamente, lo reconozca?

(26) *Vid.*, v. g., CHALMERS 1976: 42

(27) Tal vez resulte menos comprometido expresar esta idea –haciendo caso omiso de la *falacia mereológica* (BENNETT- HACKER 2003)– como sigue: «sus sistemas nerviosos no han sido conveniente moldeados por la experiencia para *detectar* o percibir volumen en base a una apropiada disposición de líneas trazadas a este fin en superficies planas».

Si no estuviéramos dispuestos a admitir que lo que ha cambiado con el súbito reconocimiento del objeto sea la propia experiencia perceptiva, ¿de dónde colegimos semejante independencia entre fenomenología y representación semántica o contenido proposicional del estado mental? ¿Cómo justificar que con la súbita identificación del objeto sólo cambia determinado aspecto representacional de alto nivel del estado mental –su contenido proposicional– sin variación alguna en lo que al aspecto fenoménico del estado mental –concebido como un todo– tocaría?

Por otra parte, esta propiedad se define habitualmente con una concisión que parece obedecer a las dificultades que entrañaría explicitar el sentido de la escueta *glosa* «los *qualia* son propiedades intrínsecas de los estados mentales conscientes, es decir, propiedades *no relacionales*». A primera vista se trata de un enunciado significativo, pero, ¿qué quiere decir «no relacional»? ¿Cabe concebir algún objeto, acontecimiento o propiedad «no relacional»? «No relacional» conduce subrepticamente a márgenes que recuerdan sospechosamente a «epifenómico», pues algo no relacional no puede sino ser algo inerte causalmente y aislado por tanto del orden causal natural. Pero, ¿en qué sentido cabe hablar de epifenómenos o hechos o propiedades *carentes de relaciones*? Mi sombra existe independientemente de mi habilidad para montar en bicicleta. Es un epifenómeno desde este punto de vista (no interviene en la ocurrencia ni ocupa lugar en la explicación de mi actualización o puesta en práctica de dicha habilidad). No obstante, mi sombra no es un epifenómeno, y esto por el simple hecho de que los epifenómenos, en sentido *filosófico*, esto es, como cosas causalmente inertes, no existen –y si, de algún modo, existieran, parece ser que *no nos concernirían*: se trataría de argumentar, una vez aceptado el principio del cierre causal,<sup>(28)</sup> acerca de arcanos tales como los famosos ángeles (de incierto número) bailando en la cabeza de un alfiler. Mi sombra *no es independiente* de mi habilidad para montar en bicicleta: cierto que su existencia no depende de esta habilidad, pero cuando la ejercito, mi sombra presenta una serie de propiedades y poderes causales que varían en virtud, precisamente, de tal actualización de dicha habilidad. También el ruido del famoso ejemplo de Huxley es epifenómico en este sentido –es decir, es un epifenómeno desde un cierto punto de vista–, pero en ningún modo *un* epifenómeno en el oscuro sentido de carecer de potencia causal alguna, es decir, de la capacidad de producir efectos –pues, en este sentido, los epifenómenos simplemente no existen.

La mayor parte de los experimentos mentales destinados –acaso *lateralmente*– a defender o apoyar intuitivamente la existencia de los *qualia* parecen estar, más bien, diseñados para demostrar que éstos son de hecho *arrelacionales* o independientes de cualesquiera aspectos intencionales o representacionales o cualesquiera estructuras, redes o cadenas causales o funcionales. Pero, ¿han de implicarse esos extremos?; es decir, ¿efectiva exis-

(28) Vid., v. g., el artículo de Agustín Vicente «El principio del cierre causal del mundo físico».

tencia ha de significar aquí total independencia? ¿No podría darse el caso de que los *qualia* fueran verdaderas propiedades de nuestros estados mentales pero que no existieran con total independencia de cualesquiera aspectos intencionales, representacionales o cualesquiera estructuras, redes o cadenas causales o funcionales?

En este sentido, aunque en base a una línea argumental diferente, Diana Pérez ha afirmado:

no veo la necesidad de postular la existencia de propiedades intrínsecas en absoluto. (...) Todo lo que podemos conocer son propiedades relacionales. Decir que los *qualia* son la excepción a esta regla, porque los conocemos y son intrínsecos, es sólo una expresión de deseo que no prueba que los *qualia* sean propiedades intrínsecas.<sup>(29)</sup>

b) Los *qualia* son *privados*: esta propiedad no parece atacable más que desde un punto de vista operacionalista o verificacionista. Ciertamente, ninguno de los hechos estudiados por las ciencias naturales poseen esta característica de la privacidad; además, la replicabilidad y publicidad son consideradas elementos indispensables del método científico –circunstancias que harían de los *qualia* un nada habitual objeto del estudio científico. No obstante, esto no es ningún argumento contra la efectividad de la existencia del señalado modo –tal vez idiosincrásico– en que yo percibo un determinado tono naranja, ni contra mi incapacidad –inaccesibilidad– para percibirlo del modo en que otro u otros pudieran percibirlo. Los *qualia* serían pues propiedades de los estados mentales conscientes dadas

(29) PÉREZ 2002: 77-78. Apuntemos de pasada que al plantear el tipo dudas, sugerencias, intuiciones o argumentos desarrollados en este apartado –1.1.a)– a filósofos (españoles y extranjeros) especializados en filosofía de la mente y ciencias cognitivas, hemos topado frecuentemente con este tipo de respuesta: algunas propiedades, como «ser mayor que», son constitutivamente relacionales: su definición depende del establecimiento de relaciones; otras, como los *qualia*, o «ser un cuadrado», no, dado que podemos especificar qué son y determinar así su estatus ontológico sin hacer mención alguna de sus relaciones con otros hechos o propiedades. Así, se dice, en el caso de un cuadrado real, siempre necesitaremos hacer mención de su color, sus relaciones con otros objetos y propiedades, etc.; sin embargo, especificar qué es «ser un cuadrado» no requiere de mención alguna de relaciones con otras propiedades u objetos. Bien, sólo cabe responder que si la idea es platonizar los *qualia*, entonces la idea platónica de espermátida es tan «intrínseca» como la de *qualia*, en cambio, los *qualia* con los que *aquí* nos las habemos y los *qualia* a los que los «qualófilos intrínsecistas» se refieren como intrínsecos han de ser, en tanto fenómenos naturales, tan arrelacionales como las espermátidas *reales* (si es que el matiz tiene sentido, lo que dependería de la existencia de una idea de espermátida o espermátida *ideal* a la que contraponer las espermátidas *reales*). Si los *qualia* son «intrínsecos» en el sentido que esta réplica pretende, es decir, en el sentido de la posibilidad de especificar su «estatus ontológico» sin mención alguna de su relación con otros hechos o propiedades, entonces, potencialmente, todo podría serlo, dado que, a pesar de su efectiva dependencia respecto de otros hechos o propiedades, siempre podríamos improvisar una definición que presente cualquier objeto que deseemos como autónomo. Radicalizando nuestra respuesta podríamos decir que precisamente eso es lo que hace Platón con la idea de identidad en el *Timeo*: sustantiviza un adjetivo e improvisa la propiedad «intrínseca» de «ser idéntico a» bajo la denominación «lo idéntico». Ahí tenemos una *propiedad intrínseca relacional*: hasta ellas pueden platonizarse si es eso lo que deseamos.

Otra posibilidad es que hayamos descuidado algo fundamental y especialísimo que sólo los *qualia* poseen... No la descartamos, y de hecho puede que no interpretemos con demasiada justicia el tipo de réplica considerada. Sin embargo, no encontramos una interpretación más afortunada de este tipo de réplica: los *qualia* –según esta, al parecer extendida, creencia– no necesitan para ser especificados ninguna de sus relaciones –posibles, empíricas, factuales, no «lógicas»– y son así intrínsecos. La empírea espermátida *ideal* tampoco necesita para ser especificada ninguna de sus relaciones contingentes, mundanas, efectivas, concretas, positivas... pero la espermátida *ideal* no preocupa demasiado a, por ejemplo, los embriólogos, acostumbrados a considerar sus objetos de estudio dentro del marco ofrecido por los hechos naturales –entre los cuales no contamos ni parece que vayamos a contar con un corpus demasiado definido y abundante (∅, exhaustivamente) de hechos «intrínsecos».

de forma particular y exclusiva al sujeto. Una consecuencia de esta propiedad de segundo orden sería que los *qualia* estarían dotados de perspectiva, de una perspectiva particular: la de la *primera persona*. Un ejemplo exagerado que sirve para ilustrar este extremo consiste en apelar a modalidades perceptivas de las que carecemos lo humanos: *parece* que por muchos datos que acumulemos, y a pesar de comprender a la perfección el funcionamiento causal de las ampollas electroreceptoras (ampollas de Lorenzini) mediante las cuales los tiburones detectan presas y se orientan, nunca podremos *adoptar su punto de vista*, es decir, nunca podremos saber cómo *podría* ser (como *podría* sentirse) procesar tales estímulos, ni por tanto *comprender* los *posibles* conceptos fenoménicos<sup>(30)</sup> asociados a semejante modalidad perceptiva.

c) Los *qualia* son *inefables*:<sup>(31)</sup> esta propiedad de segundo orden se halla estrechamente relacionada con la anterior. Siendo los *qualia* propiedades de la experiencia consciente que permanecen en el ámbito privado, es decir, que no son susceptibles de ser compartidas ni exhibidas públicamente, parece que nos hallamos con ellos ante el escarabajo en la caja de Wittgenstein:<sup>(32)</sup> ¿qué tipo de lenguaje podemos emplear para describir algo que no sabemos si compartimos, o, en cualquier caso, que no sabemos *cómo* o hasta qué punto compartimos? Los *qualia*, entendemos, son propiedades de los estados mentales conscientes inexpresables, o al menos *no exhaustivamente comunicables*. Al igual que la anterior, esta propiedad de los *qualia* vuelve a mostrarnoslos como *perspectivos*, lo cual quiere en este caso decir que da igual la cantidad y asimismo la calidad de las palabras que mi interlocutor utilice, que si no he padecido nunca dolores renales –si la perspectiva del paciente me es totalmente ajena– al menos una parte del referente de su discurso permanecerá para mí inaccesible cuando de ellos me hable (máxime si yo nunca hubiera experimentado dolor de ninguna clase), dado que en el caso de conceptos fenoménicos (como «dolor» o «dolor renal») el significado está constituido (al menos parcialmente) por la propia experiencia –es necesario haber experimentado determinado tipo de *qualia* para *comprender* qué es como tenerlos y, por tanto, para comprender cabalmente a qué se refieren los conceptos fenoménicos asociados a los mismos. Estaríamos de nuevo ante la necesidad del punto de vista subjetivo. No obstante, el sentido en que los conceptos fenoménicos se hacen necesarios para atenuar la inefabilidad de los *qualia* puede oscurecer la idea que se esconde tras esta propiedad, pues en el caso de la comunicación sobre sabores entre dos personas sin ningún problema perceptivo, parece que, independientemente de la cantidad y la calidad de las palabras, el modo en que uno experimenta un determinado sabor no puede ser en-

(30) Para una exposición de esta noción –introducida en la escena filosófica por Loar en su artículo «Phenomenal States», y recientemente utilizada para defender una teoría representacionista, reduccionista y funcionalista de la conciencia fenoménica por Carruthers– véase BALOG 2009.

(31) Debemos matizar que con «inefable» nos referimos aquí no a algo netamente inexpresable, sino más bien a algo no exhaustivamente caracterizable haciendo uso de cualesquiera recursos de nuestro lenguaje.

(32) WITTGENSTEIN 1953: 245.

teramente comunicado a pesar de compartir los conceptos fenoménicos pertinentes (de donde habría que colegir que la inefabilidad que hemos presentado como propiedad de los *qualia* tendría más que ver con nuestro lenguaje que con los propios *qualia*).

El crítico de esta propiedad de segundo orden de los *qualia* tendría que demostrar que el modo en que ve, huele o saborea las cosas puede ser comunicado de forma exacta y precisa... pero sucede que el lenguaje puede aproximarse a describir el *what it is like*, pero no alcanza a concedérselo, no nos lo *da*: independientemente de tu elocuencia no experimentaré lo que sientes mientras me lo explicas. Un obcecado descriptor de *qualia* afanándose durante semanas en sus descripciones puede esperar de su discurso, cuando más, que nos lleve a imaginar lo que siente, no que lleguemos a sentirlo con sólo escuchar sus palabras –cosa que no debiera extrañar a nadie en vista de que cualquier descripción, por precisa que sea, no equivale en ningún caso a la cosa descripta... tal vez excepto en casos autorreferenciales tipo Gödel.

d) Los *qualia* son *directamente accesibles*: al tratarse de propiedades de los estados mentales vinculadas al particular modo en que experimentamos los diferentes aspectos de nuestra vida mental, es decir, propiedades de nuestros estados mentales que no necesitan para su actualización de derivación mediante razonamiento o inferencia, ningún tipo de *operación mental* es necesaria para el acceso a ellos. Son los *qualia*, en este sentido, propiedades primarias o directas de la experiencia.

e) Los *qualia* son propiedades exclusivas de los estados mentales conscientes: ningún estado mental no consciente posee tales propiedades. Además, para todo estado mental consciente –considerado como un todo– hay algo que es como estar en él. Este es un punto crucial, dado que admitido esto no podremos asentir ante la frecuente afirmación según la cual las actitudes proposicionales sólo tienen contenido intencional. Puede que «en sí mismas» se limiten a representar el mundo de determinada manera, pero, por ejemplo, una creencia nunca flota en el vacío, y no podemos creer que llueve sin creerlo de determinada manera (alegres, molestos...) y «desde fuera» del contexto de otros estados y aspectos de estados mentales. Decisivo resulta el hecho de que, además, cada clase de estado de actitud proposicional se experimenta de un modo diferente.<sup>(33)</sup>

(33) Añadamos –para cerrar nuestra concisa caracterización de los *qualia*– que desde una perspectiva naturalista cabría objetar que la lista completa de propiedades de segundo orden que hemos presentado como definitoria de *qualia* –propiedades b-e– podría entenderse como problemática desde el punto de vista del método científico (pues éste no alcanza nada subjetivo, privado e inefable). Así, ¿qué nos lleva pues a negar la primera, la de la intrinsecalidad, y plantear el resto como definitorias? No, por cierto, que contraríen o no principios metodológicos, sino que ninguna de ellas, excepción habida de la primera, contraría principios ontológicos fundamentales – como sucede en el caso de la intrinsecalidad con el del cierre causal del mundo físico y con la inexistencia de «epifenómenos».

## 2. ARGUMENTOS QUALÓFILOS

Presentaremos brevemente en este segundo apartado los principales argumentos esgrimidos en favor de la existencia de los *qualia*. Comenzaremos por los argumentos basados en la concebibilidad y la posibilidad (*qualia* ausentes y *qualia* invertidos) y concluiremos con el famoso argumento epistemológico de Jackson y el argumento basado en la perspectiva o el punto de vista de Nagel.

### 2.1. ARGUMENTOS BASADOS EN LA CONCEBIBILIDAD

Por lo que a este primer bloque respecta ofreceremos un breve esquema del modo de proceder de quienes han utilizado este tipo de argumentos. Nos hallamos en realidad ante dos grupos de argumentos: los basados en la concebibilidad (y por tanto, *supuestamente*, la posibilidad) de *qualia* ausentes o zombis, y los basados en la concebibilidad (y por tanto, *supuestamente*, la posibilidad) de espectros invertidos.

El término «zombi» es utilizado en filosofía de la mente para hacer referencia a una réplica exacta, molécula a molécula, de un ser humano consciente que, sin embargo, carece de conciencia fenoménica: para mi zombi réplica imaginario no hay nada que sea como ver un pez o sentir pena. No obstante, mi zombi réplica se comporta exactamente igual que yo y manipula información del mismo modo que yo: sus estados mentales tienen idéntico contenido intencional o representacional que los míos, pero carecen de aspecto fenoménico o cualitativo –los zombis sólo tendrían pues, en términos de Block,<sup>(34)</sup> conciencia de acceso, y no habría en ellos ni rastro de conciencia fenoménica.

El argumento puede plasmarse en forma silogística como sigue:

*Premisa mayor:* Los zombis son concebibles.

*Premisa menor:* Cualquier cosa concebible es posible.

*Conclusión:* Los zombis son posibles.

Tal argumento está diseñado para refutar el fisicalismo, pero, *colateralmente*, puede ser –y ha sido– utilizado para probar que la conciencia fenoménica tiene un carácter autónomo y es no sólo radicalmente diversa, sino también independiente, del contenido intencional o representacional de los estados mentales conscientes –e incluso de su implementación física–; así, los *qualia* se presentarían como hechos básicos e irreductibles<sup>(35)</sup> –y, dicho sea de paso, *intrínsecos*. Variables de este tipo de argumento que no comentaremos aquí son los argumentos de la nación China, expuesto en Block,<sup>(36)</sup> y el comentadísimo

(34) Vid. BLOCK 1994a o 1997

(35) CHALMERS 1996

(36) BLOCK 1978

argumento de la habitación china,<sup>(37)</sup> los cuales vienen a plantear que la organización funcional no determina la conciencia fenoménica.

El segundo grupo de argumentos (el que apela a *qualia* invertidos) constituye uno de los más destacados núcleos del ataque contemporáneo a planteamientos fisicalistas en filosofía de la mente. Aunque la formulación de este tipo de argumentos puede remontarse a Locke,<sup>(38)</sup> aquí nos ocuparemos exclusiva y concisamente del modo en que este tipo de argumento es planteado actualmente. Existen dos variantes: la interpersonal y la intrapersonal. Ambas se nutren de la intuición según la cual cabe concebir variación (inversión) fenoménica manteniéndose constante el contenido intencional –incluso manteniéndose constante la intrincada maraña al completo de relaciones causales entre estados mentales y ente éstos y la conducta. Así, según la primera versión, dos individuos idénticos conductual y funcionalmente podrían tener experiencias cromáticas sistemáticamente invertidas a pesar de reaccionar de forma idéntica ante los mismos estímulos. Por ejemplo, ante la pregunta acerca del color de mi camisa ambos responden «verde», a pesar de que uno la ve roja y el otro verde. Este tipo de argumentos no se limitan a presentar la posibilidad de una conducta verbal idéntica aunada a experiencias subjetivas invertidas: toda otra disposición reactiva, además de la verbal, ha de considerarse que varía sin afectar en absoluto a la presentación de los *qualia* en la conciencia. En la versión intrapersonal, por su parte, la inversión fenoménica se produce *en* el mismo individuo: un 29 de febrero el señor Reversiblez se despierta y, para su sorpresa, comprueba que ve de un extraño tono amarillo anaranjado las anteriormente azules paredes de su habitación; abre la ventana y comprueba que el cielo tiene ese mismo tono, y que el resto de los colores le *parecen* diferentes, que sus experiencias cromáticas están, en definitiva, patas arriba. El señor Reversiblez, continúa el argumento, comienza a adaptarse e invierte el nombre de los colores tal y como se presentan en su experiencia subjetiva: dice de la señora Reversiblez que sus ojos son de color verde claro, a pesar de que al mirarlos ve una suerte de rojo violeta, y hace exactamente lo mismo con el resto de sus experiencias cromáticas y su conducta verbal sobre las mismas –un supuesto adicional importante es, incidamos en ello, que el resto de sus disposiciones reactivas se normalizarían, al igual que su conducta verbal, tras la etapa de adaptación.

Estos argumentos están diseñados para atacar posiciones materialistas en filosofía de la mente, y especialmente planteamientos funcionalistas, pues con ellos parece hacerse evidente que lo fenoménico no puede reducirse a lo funcional, que los *qualia* no podrían capturarse en una explicación funcional.

(37) SEARLE 1980

(38) LOCKE 1690 II, XXXII, nº 15

## 2.2. EL ARGUMENTO EPISTEMOLÓGICO Y LOS ARGUMENTOS BASADOS EN EL PUNTO DE VISTA

Por lo que al segundo bloque respecta, tanto los argumentos basados en la perspectiva o el punto de vista como el argumento epistemológico han sido objeto de sinnúmeros comentarios y discusiones. Aquí no nos ocuparemos de éstas ni analizaremos aquéllos en detalle, sino que sólo los expondremos brevemente con el fin de mostrar el modo en que pretenden conducir al peculiar estatus de los *qualia*.

El argumento epistemológico, como hemos señalado, fue propuesto por Frank Jackson a principios de los ochenta. Se trata de un *Gedankenexperiment* que nos invita a pensar en la extraña historia de Mary, una experta en neurofisiología de la visión en color que conoce *todos* los hechos físicos y funcionales relacionados con la misma, que ha estudiado y vivido todo lo que ha estudiado y vivido *en blanco y negro*, encerrada en un cuarto en el que todo estaba dispuesto para que así fuera (para que no tuviera experiencias cromáticas), y que al abandonar su cautiverio acromático y ver objetos coloreados por primera vez, *aprende algo*. La conclusión de Jackson es que el fisicalismo es falso, pues no es *todo* lo que hay que *saber*, ya que Mary aprende algo cuando sale de su cautiverio y *ve* objetos coloreados: aprende el modo en que se ven los colores, sus *qualia*. El argumento mata dos pájaros de un tiro: refuta el fisicalismo (o eso pretende) y (de)muestra la existencia de los *qualia*.

El argumento del punto de vista es quizá el más influyente en la filosofía de la mente contemporánea. Su formulación se remonta al citado artículo *What is it like to be a bat?*, en el que Nagel propone que por mucha información física que acumulemos acerca del sistema perceptivo del murciélago, nunca sabremos qué se experimenta al ser un murciélago; nunca sabremos, v. g., cómo es orientarse mediante un ecolocalizador: carecemos de la pertinente modalidad sensorial y nunca experimentaremos cómo es tener esa clase de experiencia. Nagel no dice explícitamente en su artículo que de la argumentación que en él desarrolla se deduzca la existencia de las propiedades fenoménicas que en jerga filosófica se denominan *qualia*, sino que, propone, de la misma se seguiría que la experiencia tiene un carácter subjetivo (el *what-it-is-likeness*) en virtud del cual cabe dudar de la adecuación de una teoría fisicalista de la mente.

## 2.3. BREVE CRÍTICA DE ALGUNOS PROBLEMAS QUE ENTRAÑAN LOS ARGUMENTOS QUALÓFILOS

### 2.3.1. ARGUMENTOS BASADOS EN LA CONCEBIBILIDAD

En el anterior apartado, cuando introducíamos el primer bloque de argumentos *qualófilos*, destacamos, entre paréntesis y en cursiva, que la concebibilidad *supuestamente* implica posibilidad. Veamos en primer término en qué sentido este supuesto resulta problemático.

Descartes, en la meditación sexta, propone que «no puede dudarse que Dios tenga el poder de producir todas las cosas que [Descartes es] capaz de concebir con distinción», y

añade que «nunca [ha] juzgado que le fuese imposible [a Dios] hacer cosa alguna sino porque [Descartes] encontraba contradicción en poderla concebir bien».<sup>(39)</sup> Persuasivo, pero no es muy difícil *concebir* el modo en que surgen con este tipo de planteamientos dos clases de problemas. Por una parte, qué sea concebible no es enteramente claro. Por ejemplo, ¿qué consideraremos contradictorio y por tanto inconcebible? ¿Sólo aquello que viole las leyes de la lógica? ¿Cuál lógica? ¿Por qué sólo estas leyes? Si admitimos que tal vez las leyes de, pongamos por caso, la física, tienen algo que decir acerca de lo concebible por lo que al movimiento respecta, ¿eran en tiempos de Descartes concebibles las mismas cosas que hoy día? En esta situación, ¿qué clase de argumentos son los que apelan a la concebibilidad en áreas científicamente incompletas? ¿Conoce el lector alguna ciencia completa? ¿Qué significa ciencia completa? Por otra parte, la segunda clase de problemas resulta más abstracto, y esto porque tenemos que hacer abstracción de lo ganado con lo antedicho: concediendo que «concebible» tenga un sentido claro, ¿qué tipo de vínculo encontramos entre *concebible* y *posible*? Ciertamente, la física ha propinado una –en absoluto trivial– «paliza» al *sentido común* desde principios del pasado siglo XX. Hemos podido comprobar no ya la posibilidad sino la efectiva realidad de hechos que atentan contra nuestras más arraigadas intuiciones de sentido común acerca de lo concebible... Así, ¿qué haremos con dicho vínculo? ¿Dejar que funcione en dos sentidos: que valga tanto lo inconcebible pero posible como lo –supuestamente– posible *por concebible*?

Al margen de estas concisas críticas globales a los argumentos basados en la concebibilidad, con respecto a los argumentos basados en la concebibilidad de zombis o *qualia* ausentes, quisiéramos apuntar –asimismo lacónicamente– que es ciertamente dudoso que alguien alcance a concebir *todo* lo que implica la noción de «réplica física y funcional de un ser humano». Por otra parte, dentro de un marco naturalista, parece evidente que habremos de considerar que explicar exhaustivamente un sistema (en este caso el «zombi») equivale a realizar una descripción causal exhaustiva de su comportamiento en todos los niveles; y recuérdese que los argumentos basados en la concebibilidad de zombis apelan a la hipótesis de que aun cuando fuéramos capaces de concebir todo hecho relevante en relación con la base física y funcional de un zombi-réplica-exacta-de-un-humano-consciente, no tendríamos motivos para atribuirle conciencia fenoménica. Pero... aquí parece que falla algo, pues, ¿pueden autoproclamados naturalistas como Searle apelar a la *corazonada zombi* sin abandonar por ello supuestos fundamentales de su tradición naturalista? En este sentido, el ejemplo de los «zagnets» de Dennett resulta ciertamente esclarecedor.<sup>(40)</sup> Se trata en su ejemplo de un sistema simple: un imán. Tal vez la mejor forma de reformular dicho ejemplo con arreglo a nuestros intereses actuales sea planteando la siguiente pregunta: ¿puede un filósofo naturalista –que no se considere, por alguna extraña *suti-*

(39) DESCARTES 1641: 140.

(40) En DAHLBOM 1993: 211.

leza, «naturalista dualista» o «naturalista panpsiquista»– concebir que *todos* los hechos físicos, funcionales y contextuales relativos a cualquier fenómeno natural son menos de lo que tal fenómeno natural *es en sí mismo*? Nos sentimos inclinados a responder que no –maticemos, de todos modos, que de lo que sí podría dudar un filósofo naturalista sería de que seamos capaces de comprender *todas* las implicaciones que hechos físicos extremadamente complejos podrían traer consigo.

Por su parte, los argumentos basados en espectros invertidos no resultarían aceptables toda vez que nuestra argumentación acerca de la ilegitimidad de la propiedad de la intrinsecalidad como característica de una noción de *qualia* aceptable para el filósofo naturalista alcance su blanco (por cierto que esto vale igualmente para los argumentos basados en zombis).<sup>(41)</sup> Lo que este tipo de argumentos nos piden que imaginemos sería más de lo que a simple vista parece. Al presentarlos indicamos que lo que nos piden que imaginemos es que individuos con experiencias diversas –invertidas– *reaccionan íntegramente de forma idéntica ante los mismos estímulos*, y añadimos que esto no se limitaría a la conducta verbal, sino que atañería hasta a la última de las disposiciones reactivas implicadas en el procesamiento de la información relativa a un estímulo (incluso las inconscientes, como la respuesta galvánica o conductancia de la piel –índice de respuestas emocionales–, habrían de mantenerse constantes mientras varían sólo los *qualia* para que el argumento alcanzara sus objetivos –en el caso de la respuesta galvánica habría que suponer que los cambios en la resistencia galvánica de la piel que indicaban cierta respuesta emocional cuando el sujeto *experimentaba* un cierto tono de rojo han de producirse de forma idéntica tras la inversión y la adaptación cuando el sujeto *experimente* un cierto tono de verde ante un patrón de estímulos análogo al pretérito). Lo que nos piden, pues, es que imaginemos una serie de propiedades de los estados mentales netamente independientes de todo cuanto las rodee (como indicábamos, otro tanto cabría decir de lo que los argumentos basados en la concebibilidad de *qualia* ausentes nos piden que imaginemos). En pocas palabras: rechazada la propiedad de la intrinsecalidad ante las dudas razonables suscitadas por la idea de algo aislado y causalmente inerte, la idea del espectro invertido suscitará parejas dudas razonables –fundadas en aquéllas.

### 2.3.2. EL ARGUMENTO EPISTEMOLÓGICO Y LOS ARGUMENTOS BASADOS EN EL PUNTO DE VISTA

En nuestra opinión, este tipo de argumentos, por su parte, fracasa en su intento de refutar el fisicalismo por cuanto tratan de extraer conclusiones ontológicas de premisas epistemológicas. Aquí nos interesa reseñar la dirección que este tipo de argumentos si-

(41) Estamos enteramente de acuerdo con LEVINE 1995 cuando plantea que abandonar la intrinsecalidad como característica de nuestra noción de *qualia* conlleva abandonar también nuestras intuiciones acerca de la posibilidad de espectros invertidos y *qualia* ausentes –estamos de acuerdo en esto, pero, a diferencia de Levine, no consideramos que tal abandono conlleve una trágica pérdida.

guen en su camino hacia la certificación de la existencia de los *qualia*, pero tal certificación está en ellos vinculada al *desbarrado* modo en que tratan de refutar el fisicalismo. Así, aunque no sea este último nuestro punto, señalaremos brevemente en qué consiste dicha falencia para poner de relieve cómo esta estrategia argumentativa trata de probar la existencia de los *qualia* –ofreciendo, como apuntaremos, intuiciones relevantes al respecto. Argumentaciones de este tipo se basan en una velada anfibología entre «conocer» y «experimentar» –y en un uso *indiscriminado* de estos verbos. La primera noción puede ilustrarse directamente y con facilidad haciendo referencia a conceptos, relaciones entre los mismos y actitudes de individuos tanto hacia unos como hacia otras: nos encontraríamos ante un marco, por así decir, reducible sin pérdida aparente a proposiciones (ejemplo: « $4 \text{HCl} + \text{MnO}_2 \leftrightarrow \text{MnCl}_2 + 2 \text{H}_2\text{O} + \text{Cl}_2$ », «Pedro sabe que:  $4 \text{HCl} + \text{MnO}_2 \leftrightarrow \text{MnCl}_2 + 2 \text{H}_2\text{O} + \text{Cl}_2$ »). En el caso de la segunda noción, la posibilidad de reducir sin pérdidas una experiencia a proposiciones resulta más que discutible. Breve y *metafóricamente*: de un *explanans* puede saltarse a un *explanandum*, pero nunca obtener un *factum*.

Este tipo de argumentos se basa en el aspecto subjetivo, privado e inefable de la experiencia consciente, y trata de probar,<sup>(42)</sup> partiendo de él, la existencia de las propiedades de la misma a las que los filósofos se refieren con el término «qualia». En el caso del argumento de Jackson,<sup>(43)</sup> su argumentación está lastrada por el hecho de que con la misma no pretende probar la existencia de tales propiedades, sino de ellas en tanto aspectos de la vida mental que no pueden reducirse a hechos físicos de ninguna clase. Esto, pretende, se seguiría del hecho de que Mary *conoce* todos los hechos físicos acerca de la visión en color y, sin embargo, *aprende* algo nuevo al abandonar su cautiverio en blanco y negro y tener por vez primera experiencias cromáticas. La conclusión no se sigue, pues Mary estaría accediendo al mismo hecho (la visión en color) de dos modos distintos, conceptualmente en el primer caso y experiencialmente en el segundo (al abandonar su cautiverio acromático). La única conclusión plausible es que leer un detallado libro sobre Praga no es como visitar Praga, lo cual no quiere decir que el libro sea falso o insuficiente (podría tratarse de una colección en millones de volúmenes que contuvieran información precisa de hasta incluso el último rincón de la ciudad, de *todos* los detalles, como propondría el argumento de Jackson), sino que no va a transportar al lector a Praga más que metafóricamente. ¿Por qué? Por el mero hecho de que podemos tener un concepto *acabado* de Mercurio como primer planeta del Sistema Solar sin habernos acercado nunca a un telescopio, y, a la inversa, podemos haber tenido experiencia sensible (visual) del planeta que los astrónomos llaman Mercurio sin saber de él nada en absoluto salvo que «veo un pequeño punto luminoso a través de este aparato». En otras palabras: tanto la experiencia sensible como el conocimiento proposicional basado en conceptos representan aspectos del mundo, pero cada

(42) *Colateralmente*, como hemos indicado.

(43) JACKSON 1982

uno de ellos constituye una clase distinta de representación y, por tanto, representan el mundo de diferente manera –proporcionan vías diferentes de acceso a los mismo hechos–, de donde no cabe colegir que nos hallemos ante dos bloques ontológicos estancos y discretos. La conclusión que podría extraerse del argumento de Jackson sería, cuando más, que ser informado proposicionalmente difiere de ser informado sensiblemente –o, cabría decir, en términos russellianos, conocer *por familiaridad*–, lo cual podría ser el caso incluso cuando en ambos casos se nos estuviera informando de lo mismo. Jackson, podría defenderse desde una perspectiva holista acerca del carácter fenomenológico de la conciencia similar a la de Searle, alcanza a mostrar intuitivamente que los *qualia* ligados a estados mentales con contenido proposicional difieren de los perceptivos, pero no que los *qualia* existan como aspectos no físicos de la mente o los estados mentales... a no ser que pretendamos que *nuestra* epistemología determine *la* ontología.

Ahora, ¿ofrece alguna intuición el argumento de Jackson acerca de la existencia de los *qualia*? Ciertamente; sin ir más lejos muestra intuitivamente que la experiencia consciente no es, exclusivamente, cosa de contenido proposicional o conceptual. En este sentido, podemos afirmar que logra dirigir certeramente nuestra intuición hacia la propiedad de los *qualia* según la cual los mismos son privados y están dotados de perspectiva. Nagel lograría lo mismo, pero en su caso el núcleo de su argumentación tendría un anclaje ontológico en virtud del cual nos conduce a pensar –cabe decir intuir– la peculiaridad de la perspectiva de primera persona como fundada en qué *somos* (murciélagos, armadillos, humanos...), en lugar de en qué *pensamos* –como sucede en el caso de Jackson, en el cual la perspectiva depende del tipo de representaciones que un mismo individuo de una misma especie (Mary) maneja. En cualquier caso, parece legítimo sostener que los dos aportan intuiciones importantes (a pesar de que no logran refutar concluyentemente el fisicalismo) acerca del carácter privado de los estados mentales conscientes: sólo Mary puede experimentar lo que Mary experimenta y sólo un murciélago *podría* experimentar el tipo de cosas que un murciélago puede experimentar... Lo que a primera vista constituye una mera obviedad, resulta, en un área como la filosofía de la mente, una importante conquista.

#### BIBLIOGRAFÍA

- BALOG, K. (2009): «Phenomenal Concepts», en McLaughlin, B.; Beckermann A.; Walter, S. (eds.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Mind*, Oxford: Clarendon Press, pp. 292-312.
- BENNETT, M.; HACKER, P. (2003): *Philosophical Foundations of Neuroscience*. Oxford: Blackwell.
- BENNETT, M.; DENNETT, D.; HACKER, P.; SEARLE, J. (2007): *La naturaleza de la conciencia. Cerebro, mente y lenguaje*. Barcelona: Paidós, 2008.

- BLACKMORE, S. (2006): *Conversations on Consciousness. What the Best Minds Think About the Brain, Free Will, and What It Means To Be Human*. New York: Oxford University Press.
- BLOCK, N. (1978) «Troubles with functionalism», en *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, 9, pp. 261-325.
- BLOCK, N. (1994a): «Consciousness», en Guttenplan, S. (ed.), *A Companion to the Philosophy of Mind*, Cambridge, Mass.: Blackwell, pp. 209-218.
- BLOCK, N. (1994b): «Qualia». en Guttenplan, S. (ed.), *A Companion to the Philosophy of Mind*, Cambridge, Mass.: Blackwell, pp. 514-520.
- BLOCK, N. (1994c): «What is Dennett's Theory a Theory of?», en *Philosophical Topics*. 22, pp. 23-40.
- BLOCK, N. (1997): «On a Confusion about a Function of Consciousness», en Block, N., Flanagan, O. y Güzeldere, G. (eds.), *The Nature of Consciousness. Philosophical debates*. Cambridge, Mass.: The MIT Press, pp. 375-417.
- BRONCANO, F. (1995): *La mente humana*. Madrid: Trotta.
- CHALMERS, A. F. (1976): *¿Qué es esa cosa llamada ciencia? Una valoración de la naturaleza y el estatuto de la ciencia y sus métodos*. Madrid: Siglo XXI, 1990.
- CHALMERS, D. J. (1996): *La mente consciente. En busca de una teoría fundamental*. Barcelona: Gedisa, 1999.
- CLARK, A. (2001): *Mindware. An Introduction to the Philosophy of Cognitive Science*. New York: Oxford University Press.
- CRANE, T. (1995): *La mente mecánica. Introducción filosófica a mentes, máquinas y representación mental*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 2008.
- CRANE, T.; PATTERSON, S., eds. (2000): *The History of the Mind Body Problem*. Londres: Routledge.
- DAHLBOM, B. (1993): *Dennett and his Critics*. Oxford: Blackwell, 1995.
- DENNETT, D. C. (2005): *Dulces sueños: Obstáculos filosóficos para una ciencia de la conciencia*. Buenos Aires/Madrid: Katz, 2006.
- DESCARTES, R. (1641): *Meditaciones metafísicas*. Madrid, Alianza, 2005.
- FLANAGAN, O. J. (1992): *Consciousness Reconsidered*. Cambridge, Mass.: The MIT Press.
- GARCÍA SUÁREZ, A. (1995): «Qualia: propiedades fenoménicas», en Broncano, F. (ed.), *La mente humana*, Madrid: Trotta, pp. 353-383.
- GLOCK, H-J. (2008) *What is Analytic Philosophy?* Cambridge: Cambridge University Press.
- GREGORY, R. L., ed. (1995): *Diccionario Oxford de la mente*. Madrid: Alianza.
- GUTTENPLAN, S., ed. (1994): *A Companion to the Philosophy of Mind*. Cambridge, Mass.: Blackwell.
- JACKSON, F. (1982): «Epiphenomenal Qualia», en *Philosophical Quarterly*, 32, pp. 127-136.

- LEVINE, J. (1995): «Qualia: Intrinsic, Relational or Whath?», en Metzinger, T. (ed.), *Conscious experience*, Schöningh/Imprint Academic, pp. 277-292.
- LEWIS, C. I. (1929): *Mind and the World Order. Outline of a Theory of Knowledge*. New York: Dover Publications, 1990.
- LEWIS, D. (1983): «Extrinsic properties», en *Philosophical Studies*, 44, pp. 197-200.
- LEWIS, D. (1986): *On the Plurality of Worlds*. New York, Blackwell.
- LOCKE, J. (1690): *Ensayo sobre el entendimiento humano*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 2005.
- MADDY, P. (2007): *Second Philosophy. A Naturalistic Method*. New York: Oxford University Press.
- NAGEL, T. (1974): «What is it like to be a bat?», en *The Philosophical Review*, 83, 4, pp. 435-450.
- NAGEL, T. (1986): *The View from Nowhere*. New York: Oxford University Press, 1986.
- PÉREZ, D. I. (2002): «Los qualia desde un punto de vista naturalista», *Azafea*, 4, pp. 65-83.
- RAKOVA, M. (2006): *Philosophy of Mind A-Z*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- SEARLE, J. R. (1980): «Minds, brains, and programs», en *Behavioral and Brain Sciences*, 3, 3, pp. 417-457.
- SEARLE, J. R. (1983): *Intentionality. An Essay on the Philosophy of Mind*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SHOEMAKER, S. (1994): «Self- Knowledge and 'Inner Sense'. Lecture III: The Phenomenal Character of Experience», en *Philosophy and Phenomenological Research*, LIV, 2, pp. 291-314.
- SIDER, T. (1996): «Intrinsic properties», en *Philosophical Studies*, 83, pp. 1-27.
- STIGOL, N. (2000): «Representacionalismo y qualia», en *Teorema*, XIX, pp. 31-39.
- STRAWSON, G. (1994/2010): *Mental Reality*. Cambridge, Mass.: The MIT Press, Bradford Books.
- VALLENTYNE, P. (1997): «Intrinsic properties defined», en *Philosophical Studies*, 88, pp. 209-219.
- VICENTE, A. (2001): «El principio del cierre causal del mundo físico», en *Crítica. Revista Hispanoamericana de Filosofía*, 33, 99, pp. 3-17.
- WILSON, R. A.; KEIL, F. C., eds. (1999): *The MIT Encyclopedia of the Cognitive Sciences*. Cambridge, Mass.: The MIT Press, 2001.
- WITTGENSTEIN, L. J. J. (1922): *Tractatus logico-philosophicus*. Madrid: Alianza, 2007.
- WITTGENSTEIN, L. J. J. (1953): *Investigaciones filosóficas*. México: UNAM/Crítica, 1988.
- YABLO, S. (1999): «Intrinsicness», en *Philosophical Topics*, 26 (1&2), pp. 479-505.

