

Universidad Autónoma Metropolitana – Iztapalapa.

División: Ciencias sociales y humanidades.

Maestría en humanidades.

Línea de investigación: Filosofía de las ciencias y del lenguaje.

**El hueco explicativo y el fisicalismo: la tesis representacionista
de Michael Tye.**

Por Lic. Alberto Morales Mendoza.

Director: Dr. Silvio José Mota Pinto.

**Sinodales: Dr. Jorge Roberto Ornelas Bernal y Dr. Maximiliano
Martínez Bohorquez.**



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

ACTA DE EXAMEN DE GRADO

No. 00251

Matrícula: 2123802211

EL HUECO EXPLICATIVO Y EL FISICALISMO: LA TESIS REPRESENTACIONALISTA DE MICHAEL TYE.

En México, D.F., se presentaron a las 12:30 horas del día 8 del mes de diciembre del año 2014 en la Unidad Iztapalapa de la Universidad Autónoma Metropolitana, los suscritos miembros del jurado:

DR. SILVIO JOSE MOTA PINTO
DR. JORGE ROBERTO ORNELAS BERNAL
DR. MAXIMILIANO MARTINEZ BOHORQUEZ

Bajo la Presidencia del primero y con carácter de Secretario el último, se reunieron para proceder al Examen de Grado cuya denominación aparece al margen, para la obtención del grado de:

MAESTRO EN HUMANIDADES (FILOSOFIA)

DE: ALBERTO CARLOS MORALES MENDOZA



ALBERTO CARLOS MORALES MENDOZA
ALUMNO

y de acuerdo con el artículo 78 fracción III del Reglamento de Estudios Superiores de la Universidad Autónoma Metropolitana, los miembros del jurado resolvieron:

Aprobar

Acto continuo, el presidente del jurado comunicó al interesado el resultado de la evaluación y, en caso aprobatorio, le fue tomada la protesta.

REVISÓ

LIC. JULIO CESAR DE LARA ISASSI
DIRECTOR DE SISTEMAS ESCOLARES

DIRECTORA DE LA DIVISIÓN DE CSH

DRA. JUANA JUAREZ ROMERO

PRESIDENTE

DR. SILVIO JOSE MOTA PINTO

VOCAL

DR. JORGE ROBERTO ORNELAS BERNAL

SECRETARIO

DR. MAXIMILIANO MARTINEZ BOHORQUEZ

Para Ana Sofía.

A mi familia, por su apoyo incondicional.

Gracias a Rogelio Miranda, Manuel Márquez, Gerardo Allende, Marc Jiménez, Leónides García y a Lourdes Argonza por haber transitado juntos la estancia en el posgrado y por haber sobrevivido con la salud intacta (más o menos).

Gracias a la Dra. Yolanda Torres, a la Dra. Violeta Aréchiga, al Dr. Enrique Serrano, al Dr. Jorge Martínez, al Dr. Alejandro Tellkamp y al Coord. Dr. Armando Cíntora por sus enseñanzas. Y, aunque no estuvieron presentes en este periodo, reconozco y agradezco a quienes marcaron mi vida académica: Mtra. Susana Luminato Díaz, Dr. Sergio Pérez Cortés y Dr. Gustavo Leyva Martínez

Mil gracias, Dr. Silvio Pinto por su compromiso y su paciencia. Por su labor como mediador entre el conocimiento y mi persona. Gracias al Dr. Maximiliano Martínez y al Dr. Jorge Ornelas por sus comentarios.

ÍNDICE

Introducción	4
Capítulo 1. ¿Qué es y cómo surge el hueco explicativo?	7
1.1 “La conciencia es un proceso en el cerebro” como una hipótesis científica.....	9
1.1.1 La falacia fenomenológica.....	12
1.2 El carácter subjetivo de la experiencia.....	13
1.2.1 Los teóricos de los qualias: la subjetividad al extremo.....	17
1.2.2 El argumento del conocimiento.....	18
1.3.2 El argumento modal.....	22
1.4 El hueco explicativo.....	25
Capítulo 2. Reconciliando lo objetivo y lo subjetivo: El estatus ontológico de los estados fenoménicos en la teoría PANIC	27
2.1 Algunas nociones en torno al funcionalismo computacional, la mente modular y la LOTH.....	28
2.2 Fenómenos de alto nivel, fenómenos de bajo nivel y la tesis de la realización múltiple en los estados mentales.....	35
2.3 El carácter intencionalista o representacionalista de los estados fenoménicos.....	37
2.3.1 Una mirada a la intencionalidad.....	37
2.3.2 Representacionalismo covariante.....	39
2.3.2.1 Percepción visual y post-imágenes.....	40
2.3.2.2 Dolor y sensaciones corporales.....	42
2.4 La teoría PANIC.....	44
3 Minimalismo ontológico: el fiscalismo de perspectiva	47
3.1 La paradoja de la conciencia fenoménica.....	47
3.2 Perspectiva sensible y perspectiva subjetiva.....	49
3.2.1 Sobre el carácter subjetivo de la experiencia: cómo es ser un murciélago y el cuarto de María.....	51
3.3 El hueco explicativo.....	53
Conclusión	56
Bibliografía	57

INTRODUCCIÓN

In the first place, then, I thought that I possessed a face, hands, arms, and all the fabric of members that appears in a corpse, and which I called by the name of body. It further occurred to me that I was nourished, that I walked, perceived, and thought, and all those actions I referred to the soul; but what the soul itself was I either did not stay to consider, or, if I did, I imagined that it was something extremely rare and subtle, like wind, or flame, or ether, spread through my grosser parts.

Descartes

Para cada uno de nosotros hay una sensación particular al momento de experimentar algo, por ejemplo: el olor del cigarro, sentir dolor, observar el color azul, el sabor de del café, etc... Más aún, somos conscientes de cada una de ellas; esto es la conciencia fenoménica. Si quitamos las sensaciones a los estados mentales, entonces no tenemos estados fenoménicos. *Verbigracia*, podemos pensar en el 24 de enero del 2008 sin sentir absolutamente nada y lo mismo con $2+2=4$.

Nuestra experiencia consciente es verdaderamente rica y, sin embargo, tenemos varios problemas para entenderla completamente. De acuerdo a la concepción científicista del mundo, tanto nosotros como el resto de los seres vivos (y no vivos) somos materia: un conjunto complejo de partículas y elementos químicos que interactúan y reaccionan de varias maneras hasta llegar a formar macro organismos. Es plausible, entonces, pensar que nuestros cerebros y sus procesos como el pensamiento, el placer, los dolores, etc... son objetos materiales; tales como el estómago o los pulmones y, también, sus procesos como la respiración o la digestión. En el caso del cerebro y sus procesos la situación no es tan clara. Podemos hablar del cerebro y sus procesos mentales y, *ex hypothesi*, los segundos serían físicos. El problema es que no podemos identificar unos con los otros, tal como en los ejemplos anteriores.

Al tratar de analizar las experiencias conscientes bajo un estudio objetivo, viz.: al tratar de describirlas mediante el vocabulario fisicalista, hay algo que queda sin explicar. Cada una de esas experiencias y sus respectivas sensaciones sólo son asequibles a quien las vive, i.e., el carácter

subjetivo de la experiencia: cómo es para un murciélago, por ejemplo, experimentar ciertas cosas; cómo es para María experimentar el color rojo. Por tanto, los métodos reduccionistas al tratar de estudiar un organismo dejan fuera de su dominio explicativo lo subjetivo de las experiencias, viz., cómo se sienten. *Tout court*, esto es el carácter fenoménico de las experiencias. No obstante, bajo la mencionada concepción científicista del mundo todo puede ser explicado de tal manera. Así que si la explicación del carácter fenoménico de las experiencias no es agotada de ésta forma, todo parece apuntar a que éstos son irreducibles al lenguaje fisicalista y ontológicamente diferentes. *¿Adieu fisicalismo?*

Veremos que algunos pensadores afirman que aquello sucede porque los estados fenoménicos se caracterizan por tener determinadas propiedades intrínsecas o qualias que escapan al dominio explicativo del fisicalismo. Piense usted lector en el momento en el que huele el humo del tabaco quemándose, lo doloroso del dolor, lo azulado del azul, etc... Cada experiencia se siente como se siente porque tienen propiedades intrínsecas que sólo usted puede sentir mediante la interacción con el mundo físico, pero éstas no son físicas sino epifenoménicas; es decir, los estados fenoménicos son causados por la actividad neuronal pero no tienen relevancia causal de vuelta al mundo físico. En consecuencia, no es posible explicarlas mediante la ciencia. Hay aquí un hueco entre la ciencia y las experiencias subjetivas. En otras palabras, lo subjetivo no es reducible a lo objetivo. *¿Es acaso un enredo conceptual o, en efecto, dos ontologías inconmensurables à la Descartes?*

El problema tiene sus orígenes, precisamente, con él. Su objetivo era buscar algún elemento del conocimiento del que no pudiera dudar para cimentar el resto del conocimiento. Su escepticismo se detuvo en el momento en el que encontró, en sí mismo, una creencia de la cual no podía dudar más: que pensaba, y por tanto existía: *Cogito ergo sum*. El resultado de ésta reflexión es, precisamente, la escisión entre las propiedades cualitativas de las sustancias u ontologías (irreconciliables): el alma o mente (*res cogitans*) y el cuerpo (*res extensa*). Sobre la primera, Descartes la caracteriza como inmaterial, no cuantificable, privada en la medida en la que sólo el poseedor de ésta sustancia tiene acceso sus experiencias. Sobre la segunda, él afirma que es algo material, cuantificable, localizable en el espacio, público en virtud de su aprehensión, observación y tangibilidad. Pese a que Descartes tiene una idea clara y distinta de lo que es cada sustancia, el problema es su unión e interacción. He aquí el problema mente-cuerpo.

En los años subsiguientes a Descartes, varias posturas se han desarrollado a favor o en contra de su tesis, marcando un apasionado debate con respecto a la naturaleza de los estados mentales. En el análisis y plausibilidad de algunas de esas posturas entra nuestro proyecto.

CAPÍTULO 1.

¿Qué es y por qué surge el hueco explicativo?

Suppose everyone had box with something in it: we call it a 'beetle'. No one can look into anyone else's box, and everyone says he knows what a beetle is only by looking at his beetle. – Here it would be quite possible for everyone to have something different in his box. One might even imagine such a thing constantly changing.

Wittgenstein

Los problemas.

En el presente capítulo intentaremos adentrarnos en la problemática que surge a partir de contrastar dos corrientes filosóficas. Por un lado, la teoría de la identidad-tipo (materialismo reduccionista) y, por el otro, el carácter subjetivo de las experiencias, los qualias epifenoménicos y la crítica kripkeana a los monistas que arguyen por identidades contingentes.

A lo largo del mismo, y en aras de llegar al problema principal (PP): el hueco explicativo, veremos que otros problemas se derivan del choque de tales corrientes. El primer problema, (P1): La ontología de los estados fenoménicos, aparece cuando Jackson (1982) esgrime la idea de que en el mundo natural hay entidades fantasmagóricas (The Bogey of Epiphenomenalism) o qualias que son esenciales a las experiencias conscientes, apoyando y llevando a un extremo la tesis de Nagel (1974). En suma, los rasgos fenoménicos de las experiencias subjetivas, i.e., su carácter fenoménico, no pueden ser explicados por un análisis reduccionista. El fisicalismo no puede dar cuenta de ello considerando su dominio explicativo. Por tanto, hay entidades que no son físicas. No obstante, dentro del proyecto de naturalizar la conciencia no podemos considerar entidades misteriosas ¿Podrá el teórico fisicalista o funcionalista explicar el carácter fenoménico de las experiencias? ¿Qué mecanismo habría que usar para poder hacerlo?

El segundo problema, (P2): la paradoja de la conciencia fenoménica, emana de (P1). Si suponemos que la tesis de Jackson es correcta, entonces los estados fenoménicos aparecen de la interacción del mundo físico y del cuerpo humano pero no son causalmente relevantes con respecto al mundo natural, i.e., no producen reacciones conductuales. Esto explica, *ex hypothesi*, el porqué de la naturaleza del carácter fenoménico de las experiencias pero no explica su relevancia causal. Sin embargo, los métodos

reduccionistas si son capaces de explicar la conducta observable pero no el carácter subjetivo de las experiencias en virtud de ser ontológicamente inconmensurables y teóricamente irreducibles. Entonces estamos en un serio problema: Podemos explicar el carácter fenoménico vía las qualias pero no su relevancia causal, mientras que los métodos reduccionistas nos permiten dar cuenta de lo segundo pero no de lo primero. Naturalmente necesitamos de alguna teoría (o mecanismo) que permita reconciliar ambas posturas ¿Es posible hacerlo, y en todo caso, cuál es?

El tercer problema (P3): cómo es ser un murciélago y el cuarto de María está estrechamente relacionado con los dos problemas anteriores: éste aparece con respecto a la tesis de la perspectiva subjetiva, blandida por Nagel, y el reforzamiento de dicha tesis con Jackson. En el presente capítulo primero encontraremos el problema del murciélago y más adelante el de María; sin embargo, los traemos juntos a colación por su relación y, también, porque al final podremos resolverlos al mismo tiempo. La cuestión es que el carácter fenoménico de las experiencias conscientes sólo es asequible al organismo que las vive, viz., es necesario tomar un particular punto de vista para poderlas sentir y entender. Por tanto, el carácter fenoménico es epistémicamente cerrado a un estudio objetivo mediante los métodos reduccionistas. En consecuencia, nunca podremos saber cómo es ser un murciélago. En el segundo caso, María ha sido encerrada en un cuarto en blanco y negro, y se la ha sido brindada toda la información fisicalista sobre el mundo; incluyendo el de la mecánica óptica y percepción visual. Cuando ella logra salir: ¿aprende algo nuevo o no? La respuesta de Jackson es que sí aprende algo: tiene la experiencia de percibir el color rojo, la rojez del rojo desde su particular punto de vista pues, recordemos, la información fisicalista de la percepción visual no agota la explicación de los rasgos fenoménicos o qualias. ¿Son casos decisivos en contra de los métodos reduccionistas? ¿Podemos saber cómo es un murciélago? ¿Qué pasa entre nosotros mismos –humanos-: podemos saber y sentir lo que otro? ¿Sería plausible pensar en una solución que respete la tesis del fisicalismo y al mismo tiempo el de tomar un punto de vista?

De vuelta a (PP), notaremos que el hiato va surgiendo –y se va ampliando- a la luz de los tres problemas anteriores porque la teoría de Place y Smart resulta demasiado fuerte en el sentido en el que no logra capturar el carácter subjetivo de la experiencia, dado que la descripción fisicalista y fenoménica difieren en lo cualitativo y cuantitativo. El objetivo, entonces, será revelar qué es y por qué aparece el hueco explicativo

1.1 “La conciencia es un proceso en el cerebro” como una hipótesis científica.

El materialismo o la teoría de la identidad, sostiene la idea de que todo el universo es material o físico y, por tanto, las propiedades psicológicas son materiales o físicas. Se trata, entonces, de un monismo que supone toda la naturaleza, incluyéndonos, como algo material. Los conceptos mentales (creer, pretender, querer, desear, dolor, placer etc.) son herramientas teóricas o sociales útiles para referirse a lo que en el fondo es sólo algo neurológico. En otras palabras, son conceptos de la psicología popular que usamos para podernos entender con facilidad en la vida práctica. En este sentido, autores como los Churchland (1981, 1986) sostienen que la psicología popular debería ser eliminada y sustituida, en sus conceptos, por conceptos y neuro-científicos y, con ello, evitar concepciones erróneas y engañosas sobre la naturaleza de nuestros procesos mentales. El problema, como veremos, es que los conceptos mentalistas no son teóricamente reductibles a los científicos debido a que hay algo que dejan sin explicar ni tomar en cuenta. Por ejemplo, si decimos ‘dolor’ pensamos en una sensación desagradable, punzante y que no permite desempeñarnos normalmente. Características que no son capturables por ‘estimulación de tales y cuales nervios’ aunque ambos refieran al mismo suceso físico.

A la luz de lo anterior, podemos decir que Place niega que las proposiciones mentales sean semántica y lógicamente equivalentes a las proposiciones físicas. Por ejemplo, expresiones como “conciencia” y “procesos cerebrales” no son equivalentes ni reducibles teóricamente, es decir, el significado de una es completamente diferente del de la otra. Para justificar esta tesis, esgrime tres puntos:

[...] (a) by the fact that you can describe your sensations and mental imagery without knowing anything about your brain processes or even that such things exist, (b) by the fact that statements about one's consciousness and statements about one's brain processes are verified in entirely different ways, and (c) by the fact that there is nothing self-contradictory about the statement, “X has a pain but there is nothing going on in his brain. (Place 1956, p. 56)

De (a): en efecto, cuando alguien describe sus sensaciones o sucesos mentales, lo puede hacer con toda claridad; incluso si no sabe nada de neurofisiología. De aquí se sigue que un individuo lego, a este respecto, puede expresar sus fenómenos psíquicos sin que por ello se refiera a axones, dendritas, sinapsis, dopamina, vaina de mielina, etc. Esto es evidente pues si aquel individuo no supiese nada en lo absoluto de esta disciplina científica no podría expresar lo que puede sin mayor problema. Por esta razón la palabra “dolor” aunque se refiere a lo mismo que “la estimulación del nervio Y por la excitación de algunas neuronas y su correspondiente liberación de neurotransmisores en función de un determinado estímulo”, no significan lo mismo.

De (b): Las proposiciones sobre la conciencia y las proposiciones sobre los procesos cerebrales, en efecto, son verificados de diferentes formas. Lo mental se percibe a través de la introspección y la observación de la conducta; mientras lo cerebral por medio de experimentos neurofisiológicos. Los objetos y métodos de estudio son diferentes, por lo que deriva un lenguaje completamente asimétrico.

De (c) Si decimos que un “triángulo equilátero no es una figura con tres ángulos iguales y cada lado con la misma longitud”, es una contradicción porque “una figura con tres ángulos iguales y cada lado con la misma longitud” está contenido o definido por “triángulo equilátero”; es decir, es una proposición necesaria en la medida en la que es verdadera por definición. Ahora, si decimos la “conciencia no es un proceso en el cerebro”, no es contradictorio porque “un proceso en el cerebro” no está contenido ni está siendo definido por “conciencia”. Ambas expresiones tienen significados diferentes. Lo mismo pasa en el siguiente caso: en “un tronco viejo es una silla” no hay una relación entre “un tronco viejo” y “una silla”; sólo sería verdadero en el caso hipotético en que ambas refieran a un objeto en particular tras haber sido verificado empíricamente. Lo mismo con “conciencia” y con “un proceso en el cerebro” Por estos tres puntos Place afirma:

Consciousness is a process in the brain, on my view, is neither self-contradictory nor self-evident; it is a reasonable scientific hypothesis [...] (Place 1956, p. 56)

“Conciencia es un proceso en el cerebro”, entonces, es una hipótesis científica en virtud de ser una proposición contingente a ser verificada *a posteriori*. Éste tipo de proposiciones informan acerca de algún mundo posible en donde algo pudo haber sido de otro modo: si dividimos “La estrella de la mañana es la estrella de la tarde”, en “La estrella de la mañana” y “La estrella de la tarde”, entonces pudieron haber sido estrellas distintas –refiriendo a un objeto distinto- y en consecuencia, no habría identidad; así pues, esto es *a posteriori* y contingente.

Todas éstas proposiciones son *identidades* porque lleva la forma *x es y*, en la que “*es*” equivale a “es idéntico a”. En este punto debemos retomar la idea de Place de que hay dos aserciones de “*es*”: [...] we may call the 'is' of definition and the 'is' of composition (1956; 56). Justamente hablamos sobre el “*es*” de definición, pero él lo pone así:

- 1) “Un cuadrado es un rectángulo equilátero”.
- 2) “El rojo es un color”.

Ambos son verdaderos por definición pues un cuadrado no puede no ser un rectángulo equilátero, como no puede no ser el rojo un color. Así, sería contradictorio decir que un cuadrado no es un rectángulo equilátero y que el rojo no es un color.

Ahora bien, el “es” de composición es verificado por observación *a posteriori* y es contingente en virtud de su falibilidad. Por ejemplo:

- 3) “Su mesa es una vieja caja de embalaje”.
- 4) “Su sombrero es un montón de paja atado con una cuerda [...]”.

Una mesa, no es necesariamente ni por definición, una vieja casa de embalaje; negar que una mesa es una vieja caja de embalaje puede ser falso, pero de ninguna manera es contradictorio y lo mismo con el sombrero de paja.

A la luz de lo anterior, decimos que el “es” definitorio, es un “es” predicativo porque el predicado atribuye determinadas propiedades al sujeto. El “es” composicional, por otra parte, expresa una identidad en tanto un objeto puede ser descrito de diferentes formas; sabiendo una y quizá, ignorando la otra. Veamos:

- 1) “Sor Juan Inés de la Cruz es una escritora mexicana.”
- 2) “Sor Juana Inés de la Cruz *es* Juana Inés de Asbaje y Ramírez de Santillana.”
- 3) Juana Inés de Asbaje y Ramírez de Santillana *es* la autora de *Primero sueño*.”

En 1) “una escritora mexicana” predica una propiedad de “Sor Juana Inés de la Cruz”: “escritora” y “mexicana” son predicados de ella. No podemos decir que hay identidad puesto que “una escritora mexicana” puede ser predicado de otras personas como Ángeles Mastretta, Laura Esquivel, etc... En 2), la mujer llamada “Sor Juana Inés de la Cruz” y la mujer llamada “Juana Inés de Asbaje y Ramírez de Santillana” son idénticos en virtud de que ambos nombres refieren a exactamente el mismo individuo. Lo mismo en 3) porque la mujer llamada “Juana Inés de Asbaje y Ramírez de Santillana” es descrita como “la autora de *Primero sueño*.”

En el caso de los fenómenos mentales, usamos conceptos psicológicos o mentalistas y también fisicalistas para referirnos a la misma cosa: acaecimientos físicos. En “La conciencia es un proceso en el cerebro”, “un proceso en el cerebro” no es una propiedad predicada de “la conciencia”, muy por el contrario “la conciencia” en tanto concepto psicológico es idéntica a “un proceso en el cerebro” en

tanto concepto fisicalista, donde ambos refieren a un proceso cerebral. No por el hecho de haber dos formas diferentes de nombrar una cosa, se sigue que haya dos ontologías. Se cae en ese error porque, precisamente, se piensa que hay por una parte una ontología referente a “conciencia” y por otra una referente a “procesos cerebrales”.

[...] we are normally justified in arguing from the logical independence of two expressions to the ontological independence of the states of affairs to which they refer. (Place 1956, p. 57)

Sin embargo, éste punto tiene su excepción cuando se desarrollan operaciones para verificar el referente de las dos expresiones inconmensurables, afirma Place. Pone el ejemplo: “*A cloud is a mass of water particles in suspension*” (Place 1956, p. 57) en donde no hay ontologías por el hecho de referirnos como “nube” y “una masa de partículas de agua en suspensión” a un mismo suceso natural. Eso lo sabemos porque una nube la podemos apreciar a simple vista, volteando al cielo. Pero también sabemos que es una masa de partículas de agua en suspensión cuando estamos envueltos en ella y podemos apreciar su micro estructura mediante la tecnología correspondiente.

En el caso de la conciencia es un proceso en el cerebro, como habíamos comentado en (b), la situación es diferente. Lo referente a conciencia, lo verificamos mediante la introspección o la conducta y eso, nunca permitirá ver la interacción de los procesos del sistema nervioso central o periférico. Lo referente a un proceso en el cerebro, lo podemos verificar por medio de experimentos neurofisiológicos, lo que no permite dar cuenta de la introspección. ¿Entonces cómo podemos decir que ambas parte de la identidad refieren a una misma cosa, viz., a un proceso cerebral?

1.1.1 La falacia fenomenológica.

Para contestar la pregunta de arriba, tenemos que deshacernos de la ilusión fenomenológica. Place nos describe el caso de Sir Sherrington: explica, como una cadena de hechos causales, los momentos a partir de que la radiación del sol entra en contacto con el ojo hasta llegar al impulso eléctrico en la corteza cerebral. Lo sorprendente es que toda esta cadena causal de sucesos físicos termina en una descripción de la “percepción” o de una “experiencia”; usando conceptos mentales. Así pues, parece que hay dos eventos: el físico que termina en uno mental. A esto es a lo que Place llama la falacia fenomenológica.

[...] is the mistake of supposing that when the subject describes his experience, when he describes how things look, sound, smell, taste, or feel to him, he is describing the literal properties of objects and events on a peculiar sort of internal cinema or television screen, usually referred to in the modern psychological literature as the 'phenomenal field' [...] is based on the mistaken assumption that our ability to describe things in our environment depends on our consciousness of them, our descriptions of

things are primarily descriptions of our conscious experience and only secondarily, indirectly, and inferentially descriptions of the objects and events in our environment. (Place 1956, p. 59)

Por ejemplo, si alguien informa ver una post-imagen verde, supone que hay algo dentro de él que es literalmente verde y esto no puede ser explicado en términos físicos, dice Place. El error consiste en pensar que nuestras descripciones de las cosas dependen de lo que la conciencia experimenta. Este mal hábito, desde la perspectiva de Place, se da porque al describir cómo se presenta algo como sabores, sonidos, etc... estamos describiendo sucesos mentales y no físicos. Por esta razón, si se opta por la explicación física de algún hecho, termina siempre el resultado en algo mental. Parece que hay dos hechos *à la* Descartes, cuando sólo es uno.

Para evaluar la teoría de Place nos apoyamos en la Ley de Leibniz, que puesta de manera lógica es: $(x) (y) [(x=y) \equiv (F) (Fx \equiv Fy)]$. Tal ley afirma que A tiene las mismas propiedades que B y viceversa, si y solo si A y B son idénticos. Así, los estados fenoménicos no son estados físicos pues difieren cualitativamente: los estados fenoménicos no son físicos, no ubicables espacialmente; son subjetivos y accesibles mediante la introspección y la conducta observable. Los estados físicos son materiales, ubicables espacio-temporalmente, son hechos objetivables y no requieren de ningún punto de vista en particular. Más aún, una descripción fiscalista de los hechos no captura el cómo se siente una experiencia; por ejemplo, se puede dar una descripción fiscalista sobre el proceso de digestión (desde la deglución hasta la excreción) pero nada de esto captura cómo son los sabores y las sensaciones para el comensal, desde el primer hasta el último momento. La teoría de la identidad-tipo parece ser demasiado fuerte pues parece que está dejando algo excluido en su poder explicativo las sensaciones de las experiencias. Nagel lo tomará en cuenta para decir que el estudio objetivo de un organismo se ve limitado por la perspectiva subjetiva. ¿Por ello debemos concluir que el fiscalismo es falso? Es menester nuestro indagar más al respecto. *Prima facie*, el fiscalista tiene dos opciones: 1) negar la perspectiva subjetiva de los estados fenoménicos o 2) negar la objetividad, en tanto condición necesaria, del fiscalismo. Esta opción no parece la viable porque sería negar el fiscalismo.

1.2. El carácter subjetivo de la experiencia.

Todo el tiempo estamos experimentando nuestro mundo: el oler del café, sentir el calor del fuego, degustar el vino, escuchar música, cortarnos con un cuchillo, ver el sol y los árboles etc... A cada experiencia que tenemos le acompaña una sensación característica que, naturalmente, cambia en función de la experiencia. Para cada una de ellas hay una fenomenología a la que sólo nosotros tenemos acceso en la medida en la que la experimentamos. En este sentido, aquello que caracteriza las

experiencias conscientes de un organismo, afirma Nagel, es que sólo dicho organismo tiene un acceso especial a las mismas, i.e., al carácter subjetivo de sus experiencias: hay algo cómo es ser (what is it like to be) un organismo, cómo es ser para (what is it like to be for) un organismo. Más aún, dicho acceso al carácter subjetivo de las experiencias es especial en la medida en la que no puede ser agotada su explicación mediante un análisis vía métodos reduccionistas tales como el fisicalismo y el funcionalismo, o incluso como los estados intencionales o roles causales en la experiencia. Ninguno de los anteriores logra capturar, justamente, el carácter subjetivo de las experiencias de un organismo.

Para elucidar lo anterior, Nagel discute el caso de los murciélagos. Ellos, como nosotros, son mamíferos y tienen un sistema nervioso central y periférico; por tanto tienen experiencias y ciertas actividades características en función de sus aparatos sensoriales tal como su sonar. Naturalmente, entonces, sus experiencias y su fenomenología son radicalmente distintas a las humanas. Así pues, hay algo cómo es ser un murciélago (what is it like to be a bat) y hay algo cómo es ser un humano (what is it like to be a human) tal que ambos puntos de vista son incommensurables.

De aquí se desprenden dos problemas: i) el estudio de un organismo con respecto al *pour-soi* (para sí o subjetivo) y al *en-soi* (en sí u objetivo) ii) la relevancia causal de un estado con propiedades fenoménicas. Con relación a lo subjetivo en i): Por 3), las experiencias del murciélago sólo son asequibles a ellos desde su punto de vista particular en virtud de fisiología. Es importante hacer hincapié en que la perspectiva subjetiva no tiene que ver con las experiencias de algún sujeto en particular pues no se tienen los conceptos para llegar a ello, tales como ‘sujeto’, ‘yo’, ‘aquí’, ‘rojo’, etc... Más bien se trata de una perspectiva en tanto especie –ora *microchiroptera*, ora *homo sapiens sapiens*-. Con relación a lo objetivo en i) Si bien la experiencia subjetiva requiere de un punto de vista en particular, los hechos físicos no requieren de ningún punto de vista. Tal es el caso, por ejemplo, del estudio del átomo o el mercurio. Sin embargo, en el estudio de un organismo desde lo subjetivo y lo objetivo hay un hueco a explicar. Cuando decimos que los murciélagos tienen cierta fisiología, entramos en la esfera de lo físico y objetivo. Cuando decimos que sus experiencias tienen cierta fenomenología, entramos en la esfera de lo subjetivo o fenoménico. El problema, afirma Nagel, es que lo subjetivo no es reducible a lo objetivo:

If physicalism is to be defended, the phenomenological features must themselves be given a physical account. But when we examine their subjective character it seems that such a result is impossible. The reason is that every subjective phenomenon is essentially connected with a single point of view, and it seems inevitable that an objective physical theory will abandon that point of view” (Nagel 1974, p. 530).

En efecto, una teoría fisicalista estaría limitada por el carácter subjetivo (el punto de vista particular) de cada especie. Las experiencias de los murciélagos son tan radicalmente distintas a las de nosotros, que no podemos tomar su punto de vista y menos aún, expresarlas en un lenguaje humano. ¿Qué ser humano podría decirnos cómo se siente detectar su alimento por medio del sonar? Si imaginamos, dice Nagel, cómo sería tener alas, volar, tener un sonar y comer insectos, a lo único que llegamos es a pensar cómo es para nosotros comportarse como un murciélago. Empero, podemos conocer su fisiología y funcionamiento.

En este tenor, Nagel nos encamina a pensar en un científico marciano que sin entender nuestro mecanismo de percepción visual (humano), puede entender perfectamente un arcoíris, un rayo, las nubes, etc... en tanto fenómenos físicos. Esto es, sin necesariamente entender desde un punto de vista interno al humano la fenomenología de los conceptos “arcoíris”, “rayo”, “nube”, etc... (Nagel 1974, p. 533), sí puede llegar a entender desde un punto de vista externo tales hechos o fenómenos. Tal como nosotros, sin adoptar la perspectiva del murciélago, podemos conocer su fisiología y mecanismos de supervivencia.

Pero aquí hay un problema. A pesar de que los hechos físicos en el mundo son objetivos y, *ex hypothesi*, se puede eliminar la perspectiva fenoménica, ellos de hecho son conceptualizados desde un punto de vista marciano o humano, desde una perspectiva de especie y no individual. Cada forma de conceptualizar un fenómeno natural está ligada a un punto de vista de especie y los métodos reduccionistas nos alejan de la perspectiva de la especie que se quiere estudiar y en consecuencia, no se logra explicar completamente. Por ello, no podemos saber cómo es un murciélago, pese a conocer su fisiología y conceptualizarla: decir que tiene un sistema sonar para percibir su entorno no nos dice nada con respecto a cómo es la experiencia de la percepción para los murciélagos. O por ejemplo, imaginemos que un marciano estudia los hechos objetivos de la interacción de nuestro sistema nervioso central. Seguramente lo va a conceptualizar desde su perspectiva, pero al hacerlo se está alejando de nuestro punto de vista y no podrá explicar por qué los humanos sentimos lo doloroso del dolor ni cómo es ser un humano.

Sin embargo los hechos de la experiencia son objetivos. Esto y lo subjetivo radican al interior de una sola especie. En la medida en la que los hechos son conceptualizados en, y por, una especie; desde una perspectiva de especie y no individual. Dice Nagel:

The point of view in question is not one accessible only to a single individual. Rather it is type. It is often possible to take up a point of view other than one's own, so the comprehension of such facts is not limited to one's own case. There is a sense in which phenomenological facts are perfectly objective: one person can know or say of another what the quality of the other's experience is. They are subjective, however, in the sense that even this objective ascription of experience is possible only for someone sufficiently similar to the object of ascription to be able to adopt his point of view –to understand the ascription in the first person as well as in the third, so to speak. (Nagel 1974, p. 533)

En efecto, en los hechos de la experiencia, la objetividad radica en la empatía debida a la adopción del punto de vista de una tercer persona para entender experiencias ajenas a la propia, y esto es posible si y sólo si se ha vivido cierta experiencia y se tienen los conceptos fenoménicos referentes a esa experiencia en particular. Mientras que la subjetividad radica en la adopción un punto de vista particular, i.e., de primera persona dentro de la misma especie, es decir, en lo individual experimentamos X y esta vivencia nos permite, a su vez, entender X desde el punto de vista de tercera persona. Es importante hacer hincapié, entonces, en que Nagel no opta por experiencias particulares (tokens), es decir, por experiencias privadas sino como dice, por universales (*types*), es decir, experiencias que toda la especie pueda entender o sentir. El universal (*type*) de una experiencia puede ser, por tanto, sólo aprehendido por los individuos de una especie en virtud de sus capacidades cognitivas, fisiológicas y si se tienen los conceptos fenoménicos correspondientes a las experiencias.

En corto y a la luz de lo anterior, podemos ver aquí una diferencia importante entre la aprehensión de los hechos del mundo y los de la experiencia. Un marciano o un humano pueden aprehender objetivamente los hechos naturales de una especie sin necesidad de apelar a su respectiva fenomenología. Pero al hacerlo, están omitiendo el carácter subjetivo de los hechos de las experiencias, es decir, se están alejando de las experiencias desde el particular punto de vista del organismo a estudiar. Y si esto es así, los métodos reduccionistas no pueden explicar completamente la naturaleza o el universo en tanto no explican su carácter fenoménico. En otras palabras, para el estudio de hechos físicos y objetivos se puede eliminar la perspectiva subjetiva. Sin embargo, para el estudio de los hechos de la experiencia no es posible. El estudio objetivo de la experiencia se ve mermado por la perspectiva subjetiva entre especies puesto que la fenomenología de las experiencias no es capturada por su respectiva descripción fisicalista. Por tanto, tratar de estudiar nuestras experiencias tratando de dejar nuestro propio punto de vista es, dice Nagel, improbable.

A pesar de (3), y de que Nagel concede que el fisicalismo no puede explicar lo fenoménico, él no piensa que la experiencia subjetiva será perennemente un obstáculo para el fisicalismo. De hecho, él mismo dice explícitamente hacia el final de su artículo que negar el fisicalismo sería un error (Nagel;

1974, p. 536); sólo que aún no contamos con las herramientas suficientes para hacerlo factible y operable. La propuesta que hace Nagel para tratar de cerrar este espacio entre lo objetivo –fiscalista- y lo subjetivo –fenoménico- es no tomar el problema mente-cerebro a partir de su interacción, sino entablar una investigación más objetiva de los estados fenoménicos a través del lenguaje. Retomando la hipótesis: “La conciencia es un proceso en el cerebro”, o las identidades “los estados mentales son estados del cuerpo”, “eventos mentales *son* eventos físicos”, dice Nagel, falta investigar el significado de tales identidades. Tales enunciados muestran una aparente claridad que en realidad es engañosa porque ciertamente no sabemos a qué exactamente refieren, no sabemos a qué estados físicos en específico refieren. Pero para que ello sea realizable hace falta un marco teórico que permita explicar la identidad mente-cerebro.

[...] when we are told that X is Y we know how it is supposed to be true, but that depends on the conceptual or theoretical background and is not conveyed by the ‘is’ alone. We know how both ‘X’ and ‘Y’ refer, and the kinds of things to which they refer, and we have a rough idea how the two referential paths might converge on a single thing, be it an object, a person, a process, an event, or whatever. But when the two terms of the identification are very disparate it may not be so clear how it could be true. [...] a theoretical framework may have to be supplied to enable us to understand this. Without the framework, an air of mysticism surrounds the identification (Nagel 1972, p. 536).

1.3 Los teóricos de los qualias: La subjetividad al extremo.

Negar que las ciencias naturales como la física, química y biología han explicado muchas cosas sobre el mundo y sobre nosotros mismos sería un absurdo. Ellas brindan información física sobre el mundo natural y en el caso del cuerpo humano, también nos dan explicaciones plausibles y coherentes. Pero como vimos en el apartado anterior, si bien el fisicalismo sí puede explicar mucho sobre nosotros, no captura por completo la parte de las sensaciones o fenomenología de las experiencias.

Es pues, a la luz de lo anterior que algunos pensadores sostienen que las experiencias tienen características que el fisicalismo deja fuera porque no le es posible capturar. Piénsese por ejemplo lo doloroso del dolor, en la “cafecés” del olor del café, la “rojez” del rojo de una manzana, etc... Cada experiencia no sólo tiene una fenomenología, sino que tiene ciertas cualidades intrínsecas o *qualias*. Veamos:

Tell me everything physical there is to tell about what is going on in a living brain [...] you won’t have told me about the hurtfulness of pains, the itchiness of itches, pangs of jealousy, or about the characteristic experience of tasting a lemon, smelling a rose, [...] (Jackson 1982, p. 762)

Each of the states [conscious states] has a phenomenal character, with phenomenal properties (or qualia) characterizing what it is like to be in the state. (Chalmers 2002, p. 248)

[...] qualia are the features of experiences or sensory states that determine their phenomenal character, or “what it is like” to have them [...] they are internally determined features of experiences. (Shoemaker 2009, p. 319)

Lo que podemos abstraer de las tres caracterizaciones es que toman la idea de Nagel: cómo es ser un organismo no es capturable por medio de conceptos fiscalistas, pues cada organismo tiene y vive sus experiencias desde un punto de vista particular. Y precisamente lo que caracteriza los conceptos fiscalistas es que no requieren un punto de vista en particular.

1.3.1 El argumento del conocimiento.

Jackson esgrime el argumento del conocimiento a través de dos experimentos mentales. El primero tiene que ver con la capacidad de Fred de discriminar una gama mayor de colores que el ojo normal; él puede ver el rojo₁ y el rojo₂, mientras nosotros sólo vemos un tono de rojo. La conclusión a la que llega Jackson es que hay una propiedad cualitativa que desconocemos y aunque algún día pudiésemos llegar a conocerla, no estaremos en la perspectiva de Fred; no sabemos cómo es ser él, cómo es para él ver esos tonos de rojo. El punto es que Jackson lleva el carácter subjetivo de la experiencia al extremo: algo completamente inaccesible para alguien que no sea el sujeto en cuestión, pues sólo éste es capaz de reconocer las cualidades intrínsecas de su experiencia. En otras palabras, si Fred vive una experiencia, tal experiencia tiene un carácter cualitativo específico y no aprehensible física ni objetivamente; sólo él podrá ser consciente de ella y tener acceso a ella. Lo que especifica el carácter subjetivo de la experiencia de Fred es su quale. Mientras, los demás seres humanos no podremos entenderla puesto que no tenemos acceso a la experiencia subjetiva del sujeto en cuestión.

El otro experimento mental es el cuarto de María. Puesto sucintamente, María es encerrada y sus captores le crean un hábitat sólo en una gama de colores de blanco y negro, que contiene computadores, pantallas, etc.... A ella le son facilitados todo tipo de libros y materiales científicos-fiscalistas sobre neurofisiología de la visión. Así, ella conoce qué acontecimientos cerebrales, anatómicos y físicos suceden cuando el ojo humano detecta lo rojo de las rosas, el amarillo de las bananas, etc... de tal suerte que ella sabe todo lo que sucede tanto en el interior del cuerpo como en el exterior para que el resultado la experiencia de ver el mar azul. La pregunta es: Cuando María es liberada o se le proporciona un monitor a color, y percibe los colores, ¿aprende algo nuevo? La respuesta de Jackson es que sí.

It just seems obvious that she will learn something about the world and our visual experience of it. But then it is inescapable that her previous knowledge was incomplete. But she had all physical facts. Ergo, there is more to have than that, and Physicalism is false. (Jackson 1982, p. 765)

La idea de Jackson es demostrar que aunque tengamos toda la información fisicalista sobre los hechos naturales (*P*), no se pueden deducir de ahí los hechos de la experiencia (*Q*); no hay una deducción *a priori* y la experiencia deja un hueco epistémico y ontológico entre (*P*) y (*Q*) porque el hecho de tener la información fisicalista relevante con respecto a la percepción del color rojo, no explica cómo es para María ver el rojo, cómo se siente su experiencia.

En otras palabras:

1. La información fisicalista que María tenía sobre los hechos físicos no es suficiente para que ella deduzca y conozca los rasgos fenoménicos que acompañan a la experiencia de ver los colores.
2. Los qualias quedan fuera del alcance del dominio explicativo del fisicalismo.
3. Ergo, el fisicalismo es falso.

Por lo anterior no debemos dar por victoriosos a los defensores de los qualias pues hay quienes piensan que el funcionalismo sí puede capturar el carácter fenoménico de las experiencias pero sin necesidad de apelar a qualias epifenoménicas. El fisicalismo aquí toma importancia en la medida en la que el funcionalismo requiere de un tipo específico de materia para poderse realizarse. ¿En dónde más podrían realizarse los estados fenoménicos si no es en el cerebro? (En el siguiente capítulo retomaremos ésta idea).

Pese a haber una taxonomía de funcionalismos, *verbigracia* el metafísico, computacional, analítico (Block 1980, p. 196) podemos decir, *grosso modo*, que el núcleo central de ésta teoría es, justamente como señalábamos arriba, que los estados mentales están constituidos, no por la materia que constituye a un ser (aunque sí hay funcionalismos que se comprometen ontológicamente), sino por las relaciones causales entre sí y sus relaciones con los estímulos y la conducta. (Block 1978, p. 94).

Harman (1990), *contra* Block y Nagel, considera que el funcionalismo sí puede explicar el carácter fenoménico de las experiencias y sin apelar a entidades fantasmagóricas. Para lograr su cometido debe responder a tres objeciones hechas por los defensores de los qualias: 1): la experiencia tiene una cualidad intrínseca que sólo el sujeto S que experimenta tiene la capacidad de conocer, como Fred y María. Cuando ellos ven los colores o sienten algún dolor, están conscientes de las cualidades intrínsecas de sus experiencias, i.e., la rojez de las rosas o lo doloroso de su dolor. Esto no puede ser

capturado por el funcionalismo: dadas sus relaciones entre los estímulos, estados funcionales (mentales), y sus respectivas conductas. Aquí no hay posibilidad de explicar ni definir lo doloroso del dolor; sólo cómo fue causado, su rol funcional en tanto estado mental y su conducta. Otra objeción, la 2): incluso cuando un filósofo o científico o un ciego de nacimiento tengan toda la descripción física y funcional de los hechos de la percepción visual del color rojo, no es suficiente para saber cómo se siente ver el rojo. Como en el caso de María, a pesar de tener toda la información física sobre los colores, no sabe cómo es ver el color rojo. Y la objeción 3): el experimento mental del espectro invertido. Dado un mismo estímulo visual, un sujeto S_1 puede tener experiencias visuales completamente distintas de un sujeto S_2 . Por ejemplo, el primero ve las bananas azules y el segundo las ve amarillas... considerando que, en efecto, son amarillas. Se puede afirmar, entonces, que tienen los mismos estados funcionales pero la descripción funcionalista deja fuera cómo es para ellos ver las bananas de un color u otro.

La manera como Harman responde a la objeción 1) las cualidades intrínsecas de la experiencia es:

[...] it cannot be defended without confusing intrinsic features of the intentional object of experience with intrinsic features of the experience. Apart from that confusion, there is no reason to think that we are ever aware of the relevant intrinsic properties as mental or psychological properties leaves out a crucial aspect of our experience. [...] It is very important to distinguish what are experienced as intrinsic features of the intentional object of experience from intrinsic features of the experience itself. [...] It is very tempting to confuse features of what you experience as happening in your leg with intrinsic features of your experience. But the happening in your leg that you are presented with is an intentional object of your experience; it is not the experience itself. The content of your experience is that there is a disturbance of a certain specific sort in you right leg. The intentional object of the experience is an event located in you right leg. (Harman 1990, p. 647).

Siempre que tratamos de concentrarnos en tales y tales rasgos de nuestra experiencia, ineludiblemente nuestra “mirada”, o mejor dicho, nuestra conciencia se desvía a la experiencia de las propiedades de tales rasgos instanciados en el exterior a manera de una representación; no hay ninguna cualidad intrínseca interior a la cual aludir.

En efecto, hay una confusión entre la cualidad intrínseca del objeto percibido o sentido con una cualidad de la experiencia. Las experiencias visuales, el dolor y en general los estados fenoménicos son transparentes a nosotros mismos mediante la introspección pues cuando nos concentramos en ellos, atendemos al contenido intencional de la experiencia o bien lo que la experiencia representa. En este sentido, un rasgo importante en la esfera de las experiencias es la atribución de intencionalidad. Aquella siempre es sobre algo, tiene direccionalidad como Brentano caracterizó: “En la representación hay algo representado; en el juicio hay algo emitido o rechazado; en el amor, algo amado; en el odio, odiado; en

el apetito, apeteído, etc.” (Brentano; 1958, p, 28). Más aún, siempre hay un objeto intencional pese a que sea una ilusión o sea imaginario, y de aquí podría un sujeto *S* formarse actitudes proposicionales del tipo “*S* cree que la nieve es blanca” en donde el contenido intencional es aquello expresado después de la cláusula “que”. Así, brevemente podemos formular el punto de Harman:

1. O es el caso que hay cualidades intrínsecas de la experiencia. O bien, es el caso que hay cualidades del objeto intencional de la experiencia,
2. No hay cualidades intrínsecas de la experiencia.
3. Por tanto, hay cualidades del objeto intencional de la experiencia.

Con respecto a la objeción segunda (la descripción funcionalista de los hechos no captura el carácter fenoménico de las experiencias –del rojo, por ejemplo-), él afirma que: las personas ciegas de nacimiento o los filósofos o científicos que no hayan experimentado el rojo, no podrán tener una representación del color rojo; es necesario haber vivido la experiencia para poder representarla mentalmente. Esto es, hay que saber cómo es ver el rojo para poder representarse el rojo mediante el concepto “rojo”. No es una deficiencia del funcionalismo el no poder agotar el carácter fenoménico de las experiencias de las personas arriba mencionadas. Más bien, “rojo” tiene un rol funcional dentro del mecanismo funcionalista: hay estímulo rojo, se crea una representación, tal que el contenido es determinado por “rojo”, se generan otros estados funcionales, y finalmente hay una respuesta conductual. De lo contrario, las personas que no tienen “rojo”, no pueden entender la descripción funcionalista porque no tienen la experiencia; por tanto, pueden entender una explicación funcionalista de la percepción visual.

1. Si *S* ha experimentado un estado mental, entonces posee el concepto referente a una experiencia en particular, i.e., un concepto fenoménico.
2. Si *S* posee un concepto fenoménico que refiere a un particular estado mental, entonces puede conocer la descripción funcionalista tanto del estado mental.
3. Por tanto, si *S* ha experimentado un estado mental, entonces puede conocer la descripción funcionalista y fiscalista.

Con respecto la tercera objeción (espectro invertido). Cuando hay un normal funcionamiento de la percepción, no hay diferencia entre cómo vemos las cosas y lo que creemos de ellas: *S*₂ cree que “las bananas son amarillas” si y sólo si las bananas son amarillas, i.e., el contenido de la representación es

expresado como una creencia sobre un objeto intencional -con vocabulario específico-. Así que, suponiendo que los sistemas visuales de S_1 y S_2 -funcionan correctamente y que además son entrenados para nombrar con el mismo color “amarillo” a las bananas, entonces S_1 y S_2 tendrían estados funcionales similares y tendrían la misma creencia con respecto a las bananas. Sin embargo, el primer sujeto las ve azules y el otro amarillas. Por tanto, S_1 tiene una creencia distinta y un contenido representacional distinto, capaces de ser analizados en términos funcionales, pues su sistema de percepción no funciona normalmente. El error consiste en volver a la objeción primera al presuponer que tanto en las experiencias de S_1 como de S_2 hay rasgos intrínsecos, en vez de diferenciar las propiedades del objeto representado y las propiedades de la representación.

¿Por qué ésta digresión con respecto al funcionalismo? Por dos razones: 1) La idea de que los métodos reduccionistas no capturan el carácter fenoménico de las experiencias *contra* 2) la idea de que sí lo hacen, incluso eliminando los qualias. Si tomamos 1), como en breve veremos, entonces se marca más la escisión entre lo objetivo y lo subjetivo. Pero la idea es tomar 2) pues consiste en el proyecto de naturalizar la conciencia. La defensa de ésta idea aparecerá en el capítulo siguiente.

1.3.2 El argumento modal.

La idea de que no se puedan deducir los hechos de la experiencia de los hechos físicos, no implica una equivocación lógica sino la mera falsedad del fisicalismo. Jackson comenta que, con relación al problema de las otras mentes (nada nos garantiza que otras personas sean conscientes, sientan algo o tengan estados mentales), la información fisicalista que tenemos no implica lógicamente el conocimiento de que otras personas sean conscientes, sientan algo o tengan estados mentales (Jackson; 1982, p.765). Así, puede haber en un mundo posible seres que sean idénticos físicamente a nosotros pero que no tengan vida mental consciente. El mismo problema lo promueve el caso del argumento de la concebibilidad (Chalmers 2010, pp. 142-154) en donde arguye la posibilidad metafísica de que haya *zombies*: seres físicamente como nosotros en un ambiente físicamente como el nuestro, pero sin estados mentales conscientes. El punto es: cabe la posibilidad metafísica de concebir un mundo posible parecido al de nosotros, con seres físicamente parecidos a nosotros. La diferencia es que no tienen conciencia ni ningún tipo de vida mental. Ahora bien, bajo el ideal del fisicalismo de que todo en el universo es físico y objetivo (incluyendo los acaecimientos mentales), entonces el fisicalismo es falso en ese mundo posible: si ésta fuera física, nuestras réplicas también tendrían vida mental. Es cierto, el

fiscalismo es verdadero en nuestro mundo actual pero hay algo más en nosotros que la esfera de lo físico

De acuerdo a Jackson, entonces, los qualias no físicos y más aún, no son causalmente relevantes en el mundo físico (sólo, quizá lo son, con respecto a otros estados mentales). En otras palabras, si la perspectiva subjetiva se caracteriza por tener propiedades cualitativas, entonces los estados fenoménicos no son físicos. Y si los estados fenoménicos no son físicos, entonces no tienen relevancia causal en la conducta. Es así, que Jackson llega a un epifenomenalismo. Él dice:

All right, there is no knockdown refutation of the existence of ephiphenomenal qualia. But the fact remains that they are an excrescence. They do nothing, they explain nothing, they serve merely to soothe the intuitions of dualists, and it is left a total mystery how they fit into the world view of science. In short, we do not and cannot understand the how and why of them (Jackson 1982, p. 765).

¿En realidad podemos pensar que los estados fenoménicos son causalmente irrelevantes? Imaginemos que vamos manejando hacia la UAM-I, y en Eje 6 se empareja a nuestro lado un camión de carga de basura. Percibimos el olor de la podridéz de la basura pudriéndose. Reaccionaremos tapándonos la nariz, cerraremos la ventanilla, o haremos un gesto de asco o huiremos rápidamente so peligro de accidentarnos. Esto ciertamente tiene un poder causal. Por otra parte, también puede haber una explicación completamente fisicalista o funcionalista de la conducta. Y entonces, en efecto, el carácter fenoménico no tiene cabida en el mundo físico. Lo anterior puede ser explicado desde la mecánica olfativa en donde una vez que las moléculas del aire son invadidas por el olor de la carga del camión, entonces nuestros nervios olfativos se activan llevando una señal al cerebro, en donde habrá una activación y liberación de determinados neurotransmisores que desencadenarán una cierta reacción. En consecuencia, una acción puede explicarse mediante los estados fenoménicos y por otra parte, mediante los hechos físicos. Hay aquí una inconmensurabilidad, nuevamente, entre lo subjetivo y lo objetivo.

Un argumento modal más se suma *contra* la hipótesis de que “la conciencia es un proceso en el cerebro”. Kripke también piensa que las identidades tipo-tipo, por ejemplo: “dolor es el disparo de las fibras C”, son falsas. Más aún, él piensa que las identidades que tienen designadores rígidos en ambos lados son necesariamente verdaderas. Él discute, a la luz de lo anterior, dos identidades, cada una, con designadores rígidos en ambos lados de la identidad:

- 1) “Calor *es* el movimiento de moléculas”.
- 2) “Dolor *es* el disparo de las fibras C en el cerebro”.

Algunos pensadores, dice Kripke, sostienen que 1) es contingente. ¿Cómo demuestra que 1) no es contingente? Él nos invita jugar con nuestras intuiciones pensando en que podemos imaginar una situación en la que haya calor, pero sin que haya movimiento de moléculas; es imaginable pero falso. Más aún, nos invita a seguirlo en un experimento mental en el que somos invadidos por marcianos que tienen la sensación de frío cuando hay movimiento de moléculas y tienen la sensación de calor cuando hay poco movimiento de moléculas. Justo al revés que nosotros. ¿Así que si el calor les provoca la sensación de frío, entonces el calor no causa necesariamente la sensación de calor?, ¿Podríamos cuestionarnos sobre si el calor es necesariamente generado por el movimiento de moléculas? No, de acuerdo a Kripke. Y así, con respecto a seres que también sienten en un modo reverso al de nosotros, dice él:

Now would we say that heat has suddenly turned to cold, because of the way the creatures of this planet sense it? No, I think we should describe this situation as a situation in which, though the creatures on this planet got our sensation of heat they did not get it when they are exposed to heat. They got it when they were exposed to cold [...] But still, heat would be heat, and cold would be cold. (Kripke 1971, p. 128)

Kripke concluye que, en efecto, “calor” y “movimiento de moléculas” son designadores rígidos. Por tanto, calor es necesariamente movimiento de moléculas. Sin embargo, lo que da la ilusión de contingencia es que identificamos el calor con el hecho contingente de que nosotros, humanos, tengamos la sensación de calor cuando hay movimiento de moléculas; o es decir, la ilusión contingente yace en la confusión de calor con la sensación de calor. En consecuencia, la identidad es necesaria y *a posteriori*. Piénsese, en la situación contrafáctica en la que no hubiera habido ni humanos ni marcianos en los comienzos de la formación de la Tierra. Pese no haber quien tenga la sensación de calor, no diríamos que no había calor si había volcanes, mares incandescentes y tormentas eléctricas. Entonces, una condición que pone Kripke con respecto a las identidades necesarias es la siguiente:

If A=B, the identity of A with B is necessary, and any essential property of one must be an essential property of the other. (Kripke 1972, p. 148)

En efecto, en (1) es necesariamente verdadera porque cuando hay calor, hay movimiento de moléculas y al revés. ¿Qué pasa ahora con (2)? Que también, según Kripke, es *prima facie* contingente. Para él, “dolor” es un designador rígido también porque refiere necesariamente a una clase natural. El dolor tiene propiedades esenciales que son de suyo su fenomenología, y no de otra experiencia, por ejemplo el ardor. Mientras que “disparo de las fibras C” también es un designador rígido en la medida en la que refiere esencialmente a la excitación física de algunas fibras en el cerebro. (Kripke 1972, pp. 148-149). El problema con la identidad psico-física es que metafísicamente posible una situación donde

haya dolor (y su esencia fenoménica) sin el disparo de las fibras *C* (sin su esencial excitación fisiológica) y viceversa. Por el contrario, no puede haber un mundo posible donde tengamos dolor sin la sensación de dolor pues es su esencia. Por tanto, las propiedades esenciales del dolor no son propiedades esenciales del disparo de las fibras *C*, y el fisicalismo de Place es falso. En suma, no podemos imaginar un mundo posible donde tengamos dolor sin sentirlo, pero sí podemos imaginar su sensación sin el disparo de las fibras *C* porque la sensación de dolor cuenta como dolor en sí. (Levine; 1983, p. 773). Si el dolor pudiera ocurrir en la ausencia del disparo de la fibras *C*, como en las mentes cartesianas, entonces el dolor no puede ser identificado con el disparo de las fibras *C*.

A la luz de lo anterior, podemos afirmar que Kripke arremete contra el fisicalismo con argumento de corte cartesiano, es decir, dado que ambas parte de la identidad en el caso de (2) son designadores rígidos, él apela a sus respectivas esencias y cuando hace esto está dotando a cada parte de una sustancia específica. Del lado izquierdo, “dolor” lo caracteriza como *res cogitans*. Mientras que “disparo de las fibras *C*” lo caracteriza como *res extensa*. Por tanto hay una diferencia metafísica ambos lados de la identidad, la cual deja un hueco ontológico abismal.

1.4 El hueco explicativo.

¿Le queda alguna defensa al fisicalista? Siguiendo a Levine, el funcionalismo podría ser una. A la luz de esto la identidad-tipo se convierte en:

3) “Sentir dolor es estar en un estado funcional *P*”.

El problema con ésta teoría (Block 1980, p. 196; Levine 1983, p. 774) es, como más arriba habíamos mencionado, que las descripciones funcionalistas son tan abstractas que no atrapan los rasgos esenciales del carácter subjetivo de la experiencia pues hay algo más en el “dolor” que su rol causal, i.e., no explica por qué el dolor se siente como se siente y, por otra parte, es tan abstracto que la explicación fisicalista puede llegar a ser implausible porque el “dolor” es el que tiene un rol funcional y no los estados físicos.

Los argumentos de Harman también arriba señalados *contra* de los defensores de los qualias están hechos con base en un funcionalismo completamente conceptual. De aquí se sigue que no tiene defensa, entonces, si consideramos las experiencias no conceptuales como en el caso de los infantes pre lingüísticos (o los animales): ellos puede percibir los colores, las sensaciones, etc... tal y como nosotros pero no tienen “amarillo” ni “deslumbrante”; por tanto, no pueden representarse

conceptualmente su objeto intencional y con ello no pueden estar en un estado mental-funcional. En este sentido, Harman necesita de un mecanismo que permita justificar cómo se forma el contenido representacional para luego, conceptualizarlo.

Parece, entonces, que por la tesis de Nagel, complementada y llevada al extremo por Jackson y sus qualias, más los argumentos modales, más los problemas con el funcionalismo, no hay salida para los métodos reduccionistas. Aquí Levine dice que el abismo marcado por Kripke con respecto al argumento cartesiano, resulta en un hiato metafísico. No obstante, él cree que más que una tesis metafísica hay una tesis epistemológica: algo que la identidad-tipo deja sin explicar. En este sentido, afirma: En el enunciado 1) “Calor es movimiento de moléculas” *expresses an identity that is fully explanatory, with nothing crucial left out*. Pero, los enunciados 2) “Dolor es el disparo de las fibras C” y 3) “Sentir dolor es estar en un estado funcional P” *do seem to leave something crucial unexplained, there is ‘gap’ in the explanatory import of these statements. It is this explanatory gap, I claim, which is responsible for their vulnerability to Kripke-type objections*. (Levine 1983, p. 775).

Podemos formular (PP) el hueco explicativo: ¿Cómo tales y tales procesos físicos o funcionales se sienten como se sienten o por qué esos procesos se sienten de tal y tal forma? La descripción fisicalista y funcionalista dejan algo afuera en la explicación de los estados mentales. ¿Lo cual implica un hueco ontológico? Es decir, ¿si el fisicalismo y el funcionalismo no dan cuenta del carácter fenoménico de nuestras experiencias, podríamos pensar en que su naturaleza es distinta y, en consecuencia, pensar en que son dos entes diferentes? Al final de su artículo, Levine afirma que mientras haya qualias y fisicalismo, el problema mente-cuerpo y el problema del hueco explicativo continuarán.

CAPÍTULO 2.

Reconciliando lo objetivo y lo subjetivo: El estatus ontológico de los estados fenoménicos en la teoría PANIC.

Because we do not understand the brain very well we are constantly tempted to use the latest technology as a model for trying to understand it. In my childhood we always assumed that the brain was a telephone switchboard... Sherrington, the great British neuroscientist, thought that the brain worked like a telegraph system. Freud often compared the brain to hydraulic and electro-magnetic systems. Leibniz compared it to a mill, and I am told that some of the ancient Greeks thought the brain functions like a catapult. At present, obviously, the metaphor is the digital computer.

Searle

Sobre el representacionalismo.

En este capítulo nos adentraremos en la teoría del primer Tye (1995) pues nos da las herramientas para poder resolver los problemas del capítulo anterior; incluso varios más pero por falta de tiempo y espacio no podremos indagar en ellos. Para poder llevarlo a cabo necesitamos hacer, por lo menos, un dibujo de sus elementos esenciales: 1) la tesis de Brentano, 2) el funcionalismo computacional, y 3) la teoría de la representación mental y la mente modular. A ello nos dedicamos a lo largo del presente capítulo.

Antes de hacerlo es menester nuestro ubicar la tesis de Tye en contraposición a otras teorías representacionistas y también a sus contrincantes. Con respecto a lo primero, básicamente son dos posiciones de las que se ramifican otras más. Esas dos son i) el representacionalismo fuerte y el representacionalismo débil (Tye 2009, pp. 4-5). Sobre i), el carácter fenoménico es idéntico a al contenido representacional si se cumplen ciertas condiciones (aquí pueden haber muchas cosas, pero más adelante veremos con Tye que la condición es un tipo particular de intencionalidad y de covarianza). Ya podemos adivinar que Tye defenderá i.i) el fuerte reduccionista. El i.ii) fuerte no reduccionista sostiene que el carácter fenoménico es identificado con el contenido representacional, pero el éste último no es físico ni funcional; por tanto, es subjetivamente irreductible. Sobre ii), el carácter fenoménico superviene al contenido representacional. De aquí aparece el ii.i) representacionalismo débil reduccionista cuya idea es que el contenido representacional es constituido

de lo físico pero el carácter fenoménico superviene a ellos. También está ii.ii) el representacionalismo débil no reduccionista que defiende la idea que el carácter fenoménico superviene al contenido representacional que no es reducible física o funcionalmente. Podemos escudriñar un poco más la situación y decir que existe un iii) representacionalismo externista: el contenido de sus representaciones es fijado por el objeto intencional mientras que iv) el representacionalismo internista afirma que el contenido representacional es fijado en, y por, los individuos.

Ahora bien, los contrincantes de Tye son los mismos que los de Harman—y como notaremos, convergen en algunas cosas y divergen en otras al responderles-. Ambos arguyen por naturalizar la conciencia y que los métodos reduccionistas sí puede capturar el carácter fenoménico de las experiencias. Esto significa que lo mental pertenece al mundo natural y, en virtud de ello, la perspectiva subjetiva no constituye trabas insalvables para el fisicalismo o el funcionalismo. Asimismo, no hay necesidad de apelar a entidades epifenoménicas que caractericen las experiencias conscientes. También van en contra de los teóricos de los datos de los sentidos (*sense data view*) (Tye 2009, p. 2; Harman 1990, p. 644) que toman los objetos fenoménicos como objetos mentales o, justamente, datos de los sentidos y sus cualidades sensoriales como intrínsecas. O es decir, la vivencia de los objetos de nuestra experiencia es indirecta pues están mediados por un tipo de experiencia interna. Por ejemplo, ahora, vemos una computadora, una taza de café y un cigarrillo; lo que percibimos no es algo que está externo a nosotros, sino que estamos percibiendo cosas internas en la mente. Piénsese por ejemplo en un tipo de pantalla interna: no vemos las cosas directamente del exterior, las vemos en esa pantalla interna. La consecuencia de esto es que no podemos diferenciar entre algo real, una ilusión o una alucinación en tanto somos conscientes sólo de las cosas que suceden internamente. La teoría de Tye irá, precisamente, contra ello.

2.1 Algunas nociones en torno al funcionalismo computacional, la mente modular y la LOTH.

En el capítulo anterior habíamos comentado algo sobre el funcionalismo, ahora lo retomamos. Putnam (1960) postuló una teoría que, *contra* el conductismo y la teoría tipo-identidad, trató de explicar los estados mentales en una forma análoga a las actividades de las computadoras, viz., el funcionalismo computacional. Habíamos dicho que el funcionalismo es la teoría que considera que los estados mentales son definidos por sus roles o relaciones causales entre estímulos, otros estados mentales y respuestas —conductuales—, en donde naturalmente, los estados funcionales conectan los estímulos con las respuestas. Ésta es la idea de una organización funcional en un sistema.

Lo anterior se relaciona con el conductismo filosófico (y a su vez con condicionamiento operante del conductismo psicológico) en tanto considera la idea de que un organismo recibe un estímulo y reacciona mediante una conducta específica. Así, para ésta escuela, estar en un estado mental particular es estar tener una respuesta conductual particular o estar en disposición a ello a causa de un estímulo particular. Asimismo, pretendieron reducir, mediante paráfrasis lógicas, el vocabulario psicológico al fisicalista pero nunca se metieron a la “caja negra” que hay entre el estímulo y la respuesta.

Por su parte, los funcionalistas sí lo hicieron e identificaron un estado mental como un estado funcional, i.e., un estado caracterizable por su lugar en una organización funcional realizada múltiplemente. Para el caso de una organización función podemos considerar, por ejemplo: sentir dolor es un estado funcional, entonces hacemos referencia a los estímulos (daño en el tejido corporal, huesos, etc...), a su relación con otros estados mentales (tener la creencia de que tenemos dolor, desear deshacernos de él lo más rápido posible, querer sentirnos sanos, etc...) y la conducta (quejarse, sacudir la mano, gritar, llorar, etc...). La tesis de la realización múltiple implica que dicha organización funcional puede ser “materializada” en varias estructuras.

En las computadoras sucede lo mismo: la propiedad de ser un computadora se determina en virtud de sus funciones, i.e., procesa información, recibe y hace llamadas, envía o recibe mensajes de texto o imágenes, conectarse a internet, guardar datos, etc... Aunque podemos considerar a las computadoras como algo material, lo relevante no es considerar sus propiedades materiales sino las funcionales. Esto significa que sus propiedades funcionales se realizan en varios tipos de materiales y formas (computadoras de varias generaciones y de todo tipo –desde bulbos enormes hasta micro-chips). Todas esas múltiples variaciones estructurales son formas en las que sus propiedades funcionales se *realizan*. En otras palabras, la propiedad funcional de una cosa es instanciada no en un tipo específico de material, sino en diferentes. Se trata de una relación entre una propiedad de alto nivel y una de bajo nivel.

Putnam asevera que tal caracterización describe en términos lógico-matemáticos, como un diagrama de flujo –cómo se suceden unos cómputos a otros- que no hace referencia a las maneras en que las computadoras están hechas, i.e.: realizadas físicamente. (Putnam 1960, p. 371). Esto se puede extrapolar a los seres humanos. Así como hay dos posibles descripciones de una computadora- i) en términos de estados lógico-matemáticos o software y ii) en términos del material en que se realizan o

hardware- también hay dos descripciones en los seres humanos- i) en términos de procesos y estados mentales y ii) en términos de la materia física y química-. Cuando Putnam dice que:

- (a) [...] pain, or the state of being in pain, is a functional state of a whole organism” (Putnam 1967, p. 433)

Por una parte postula que los estados mentales como dolor, son realizados en el cerebro y por otra, que son una organización funcional. Nuevamente, hay un diagrama de flujo en el que podemos señalar un estímulo que genera el estado de dolor, genera la creencia de tener dolor, la creencia de deshacerse del dolor y una repercusión en la conducta. Puesto en términos lógicos, existe un individuo tal que su organización biológica funcional le permite estar en un estado mental X_2 cuando hay un estímulo E y una conducta O :

- (a') “Estar en un estado de dolor = X_2 ” = $\exists x [O (X_1, X_2 \dots X_n; E_1, E_2, \dots E_n; O_1, O_2, \dots O_n)]$

Así, la identidad que sostiene el materialismo reduccionista -dolor=disparo de las fibras C- es debilitada en la medida en la que la tesis de realización múltiple es introducida, pues el dolor puede realizarse en varios tipos de organismos. O bien, como lo afirma Kim:

[...] there is no single neural kind N that ‘realizes’ pain, across all types of organisms or physical systems; rather there is a multiplicity of neural –physical kinds, N_h, N_r, N_m, \dots such that N_h realizes pain in humans, N_r realizes pain in reptiles, N_m realizes pain in Martians, etc. Perhaps, biological species as standardly understood are too broad to yield unique physical-biological realization bases; the neural basis of pain could perhaps change even in a single organism over time. (Kim 1992, p. 729)

Estar en un estado mental X no sólo puede realizarse en varios organismos biológicos (o extraterrestres) sino que también significa que tal organismo posee una determinada organización funcional. En este sentido, Putnam trató de identificar los estados mentales con los funcionales-computacionales en la manera en la que hay un diagrama de flujo que denota relaciones causales entre estímulos (inputs), otros estados funcionales computacionales y respuestas –conductuales- (outputs).

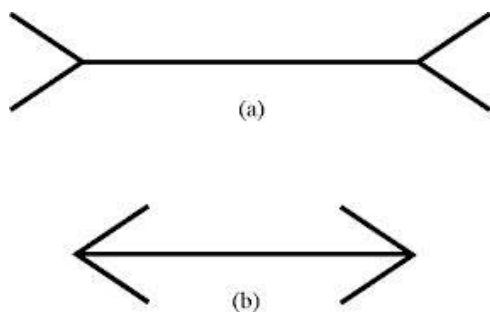
Fodor (1975) retoma la tesis de Putnam (y de Turing) para afirmar que “pensar es computar”. Puesto sucintamente las máquinas de Turing trabajaban con una cinta dividida en dos celdas, cada una con símbolos impresos sobre ellas. Había también un lector que se mueve a lo largo de la cinta, leyendo, borrando y escribiendo otros símbolos en cada parte. Dependiendo de las instrucciones que se la dieran al lector, este podía hacer varios tipos de operaciones, interpretar símbolos en palabras o números, escribir o borrar símbolos, etc... hasta dar el resultado de una operación. Bien podemos usar un ejemplo con la tecnología actual y no una máquina de Turing: el caso sería que nosotros tecleamos

letras y palabras que tienen sentido para nosotros pero en realidad sólo estamos dando órdenes a la computadora en código binario. Ésta traduce el lenguaje del que recibe del exterior a uno en el que ella pueda computar, luego relaciona y procesa esos símbolos. De tal suerte que refleja para nosotros relaciones semánticas entre esos símbolos o letras tecleadas. Está por demás decir que cuando abrimos la computadora sólo vemos chips y cables; no vemos símbolos relacionados entre sí.

Se puede decir lo mismo de los seres humanos, análogamente. La mente es un sistema que procesa representaciones lingüísticas o señalizaciones (como la señalización de niños corriendo) que provienen del exterior. Pueden ser a manera de símbolos realizados en el cerebro, si hablamos de una representaciones discursivas (Fodor 2008, p. 171). Pero también hay representaciones de la sensibilidad, i.e., representaciones no conceptuales o pictóricas (Fodor 2008, p. 173).

Para poder explicar esto, deberemos dibujar primero, la mente modular (1983). Hay tres elementos esenciales: transductores, módulos subsidiarios o sensoriales (input) y módulos centrales o de procesamiento del lenguaje. Los transductores están ubicados en la superficie corporal de los organismos (Fodor 1983, p. 42) y en la medida de ello se encargan de presentar y especificar los estímulos que el cuerpo del organismo recibe del exterior a los sistemas subsidiarios, es decir, los estímulos del exterior (energía física) son convertidos a representaciones en un lenguaje que la mente modular puede procesar (representa intensidad de luz) a través de los transductores (conos y bastones) de la retina, en su caso. Los módulos subsidiarios que reciben el output de los transductores forman representaciones pictóricas y luego tridimensionales; es decir, informan primero sobre profundidades, texturas, colores, etc... y luego, indican cómo es el mundo. Esto módulos input son encapsulados, esto es, sus operaciones no son influenciadas por los módulos centrales: los productos de los sistemas inputs están listos para impactar en los módulos centrales pero no a la inversa; pasan información pero no la reciben de vuelta. (Fodor 1983, p. 64). Además de ser encapsulados también son de dominio específico, o es decir, sólo están especializados a alguna tarea: en el caso de la visión, los módulos están dedicados a analizar las formas, texturas, colores, profundidades (Fodor 1983, p. 47). Hasta aquí, podemos ver cómo, *inter alia*, se puede formar una representación visual de rojo sin tener el concepto “rojo”. Finalmente, ésas últimas representaciones pasan al módulo central de generación del lenguaje en donde se da la cognición, la fijación de creencias y la generación de actitudes proposicionales. ¿Pero cómo aprendemos “rojo” e incluso, cómo llegamos a pensar o expresar “Creo que ese calcetín es rojo”? ¿Cómo se forman las actitudes proposicionales? En función de la LOTH.

Para comenzar es importante distinguir percibir (módulos subsidiarios) y pensar (módulos centrales). Por lo primero, por las representaciones que hemos descrito mediante la mente modular, no implican pensar (por lo menos no racionalmente pero sí en un sentido básico o primitivo) mientras las segundas sí permiten pensar (en un sentido más amplio y profundo). El punto que queremos hacer notar es que percibir no es lo mismo que creer o pensar -en el segundo sentido-. Véase la siguiente imagen Müller-Lyer. *Prima facie*, la línea (a) es más larga que la (b).



La ilusión radica en cómo están colocadas las puntas: la forma en la que están en (a) nos hace ver que en efecto ésta es más larga que la otra, pero en realidad las líneas rectas tienen la misma longitud. A pesar de que ahora lo sabemos, no por ello dejamos de ver una más larga que la otra. El punto es: por más que nos esforcemos en ver que ambas tienen la misma longitud, no lo lograremos a pesar de que ya tenemos la creencia o el pensamiento racional de que ambas tienen la misma longitud (Tye 1995, p.102). Por tanto, la percepción no es una forma de creer o pensar –en el segundo sentido-. El objetivo de esto, *tout court*, es dar un punto a favor de la modularidad: los transductores visuales y los módulos subsidiarios visuales son independientes del módulo de lenguaje. Los primeros dos tienen un tipo de estímulo y de cálculos mientras que el otro es responsable del razonamiento y la fijación de actitudes proposicionales. Las representaciones de la sensibilidad tienen un tipo de estímulo y codificación; y las representaciones lingüísticas, otro; ambos externistas.

Ahora veremos brevemente el caso de las segundas. Las creencias, miedos, esperanzas, etc... expresan el contenido de lo que un individuo tiene en la cabeza en términos de una actitud hacia una proposición. A esto Fodor llama ‘actitudes proposicionales’ (Fodor 1987, p. 3) y dicho contenido se expresa después de la cláusula ‘que’. Por ejemplo: Leonides cree que tiene un calcetín rojo o Leonides desea que tener un calcetín rojo, etc.... La hipótesis de lenguaje de pensamiento sostiene que cuando un sujeto tiene una creencia o un deseo con un contenido expresado, tiene a instancia de un enunciado “escrito” en la cabeza y específicamente en su “caja de creencias”. La mente, desde éste punto de vista, es un sistema que procesa o computa representaciones mentales en una codificación simbólica –

sintáctica- o cómo Fodor afirma: una especie de fórmula con una estructura de tipo lingüística (lenguaje-like structure) realizada en el cerebro. La hipótesis de lenguaje del pensamiento es una idea en verdad extravagante en donde el lenguaje de pensamiento es un tipo de lenguaje innato (diferente de cualquier lengua que habla el ser humano) pero que nos da todos los recursos conceptuales para entender, expresar y pensar cualquier proposición que alguien exprese. Nuestro cerebro es una especie de computadora que manipula información según una serie determinada de reglas y hemos de suponer que dichas reglas están “escritas” en un determinado código. Al igual que nuestros programas informáticos están escritos en Java o en C, debería haber un lenguaje en el cual esté programado nuestro cerebro. Es un lenguaje privado, previo a los lenguajes públicos; naturalmente, no está escrito en ningún lado, sólo está codificado del mismo modo que en nuestras computadoras, viz.: el lenguaje máquina está codificado magnéticamente en la memoria. Cuando nosotros aprendemos cualquier lengua, sus oraciones son traducidas al mentalés al ser aprendidas (al igual que nuestros compiladores traducen nuestras instrucciones al lenguaje máquina). Fodor afirma que nuestras representaciones mentales no son más que cadenas de símbolos escritas en mentalés. Para cualquier psicólogo cognitivo de corte mentalista, parecería normal aceptar la existencia de representaciones mentales de naturaleza semántica (con significado). Sin embargo, parece más difícil pensar que éstas representaciones tienen sintaxis (tienen partes que pueden combinarse entre sí consiguiendo nuevos significados), es decir, son un lenguaje. La representación mental cobra un sentido mecánico al ser causada mediante la combinación estructurada de sus componentes.

El lenguaje de pensamiento o mentalés, nuevamente, permite el aprendizaje de las lenguas nativas. Es decir, para que alguien pueda expresar “ese es un calcetín rojo” tiene que tener “ese”, “ese”, “un”, “calcetín” y “rojo”. Cuando niños, *ex hypothesi*, traducimos los elementos gramaticales de una lengua al lenguaje de pensamiento y creamos hipótesis sobre las extensiones de los conceptos- Éstas son confirmadas o desdeñadas por un adulto que ya ha interiorizado el *corpus* de la lengua, es decir, la morfosintaxis. Una vez que también lo hemos hecho, por el lenguaje de pensamiento, podemos computar diferentes símbolos, i.e., surge la productividad (Fodor 1975, pp. 31-32) y sistematicidad lingüística, arguida tanto por Fodor como por Pylyshyn (1988). La idea básica sobre lo primero es que podemos entender, hablar y escuchar, prácticamente, una infinidad de enunciados mediante la mezcla – sintácticamente ordenada- de todos los conceptos a la mano. La idea básica de lo segundo es que podemos entender y entretener varios pensamientos en función de los conceptos que tenemos, por ejemplo Beethoven ama a Elisa y Elisa ama a Beethoven. Caso contrario, cuando leemos un enunciado

en español o inglés entendemos la proposición implícita en la medida en que entendemos cada palabra y cada oración. Cuando leemos, por ejemplo, “Ich bin nicht Verrückt, meine Realität ist nur etwas anders als eure” y no sabemos alemán, no entendemos la proposición enunciada.

En suma, la actividad cerebral puede ser analizada como la codificación y procesamiento de representaciones con una estructura lingüística. Esto servirá como estímulo para formar actitudes proposicionales y éstas a su vez causan otras, para finalmente desencadenar una cierta conducta. Él lo pone así:

[...] a theory which makes understanding a sentence analogous to computational processes whose character we roughly comprehend. On this view, what happens when a person understands a sentence must be a translation process basically analogous to what happens when a machine “understands” (viz. compiles) a sentence in its programming language. (Fodor 1975, p. 67).

La idea de “pensar es computar” que vimos más arriba ahora debe ser más clara. Tiene su razón de ser en las máquinas de Turing; más bien, en la idea de que las cintas tienen símbolos y sobre ellos se llevan a cabo las operaciones de la máquina mediante la compilación de las instrucciones que se le dan; es decir, mediante la “traducción” del lenguaje externo a las fórmulas del lenguaje interno que la máquina posee, lo cual le permite computar. De forma análoga, el pensamiento, la comprensión lingüística –la generación de actitudes proposicionales– se llevan a cabo en, y por, la “traducción” y procesamiento del lenguaje interno de pensamiento. Si seguimos el diagrama de flujo, tenemos que las experiencias como estímulos, los cómputos de sus representaciones, las relaciones entre estados funcionales en tanto actitudes proposicionales, generan la conducta.

Bien, hasta aquí con el esbozo del funcionalismo computacional. Es cierto que nos ha faltado detallar varios aspectos y también es cierto que no consideramos muchos problemas con respecto a las obras de Putnam y Fodor, pero no es nuestro objetivo. Hacerlo implicaría hacer otra tesis sobre ello. El punto aquí es mostrar los elementos que Tye va a considerar para desarrollar su teoría (a pesar de que un punto contra Putnam o Fodor, sea un punto contra Tye). Así que podemos volver a la situación que nos ha traído hasta este punto. Traigamos a colación algunos problemas que vimos en el capítulo anterior: las objeciones al funcionalismo de que no captura el carácter subjetivo de la experiencia o que dos personas pueden tener dos representaciones distintas y un mismo estado funcional (espectro invertido). Esto deriva del problema (P1): La ontología de los estados fenoménicos. Habíamos dicho que aparece cuando Jackson (1982) esgrime la idea, en contra del materialismo reduccionista, de que en el mundo natural hay entidades fantasmagóricas esenciales a las experiencias conscientes, apoya y

lleva a un extremo la tesis de Nagel (1974) de que los métodos reduccionistas no capturan el carácter fenoménico de las experiencias debido a su carácter subjetivo. También vimos que el fisicalista y el funcionalista tienen dos opciones: 1) negar la perspectiva subjetiva de los estados fenoménicos o 2) negar la objetividad del fisicalismo. Naturalmente 2) no es viable, y negar 1) es implausible por las características de nuestras experiencias conscientes. O bien, una tercera opción es reconciliarlas.

2.2 Fenómenos de alto nivel, fenómenos de bajo nivel y la tesis de la realización múltiple en los estados mentales.

Negar que las ciencias naturales tengan un amplio dominio explicativo sobre la naturaleza sería absurdo. Por tanto, aceptar el dualismo u ontologías supernaturales es inimaginable dado el desarrollo de la ciencia y del fisicalismo. En este marco entra el proyecto de Michael Tye de naturalizar la conciencia y con ello entra también el funcionalismo computacional y el fisicalismo. El objetivo, entonces, será intentar reconciliar lo objetivo y lo subjetivo, considerando, desde luego, el proyecto de naturalizar la conciencia.

Para comenzar, Tye opta ampliar el concepto de lo físico. Lo primero a considerar es la aparición de tal concepto en las teorías físicas. Evidentemente así sucede, pero conceptos como *ácido*, *ADN*, *fenotipo*, *molécula*, *gen*, *neurona*, etc... no están dentro de las teorías físicas y, aun así, se consideran entidades físicas en un sentido amplio (Tye 1995, p. 39). ¿Podríamos decir que las entidades físicas están no sólo en la física, sino también en otras ciencias naturales? ¿Entrarían también en el dominio de lo físico una serpiente, un tigre, una ballena, un continente y un planeta? Bien podría pensarse que sí son físicos. Por otra parte, dentro de algunas ciencias naturales o incluso en la física misma sólo se suponen como reales algunos elementos físicos, viz., los electrones, quarks, virus, ondas de radio (Kukla y Walmsley 2004, p. 134). El asunto es que las ciencias como la física, química, neurofisiología y otras ciencias naturales duras, no siempre comparten el sentido de 'físico' con otras ciencias naturales como la zoología, geología, entomología, etc... En éste sentido, el concepto *físico* debe ampliarse al mundo natural de tal suerte que no haya algo que no sea físico.

[...] on the naturalist view, the world contains nothing supernatural, that, at the bottom level, there are microphysical phenomena, governed by the laws of microphysics and, at higher levels, phenomena that not only participate in causal interactions describable by scientific laws but also bear the same general metaphysical relationship to microphysical items as do the items falling within the scope of such higher-level laws as those that obtain in, for example, geology and neurophysiology. [...] (Tye 1995, pp. 39-40).

Desde ésta perspectiva, en la naturaleza hay fenómenos micro-físicos o de bajo nivel que interactúan con fenómenos macro-físicos o de alto nivel en virtud de las leyes naturales, i.e., por necesidad nomológica. Los tipos (universales) naturales de alto nivel como serpiente, tigre, ballena, continente, planeta no son idénticos a tipos naturales de bajo nivel exclusivos porque no hay tipos químicos o físicos específicos con los que puedan ser constituidos únicamente; incluso caen en el dominio de la bioquímica, neurología, etología, geología, astronomía, etc.... De tal suerte que tales términos son irreductibles conceptualmente a lo físico o químico, únicamente. No obstante, pueden ser clasificados como físicos en tanto los tipos naturales de alto nivel son constituidos por niveles más básicos de la realidad micro-física. También en el caso de los niveles altos (particulares) la relación es de constitución. Podemos pensar en la dureza e impenetrabilidad -en tanto propiedades esenciales- de un diamante que se constituyen mediante una determinada acomodación de átomos de carbono en una estructura cristalina que se forma a través de varios tipos de presión y temperatura. La dureza e impenetrabilidad puede realizarse en otras estructuras materiales como el grafito, el acero, etc.

Si hay propiedades funcionales en las propiedades de alto nivel, como en el ejemplo de arriba, entonces se puede decir que éstas se realizan múltiplemente. La digestión es otro caso: en los humanos, o animales –o marcianos *ex hypothesi*. Es llevada a cabo por una serie de funciones específicas de varios órganos que conforman un sistema y, en especial, a través de las enzimas en los intestinos. El resultado es la propiedad esencial de la conversión del alimento en energía; mientras lo que no es útil para el organismo se deshecha. Los ejemplos de arriba muestran casos de la ciencia en donde el análisis objetivo se lleva a cabo. Al respecto, Tye comenta:

The realization relation is not easy to analyze, but it is at least in part one of upward determination or generation: any object that has the higher-level property, or is an instance of the higher-level type, does so in virtue of simultaneously having one of the lower-level properties or types that realizes it.. (Tye 1995, p. 41)

Con respecto a los estados fenoménicos es plausible pensar que también son realizados en el cerebro, como Kim lo hacía notar más arriba. Sus propiedades esenciales Φ , son funcionales y en consecuencia tienen realizaciones objetivas en los estados neuronales. Por tanto, los estados fenoménicos son estados neuronales con una propiedad funcional Φ .

Phenomenally conscious states like pain or the feeling of depression are found in the natural world, and, like other types of phenomena found there, they are ultimately realized by microphysical phenomena. This is what justifies labeling these states as physical. (Tye 1995, p. 42)

El problema es que los estados fenoménicos, por la tesis de Nagel y Jackson, son subjetivos y en consecuencia, algo objetivo estaría realizando algo subjetivo. Queremos decir, en el caso de los diamantes y la digestión un científico puede escudriñar sus elementos más básicos desde la tercera persona. En el caso de los estados fenoménicos, sólo va a ver interacciones bio-químicas entre las neuronas, vainas de mielina, sinapsis, etc... pero nunca va a saber por qué estos elementos generan las sensaciones de las experiencias. ¿A caso el carácter fenoménico no es esencial a los estados fenoménicos, también?

La pregunta naturales es: ¿Cómo los estados fenoménicos, entendidos en un sentido físico amplio, son aprehensibles desde una perspectiva subjetiva?, ¿Cómo la micro realidad –objetiva- puede realizar fenómenos subjetivos? En efecto, hay todavía un hueco entre las realizaciones objetivas y la perspectiva subjetiva. Hace falta una explicación más profunda o más bien un mecanismo que lo explique.

2.3 El carácter intencionalista o representacionalista de los estados fenoménicos.

En el capítulo primero habíamos mencionado la intencionalidad cuando comentábamos sucintamente a Brentano y a Harman *contra* los defensores de los qualia. El punto de Harman es que ellos confunden la cualidad intrínseca del objeto percibido con una cualidad de la experiencia (Harman; 1990, p. 647). Para poder dar cuenta de ello, él utiliza la intencionalidad para diferenciar entre el objeto representado y su representación. Lo mismo va a hacer Tye, junto con otros elementos, para esgrimir su representacionalismo reduccionista fuerte. Ahora es momento de regresar a ella y por tal motivo, es menester ahondar en el asunto.

2.3.1 Una mirada a la intencionalidad.

El concepto de “intencionalidad” puede ser rastreado hasta Santo Tomás de Aquino. Él usaba ‘intentio’ para referirse a algún concepto, mientras que usaba ‘esse intentionale’ para las cosas que se representan conceptualmente en tanto objetos. Sin embargo, quien rescató y dio una rotunda importancia a dicho concepto fue Brentano. Él caracterizó a los fenómenos mentales, a diferencia de los físicos, como intencionales. La intencionalidad consiste en la direccionalidad mental hacia algo (aboutness):

Every mental phenomenon is characterized by what the Scholastics of the Middle Ages called the intentional (or mental) inexistence of an object, and what we might call, though not wholly unambiguously, reference to a content, direction toward an object (which is not to be understood here as meaning a thing), or immanent objectivity. Every mental phenomenon includes something as object within itself, although they do not all do so in the same way. In presentation something is presented, in judgement something is affirmed or denied, in love loved, in hate hated, in desire desired and so on. (Brentano 1973, p. 68).

Por ‘inexistencia intencional’ Brentano entiende que el objeto del pensamiento o de la percepción puede no existir en realidad, esto es: podemos representarnos mentalmente algo que no existe en el mundo como unicornios y dragones. Desde luego, también podemos representarnos lo que existe en el mundo como perros y gatos. Los objetos (inexistentes o existentes) intencionales de los fenómenos mentales son los contenidos de esos fenómenos, i.e., lo que es admitido, rechazo, amado, etc... No tendría sentido decir que pensamos en nada o que percibimos nada. Así, Brentano concluye:

This intentional-inexistence is characteristic exclusively of mental phenomena. No physical phenomenon exhibits anything like it. We can, therefore, define mental phenomena by saying that they are those phenomena which contain an object intentionally within themselves. (Brentano 1973, p. 68).

De ser cierto lo que Brentano propone entonces habría caracterizado totalmente a los fenómenos mentales. No obstante, los problemas no tardan en surgir. Ciertamente es que el dolor, o el placer, u otras experiencias son estados mentales, pero ¿qué representan?, ¿cuál es su objeto intencional? No podemos decir que los estados neurofisiológicos, puesto que normalmente no tenemos acceso a ellos en primera persona, pese a la plausibilidad de su eficacia causal. La salida de Brentano es argüir que nuestro lenguaje indica esto mediante las expresiones de que se sirve (Brentano 1973, p. 69). Por ejemplo: nos deprimimos por la muerte de un familiar, nos da ansiedad por el examen de grado, nos alegramos por una buena nota en alguna asignatura, etc... pero no siempre es así. Hay casos en los que nuestros estados de ánimo y sentimientos no tienen objeto intencional; solamente estamos deprimidos o alegres sin una motivación en particular. Aquí la respuesta de Brentano es que los fenómenos mentales son, ellos mismos, su propio objeto intencional. ¿Cómo podría estar la ansiedad dirigida a sí misma? La respuesta no es del todo satisfactoria porque no es claro su principio básico de la intencionalidad. A estos problemas se tendrán que enfrentar los teóricos actuales de la teoría de representación mental (TRM, de aquí en adelante) pues el pensar en un estado intencional sin un objeto (intencional) se torna un pseudoproblema.

2.3.2 Representacionalismo covariante.

La respuesta de Tye al mencionado problema de Brentano es que, también para él, todos los estados fenoménicos conscientes, incluyendo sentimientos, dolores y estados de ánimo- son intencionales y, por tanto, tienen un contenido intencional. Tye retoma la tesis de Brentano, con respecto a la intencionalidad, pero añadiendo la conceptualización de grano fino y las actitudes proposicionales de Fodor:

[...] an intentional mental state is a state that (a) can represent or be about an *F* without there being any particular *F* that it represents or is about, indeed without there really existing any *F*s at all, and (b) is fine-grained [...] with respect to the manner of its representation. The intentional content of any particular instance of one of these states is what is hoped for, believed for, desired, and so on. In the case of beliefs, the content is expressed in the “that-clause” used to specify a particular belief. (Tye 1955, p. 96)

La idea de Tye es que al retomar tales tesis entonces podrá explicar cómo los estados intencionales (las actitudes proposicionales) generados en la cabeza son capaces de representar objetos instanciados en el exterior, además de cómo se genera su contenido intencional. Más aún, cómo pueden éstos ser causalmente relevantes con respecto a sus objetos intencionales. Por ejemplo, si vemos un árbol en el camino cuando vamos manejando, lo normal es que busquemos no estrellarnos. Aquí que entra la TRM, con un tipo especial de intencionalidad (de covarianza, rastreo o mapeo) y el reduccionismo fisicalista en virtud de la tesis de la realización. Asimismo, Tye hace suyas otras tesis, viz., de Putnam y Fodor: el funcionalismo computacional, la LOTH y la mente modular. El resultado es una teoría representacionalista reduccionista fuerte:

“[...]] is the view that both the representational content with which phenomenal character is identical can be spelled out in physical or functional terms and that the further conditions on that content can be spelled out similarly” (Tye 2009, p. 4).

Ésta es la idea esencial a la TRM de Tye y, en lo sucesivo, nos dedicaremos a explicarla. A la TRM se le puede considerar, pensamos, lo mismo que la teoría computacional sólo que agregaríamos, tal y como Fodor lo dice, la cognición. La TRM surge a partir de la aplicación del funcionalismo computacional a la cognición humana. Un ejemplo claro es la o idea que Tye retoma de Fodor: “No representations, no computations” (Fodor 1975, p. 31). Esto significa que para que haya estados intencionales primero tiene que haber representaciones y éstas, están codificadas en una determinada estructura simbólica (tal y como el código binario de las computadoras). A la inversa y retomando la idea de la mente modular que vimos en el apartado anterior, primero se requiere un estímulo en algún código que llega a los transductores. Ahí el código es traducido a un formato que pueda ser usado por

los siguientes sistemas para computar, i.e., se forma una primera representación pictórica. Las respuestas de los transductores sirven como estímulos para los sistemas inputs, en donde surgen otro tipo de representaciones tridimensionales. Aquí aparece el carácter fenoménico no conceptual; es decir cómo se sienten las experiencias que se viven. Por ejemplo, un infante pre lingüista puede tener una representación del color amarillo, igual que nosotros, pero sin tener “amarillo” a su disposición. Luego, la salida de información de los módulos periféricos llega a los sistemas procesamiento de información, en donde se forman las actitudes intencionales mediadas por la LOTH. Los primeros conformados por una determinada estructura pictórica que permite computar; mientras que las segundas se constituyen por una estructura simbólica abstracta.

Sobre la intencionalidad. Pensamos que la noción de intencionalidad de Tye tiene dos acepciones: (a) el mismo sentido que Brentano y Harman i.e.: la direccionalidad mental hacia un objeto y, en consecuencia, la diferenciación entre objeto representado y representación. Ya vimos lo que el primero dice al respecto. Sobre la intencionalidad de la percepción, Tye afirma:

[...] I begin by remarking on what is sometimes called the intentionality of experience. Our experience of the world has content –that is, it represents things as being in a certain way. In particular, perceptual experience represents a perceiver as in a particular environment [...] (Harman 1990, p. 643)

Ahora bien, ¿cómo se constituye el contenido intencional de la representación? Aquí aparece la segunda acepción de intencionalidad, derivada de la teoría de la computación con su sentido de representación codificada, viz.: una relación direccional de covarianza, rastreo o mapeo. Ésta relación, insistimos, es intencional en la medida en la que los transductores detectan cierta información del medio ambiente y la llevan codificada a los módulos subsidiarios.

[...] representation is a matter of causal covariation or correlation (*tracking*, as I shall often call it) under optimal conditions. (Tye 1995, p. 101)

Es aquí que aparece más clara la idea de que los elementos físicos del exterior impactan en los transductores y son codificados a un lenguaje que el cuerpo pueda computar y, de su procesamiento, aparecen las primeras representaciones pictóricas y luego las segundas tridimensionales, como ya lo vimos. Por tanto, los estados fenoménicos y su carácter fenoménico son clasificados como físico en virtud de la covarianza con los elementos físicos del exterior. Además, hemos de considerar la tesis de la realización múltiple en la que los estados neurales o el cerebro realizan un estado funcional fenoménico (con una propiedad funcional Φ). Aquí aparece el reduccionismo fiscalista.

En las secciones siguientes veremos cómo Tye aplica esos conceptos a los estados fenoménicos, para construir su teoría PANIC. Esto nos llevará al fisicalismo de perspectiva y, finalmente, a la solución de los problemas en el capítulo tercero.

2.3.2.1 Percepción visual y post-imágenes.

Imaginemos que estamos *vis-a-vis* con El sol rojo de Joan Miró. Intuitivamente nos concentramos y estamos conscientes de la rojez y la quasi-circularidad del sol, así como de la cuadradez de la pintura con su marco. Si tratamos de introspectarnos para modificar nuestra conciencia y atención del cuadro con tales y cuales rasgos en el exterior, a lo único a lo que llegamos es a los rasgos externos del mismo. En otras palabras, siguiendo a Harman y a Tye: i) jamás podremos apreciar que nuestros procesos neurofisiológicos dan cuenta del carácter fenoménico de tales y tales rasgos del cuadro; ii) siempre que tratamos de concentrarnos en tales y cuales rasgos del objeto de nuestra experiencia, ineludiblemente nuestra mirada, o mejor dicho, nuestra conciencia se desvía a la experiencia de las propiedades de tales rasgos instanciados en el exterior. Por tanto, no hay ninguna cualidad intrínseca a la cual aludir.

En el caso de la percepción visual, la explicación es la siguiente. El estímulo, que es rastreado por los transductores (los conos y bastones de la retina), impacta en ellos y es convertido en representaciones pictóricas de energía física y ondas de luz (Tye 1995, p. 102). Las respuestas de los transductores son interpretadas por los sistemas inputs o módulos, en donde surgen otro tipo de representaciones bidimensionales como superficies, bordes, cambios de luz y, finalmente, por los procesos computacionales surgen representaciones tridimensionales que indican superficies, profundidades, colores, etc... en la corteza visual. En breve: informan cómo es el medio ambiente, el mundo. Esto es el contenido representacional formado mediante el mapeo (mapping) del mundo exterior. Estas últimas representaciones son, afirma Tye, las sensaciones visuales. Por ello, mantiene que el contenido representacional es idéntico al carácter fenoménico.

En el caso de las post-imágenes el mecanismo no funciona exactamente igual, puesto que no son objetos de la experiencia *per se*, es decir: no hay un objeto intencional real en el exterior. Por eso, son consideradas como alucinaciones. Las post-imágenes son aquellas formas borrosas con alguna forma y de algún color que vemos después de observar alguna luz en extremo contrastante. Por ejemplo, cuando vemos el sol y volteamos a otra parte, aparece un círculo-borros-amarillento. Lo mismo sucede cuando en nuestro camino, en la noche, se atraviesan los estrobos de nuestras confiables patrullas o

ambulancias. Después de verlos directamente y voltear la mirada a otra parte, vemos puntos o cuadros con tonos rojizos o azulados.

El que no haya un objeto en el exterior, no quiere decir que no haya intencionalidad. Tanto Brentano como Harman y Tye han dejado claro que un estado intencional puede representar un objeto *X* habiéndolo realmente o imaginariamente. Por tanto, sí tienen un contenido intencional. A la luz de esto, Tye mantiene lo anterior diciendo que la forma “*F*” y el color “*C*” de una post-imagen son intencionales y representan que algo es *F* y *C* a la vez. Por ejemplo, la forma *F* (circulo-borroso) y el color *C* (amarillento), refieren a una misma experiencia: la post-imagen que resulta después de ver el sol. Lo mismo que en el caso de la percepción visual per se, *verbigracia*, si vemos un globo sobrepuesto una pared blanca. Tye lo pone de esta manera:

[...]an *F* image is an image that represents that something is *F*. Likewise, where ‘*F*’ is a color term and ‘*G*’ a shape term, an *F, G* image is an image *that represents that something* is both *F* and *G*. In the case of an afterimage what is represented is that there is something perpendicular to the line of sight that is *F* and *G*, typically, something that has a dim and hazy character. (Tye 1995, p. 107)

La discusión de Tye gira con respecto a las posturas de Smart (1959) y Block (1983). El primero arguye que a pesar de que no existen –materialmente hablando- las post-imágenes sino sólo experiencias (mentales) de ellas, las describimos usando el vocabulario con el cual nos referimos a los objetos materiales con colores; es decir, usamos “círculo” y “amarillo” para referirnos a la experiencia de tener una post-imagen pero al mismo tiempo usamos esos conceptos para referirnos al sol –materialmente hablando-. ¿Así que si el sol tiene tales y cuales características en virtud de sus propiedades materiales y por ello predicamos ciertos conceptos de él, entonces cómo la experiencia de imaginar algo que no existe también puede ser descrita así? El problema tiene que ver con el vocabulario que usamos para describir propiedades que atribuimos a las post-imágenes y con las propiedades de los objetos reales. La respuesta de Tye al respecto es sobre la intencionalidad: las post-imágenes son experiencias visuales (Tye 1995, p. 106) en un sentido parecido al de las imágenes visuales pero con la excepción de que son alucinaciones. Ahora, en la medida en la que una imagen *I* representa que algo es *I*, de *facto* o imaginariamente, se pueden predicar los mismos conceptos con respecto a sus propiedades, i.e., las propiedades de la experiencia en tanto representación. Block, por su parte, diferencia entre conceptos que denotan cosas materiales y conceptos que denotan hechos fenoménicos, es decir, “verde”* para referirnos a los limones y “verde”# para referirnos a las imágenes mentales en general. En éste último sentido, cuando usamos “verde”#, estamos representando “verde”*, i.e., cuando nos referimos a los colores de nuestras imágenes mentales queremos decir,

elípticamente, “verde”# [representa “verde”*]. Sin embargo, para Tye no usamos elípticamente los conceptos fenoménicos, sino que su significado aplica tanto para imágenes mentales como para post-imágenes en tanto son objetos intencionales de la experiencia, ora objetos reales, ora objetos de la imaginación como representaciones “falsas”.

2.3.2.2 Dolor y sensaciones corporales.

Para el caso de los dolores, *inter alia*, las representaciones –sensoriales- se constituyen a partir de cambios físicos al interior del cuerpo.

For each pain, there is an array or matrix made up of cells corresponding to irregular-sized portions of the body, with adjacent cells representing adjacent body regions. Activity in any given cell may be conceived of as representing (in the manner of a simple symbol) that there is tissue damage at the body region to which the cell is dedicated. The irregularity of the grain in the array is partly responsible, I suggest, for variation in our experience of pain when the same degree of damage occurs in different bodily regions of the same size [...] (Tye 1995, p. 121).

Lo anterior se puede explicar así: los transductores son los nociceptores y al igual que los conos y bastones, rastrean o mapean cambios a lo largo y ancho del tejido del cuerpo humano con una capacidad tan especializada que permiten identificar intensidad, volumen, qué tipo de objeto es el que causa el daño (puntiagudo, suave, grande, etc...). Aquí aparecen las primeras representaciones corporales y se codifican mediante la actividad eléctrica d patrones de células dentro de una estructura topográfica tridimensional. O es decir, las primeras representaciones son enviadas a través del sistema nervioso central hacia la corteza somato-sensorial, organizada topográficamente. Ésta es un área en el cerebro dedicada a detectar estímulos (desde luego, positivos o negativos) en partes específicas del cuerpo humano, por ejemplo un área corresponde al rostro, otra al tórax, etc... De tal suerte que cuando algunas partes de la superficie del cuerpo humano son espoleadas, proyectan en, y por, la actividad de las células (de la región) tal información a la zona correspondiente de la corteza somato sensorial. Si las células son estimuladas de cierta forma, representaron un tipo de dolor; si son estimuladas de otra, representarían lo correspondiente. En otras palabras, la actividad cortical en una zona específica representa que alguna parte del cuerpo específica fue estimulada. Tye lo pone así:

A stabbing pain is one that represents sudden damage over a particular well-defined bodily region. [...] in a pricking pain the relevant damage is represented as having a sudden beginning and ending on the surface or just below, and as covering a very tiny area. A racking pain is one that represents that the damage involves the stretching of internal body parts (en el caso de otras sensaciones:) The feeling of thirst represents dryness in the throat and mouth. [...] Hunger pangs represent contractions of the stomach walls when the stomach is empty [...] (in orgasms) one undergoes sensory representations of certain physical changes in the genital region. These changes quickly undulate in their intensity. (Tye 1995, pp. 113-118).

Hasta aquí todo bien. Los problemas empiezan a surgir cuando vemos que la transparencia para los dolores no es tan clara como en el caso de visión. ¿Cómo un dolor puede ser transparente a uno mismo?, ¿Qué dice Tye sobre el carácter fenoménico del dolor? En este sentido Leeds (2002) esgrime una objeción que podría acusarlo de no explicar tal carácter en el caso de los dolores. El punto de Leeds indica que las propiedades que detectamos al observar un diente en la boca, no son en absoluto las mismas propiedades que sentimos cuando el mismo diente nos duele. Así que hay una asimetría entre la fenomenología de dolor del diente y la percepción visual del diente, i.e., lo primero lo sentimos al interior del cuerpo y es subjetivo; mientras que en lo segundo, cualquiera puede ver un diente y, al observarlo, no nos dirá nada sobre la fenomenología del dolor. La respuesta de Tye es que al instrospectarnos y enfocarnos en el dolor de diente, nos damos cuenta de que hay un dolor, justamente, en un área específica de la boca, i.e., en el área que circunda al diente y dentro del mismo.

[...] the term ‘pain’ does double duty (Harman 1990). A pain in a leg (viewed as an experience) represents that a certain quality is tokened in the leg. It is accurate if that quality is tokened there; inaccurate otherwise. The term ‘pain’, in one usage, applies to the experience; in another, it applies to the quality represented insofar as (and only insofar as) it is within the content of a pain experience. (Tye 2006, p. 2).

En efecto, tenemos entonces dos acepciones de “dolor”. La primera refiere a la experiencia, mientras que el otro refiere a una propiedad del objeto intencional, i.e., al daño en el tejido. En otras palabras, la experiencia del dolor rastrea tejido dañado en el cuerpo humano y el contenido intencional es el daño en el diente dada tal relación de covarianza y procesamientos de computación –no conceptualizado aún- (Tye 2006, p. 14). Aquí también incluye la idea, *contra* los defensores de los qualia, que el dolor es instanciado dentro de la pierna y no un rasgo de la experiencia *per se*, en el segundo sentido.

Con respecto a las experiencias, en las visuales hemos visto que se representa el mundo como siendo de tales y cuales formas. Ellas se dan en la medida en la que un individuo tiene contacto visual con su mundo y, por tanto, podemos decir que este tipo de experiencias tienen lugar en la cabeza por la tesis de la realización múltiple y por la covarianza entre la energía física y las respuestas de los módulos visuales en donde el vehículo son los patrones de luz, materia, forma, etc.... Las experiencias corporales, de acuerdo a Tye (1997, p. 268), también están en la cabeza por las mismas razones que las visuales i.e., por cómputos de representaciones de un tipo u otro al interior del organismo. Comenzando por los nociceptores, las actividades de las células de un área determinada proyectan mediante impulsos eléctricos a la corteza somato sensorial, la información que una zona fue estimulada. Empero,

aclara que en las corporales no hay un objeto intencional instanciado en el exterior, como en las visuales, sino dentro de él o en su superficie.

2.4 La teoría PANIC.

Haciendo un recuento de lo hasta ahora expuesto en este capítulo podemos decir que Michael Tye adopta, *inter alia*, i) la intencionalidad de Brentano; ii) la tesis de la realización múltiple y el funcionalismo computacional de Putnam; iii) la TRM y la mente modular de Fodor. En posesión de éstas tesis puede llevar a cabo su proyecto de naturalizar la conciencia mediante una teoría representacionalista reduccionista fuerte. El resultado es que el carácter fenoménico de una experiencia y su contenido intencional son una y la misma cosa.

El funcionalismo computacional, por tanto, sí es capaz de capturar el carácter fenoménico de los estados mentales en la medida en la que hay, primero, en la esfera de lo físico una covarianza causal entre las representaciones sensoriales y los objetos externos o cambios fisiológicos, de tal suerte que las representaciones son físicas. Tal covarianza constituye el contenido intencional de esos estados gracias a las computaciones que son hechas en virtud de los roles funcionales de cada parte de la mente modular. He aquí la teoría PANIC.

Si bien el contenido intencional de las experiencias es idéntico a su carácter fenoménico, éste es un contenido (content) preparado (poised), abstracto (abstract), no conceptual (non conceptual) e intencional (intentional). Está preparado para impactar las áreas centrales de cognición y lenguaje y generar actitudes proposicionales; es justo aquí, en las representaciones más sofisticadas, donde se encuentra el carácter fenoménico. Es no conceptual porque, por el punto anterior, el contenido no ha sido conceptualizado (si es que el organismo posee tal habilidad); más aún, porque en la esfera de lo físico no se requieren conceptos para sentir. Es abstracto porque no se requiere de un objeto intencional ni de una propiedad del objeto intencional en concreto para que el carácter fenoménico pueda ser capturado. De tal suerte que no importa, afirma Tye, qué objeto o propiedad intencional esté presente, lo que importa es que sea capaz de ser representado. Es intencional porque representa al objeto o propiedad representada vía la covarianza o mapeo. Así, Tye puede afirmar que dolor es una representación PANIC.

Ahora, si los estados intencionales son físicos y es posible capturar el carácter fenoménico (via el funcionalismo computacional, de acuerdo a Harman y a Tye), entonces no hay necesidad de apelar a entidades fantasmagóricas como los qualias. Con lo que hasta ahora hemos visto Tye, adoptando a

Harman, piensa que ha demostrado que el fisicalismo y el funcionalismo sí capturan el carácter fenoménico de los estados intencionales. La razón es que si el contenido intencional es una y la misma cosa que el carácter fenoménico, i.e., “dolor= representación PANIC, entonces cuando cambia el objeto intencional cambia también el contenido intencional y así el carácter fenoménico. Contra los qualia, Tye esgrime una herramienta filosófica medieval:

[...] Occam’s Razor: it is not necessary to posit any intrinsic, non-intentional qualia to solve any of the then problems or the paradox. So, non-intentional qualia should be eliminated. (Tye 1998, p. 660)

Tye acepta el argumento de la transparencia blandido por Harman: cuando nos introspectamos y, en consecuencia, ponemos atención a nuestras experiencias, sus propiedades cualitativas no son atribuidas a las experiencias *per se*, sino a los objetos de nuestras experiencias. Pero los teóricos de los qualias, justamente, lo confunden.

Ahora es posible resolver (P1): La ontología de los estados fenoménicos. La teoría PANIC hace posible que el carácter fenoménico de las experiencias y, con ello, los estados fenoménicos sean físicos en un sentido amplio. De aquí se sigue que no es necesario apelar a las qualias. Sin embargo, no hemos resuelto (P2): la paradoja de la conciencia fenoménica y peor aún, P (3) el problema de la perspectiva subjetiva y el cuarto de María. Dada la identidad “dolor= representación PANIC”, ¿podemos pensar que nos es posible entender completamente el dolor de quien tiene las representaciones PANIC, sin adoptar su punto de vista? ¿Alguien que tiene toda la información objetiva sobre un estado fenoménico *X* pero que no lo ha experimentado, podría comprenderlo? Al respecto, Tye comenta:

To undergo a state with a certain felt or phenomenal quality is to be the subject of a state that represents a certain external quality (by being appropriately causally connected with it in optimal conditions) and that is poised for use in the formation of beliefs and/or desires [...] (Tye 1995, p. 162)

Teníamos, al parecer, dos opciones: i) renunciar a la teoría PANIC y abrazar la subjetividad o ii) abrazar la teoría PANIC y renunciar a la subjetividad. Ninguna de las dos es aceptada dentro del marco del fisicalismo de perspectiva.

CAPÍTULO 3.

Minimalismo ontológico: el fisicalismo de perspectiva.

In a completed science, the word “mind” and the word “matter” would both disappear, and would be replaced by causal laws concerning “events” ...

Russell

Las soluciones.

En el último capítulo vamos a ver cómo la teoría PANIC deviene en el fisicalismo de perspectiva, en un minimalismo ontológico. Esto permitirá resolver los problemas que fueron creando el hueco explicativo. Y, finalmente, veremos la solución que da Tye al (PP): el hueco explicativo, viz.: hay un minimalismo ontológico que es viciado por cuestiones del uso del lenguaje.

3.1 La paradoja de la conciencia fenoménica.

En el capítulo primero nos habíamos encontrado con el problema de la causación fenoménica. El problema surgió a partir de que Jackson (1982) esgrimiera su argumento del conocimiento mediante los experimentos mentales de la discriminación visual de Fred y del cuarto de María. El resultado de éstos es que los estados fenoménicos se caracterizan tener propiedades cualitativas que aparentemente no son físicas. Por ello, no tienen relevancia causal en el mundo físico ni son reducibles a la descripción de este tipo de lenguaje. Tampoco son aprehensibles objetivamente, sólo mediante una perspectiva subjetiva. Por tanto, si los estados fenoménicos no son físicos y no tienen relevancia causal en el mundo físico, tendríamos un dualismo epifenoménico. Esto implicaría aceptar, recordando el ejemplo que habíamos dado (cuando olemos la podridéz de la basura al ir manejando hacía la UAM-I por Eje 6), que la sensación olfativa que percibimos y que caracteriza tal olor, no tiene poder causal para llevarnos la mano a la nariz ni para hacer un gesto de asco. Tal sensación es generada a partir de la interacción de los elementos físicos del cuerpo y del exterior.

Ahora bien, si tomamos una postura fisicalista *contra* los defensores de los qualias y damos una descripción física detallada de dicha experiencia, podemos explicar así las reacciones conductuales observables, eliminando el carácter fenoménico de la misma. Pero justamente la tarea es proporcionar una explicación de tal índole incluyendo lo último. En suma, por una parte, una experiencia y sus efectos conductuales pueden ser explicadas mediante los hechos físicos sin decirnos nada sobre su

carácter fenoménico. Por otra parte, nuestro acceso de primera persona a qualia explica el carácter fenoménico de la experiencia mediante un punto de vista en particular pero no su causación en el mundo natural. He aquí la paradoja: el fisicalismo y el funcionalismo no explican el carácter fenoménico y el epifenomenalismo explica lo primero y no lo segundo. El yerro consiste en pensar que el carácter fenoménico no es físico y, por tanto, no es causal. Pero en realidad sí lo es ¿Cómo podrían los estados fenoménicos no tener efectos causales? ¿Si no es por el olor de la basura pudriéndose, cómo llevaríamos la mano a la nariz, *inter alia*?

La cuestión es reconciliar la explicación fisicalista-funcionalista con el carácter fenoménico de los estados mentales. Más aún, resolver la traba de la perspectiva subjetiva. Para empezar, los estados fenoménicos son fenómenos naturales de alto nivel con realizaciones objetivas en la esfera de los hechos naturales físicos en un sentido amplio. En segundo lugar, dada la identidad dolor es representación PANIC, los estados fenoménicos representan aquello que rastrean o aquello con lo que covarian causalmente: elementos físicos del medio ambiente que son codificados mediante representaciones a un lenguaje interno que permite formar y computar otras representaciones más sofisticadas al interior del cuerpo humano. Éstas representaciones son físicas en tanto son elaboradas por células nerviosas (Tye 1995; p. 164). Por tanto, los estados fenoménicos y su carácter fenoménico pueden ser clasificados como físicos y causalmente relevantes en el mundo físico.

[...] the felt qualities of our experiences can have effects on our behavior. Some of our inner states track external features and stand ready for cognitive use as the outputs of the sensory modules; the fact that they have these features causally influences our behavior (all being well). Since the phenomenal qualities are realized by objective physical properties, or so I am claiming, their causal efficacy is no harder to comprehend than that of higher-level physical properties generally. (Tye 1995, p. 164)

En efecto, ambos puntos (la tesis de la realización múltiple y la covarianza causal) son rasgos del funcionalismo computacional que dan pauta para explicar la cadena causal que lleva precisamente al último eslabón, desde los transductores a los módulos subsidiarios para llegar luego a los módulos centrales en donde surge la perspectiva subjetiva mediante los conceptos fenoménicos y la perspectiva sensible, únicamente mediante representaciones PANIC. He aquí el problema de la perspectiva subjetiva y sensible que a continuación trataremos de escudriñar.

3.2 Perspectiva sensible y perspectiva subjetiva.

El problema a inquirir surgió desde el momento en que mencionamos el carácter subjetivo de la experiencia como aquellas experiencias conscientes a las que sólo un organismo tiene acceso mediante su propio punto de vista, i.e., cómo se siente desde la perspectiva del propio organismo (Nagel 1974, p. 529). Evidentemente, éste es un problema para el funcionalismo y el fisicalismo en la medida en que no podemos conocer dichas experiencias conscientes desde afuera pues sólo son asequibles directamente para al organismo mismo. Por ello, no son capturables por métodos fisicalistas. En este tenor, habíamos dicho que para estudiar un organismo, nos vemos escindidos por un hueco epistémico entre lo objetivo (lo que el fisicalismo y el funcionalismo pueden aprehender) y lo subjetivo (las experiencias y su carácter fenoménico que nos están bloqueadas epistémicamente porque sólo son directamente al propio sujeto de tales experiencias). La consecuencia es que lo subjetivo es irreductible a lo objetivo y, así, nunca podremos saber cómo es ser un murciélago u otra especie. Al estudiar científicamente a un organismo, se elimina la perspectiva perceptiva del organismo.

Para resolver el problema hemos de trabajar en dos fases. Primero, diferenciar entre i) perspectiva perceptiva y ii) perspectiva subjetiva. Ello nos permitirá esclarecer, en el siguiente apartado, que la perspectiva perceptiva de otras especies no es asequible a nosotros en un modo de representación pero sí en otro –el relevante para el fisicalismo y el funcionalismo-. De ahí, resulta un hueco, naturalmente. Por otro lado, nuestra perspectiva subjetiva es asequible a nosotros desde nosotros desde dos modos de representación, a saber: –el relevante para la ciencia y además, el fenoménico mediante el vocabulario psicológico-. El resultado será que habrá un hueco conceptual entre los conceptos fenoménicos y los conceptos PANIC. Ahora permítansenos explicarlo.

De i) retomamos las representaciones PANIC y regresemos justo al momento en el que el contenido representacional está preparado (poised) para impactar en los módulos del procesador central; es aquí donde identificamos el carácter fenoménico. Y recordemos, nuevamente, que el carácter fenoménico es capturable en el funcionalismo fisicalista mediante las representaciones PANIC.

La teoría PANIC es consistente con la tesis nageliana según la cual todo fenómeno está esencialmente conectado a un punto de vista en particular y niega la idea la tesis de que con el estudio científico se pierde la perspectiva subjetiva. En este sentido, Tye concede a Nagel que para dar cuenta de la esencia de un estado fenoménico se requiere adoptar un punto de vista en lo perceptivo pero por la propia naturaleza de las representaciones PANIC, ya no salimos del nivel físico y funcional.

Podemos decir, ahora, que hay perspectiva perceptiva en virtud de que hay organismos capaces de tener representaciones PANIC sólo asequibles a ellos. Es menester hacer hincapié en que éstas no están conceptualizadas pues están apenas preparadas para impactar en los módulos del lenguaje. Dicho brevemente, la perspectiva perceptiva se adjudica a todos aquellos organismos que poseen un sistema modular capaz de computar representaciones PANIC y que son, por tanto, capaces de experimentar el carácter fenoménico de las mismas y compartir su punto de vista particular en tanto especie. Todos los murciélagos experimentan de la misma forma, por ejemplo. He aquí una acepción del fisicalismo de perspectiva.

Con respecto a la perspectiva subjetiva. Las experiencias ya son conceptualizadas mediante conceptos fenoménicos indexicales y predicativos. En otras palabras, ya no hablamos propiamente de representaciones PANIC, pues el contenido representacional ya ha impactado en los módulos centrales. Tenemos, como consecuencia, la capacidad de un organismo de introspectarse, saber y expresar en qué estado fenoménico se encuentra a través de tales conceptos:

I call the concepts relevant to knowing the phenomenal character of any state 'phenomenal concepts'. Phenomenal concepts are the concepts that are utilized when a person introspects his phenomenal state and forms a conception of what is like for him at that time. (Tye 1995, p. 167)

Los conceptos fenoménicos indexicales son, por ejemplo, yo, este, aquí, ahora, el, ella, etc... Por otro lado, los conceptos fenoménicos descriptivos son, por ejemplo, rojo carmín, azul rey, azul cielo, dolor punzante, dolor agudo, dolor crónico, hormigueo, sed, hambre, placer, etc. Los indexicales, en general, denotan la perspectiva de la primera persona. Es más, la conceptualización de una experiencia consciente permite su especificación durante un periodo de tiempo determinado, en el momento en el que lo experimenta una persona. Para poder hacerlo es necesario, entonces, representarse conceptualmente el carácter fenoménico de tal experiencia. En otras palabras, es *conditio sine qua non* tener el concepto correspondiente a tal experiencia, y naturalmente, tener la experiencia. En consecuencia, el organismo puede representarse conceptualmente su experiencia. Sin embargo, los conceptos fenoménicos no tienen, de suyo, un carácter funcional. *Verbigracia*, cuando el organismo se introspecta, no sabe en qué estado funcional está ni en qué parte del diagrama de flujo está. Tye comenta:

[...] phenomenal-concept possession is, on my view, a matter of having available a state that functions appropriately does not entail that phenomenal concepts are functional concepts. If I introspect one of my phenomenal states, I am not thereby aware of it *as* a functional state. I do not think *that* I am in a state bearing such and such causal relations to other states, inputs, and outputs. The concepts I bring to bear in my thought do not have functional contents. In this way, they are not functional concepts. The

point I have tried to make so far is that phenomenal concepts, as described, are crucial to knowing phenomenal character. (Tye 1995, p. 169)

Por ello, Tye arguye que es crucial tener los conceptos fenoménicos para representarse conceptualmente el contenido fenoménico vía tales conceptos. Ésta es la razón por la que una persona ciega de nacimiento tenga toda la descripción fisicalista y funcionalista de la percepción visual del color rojo, no podría saber cómo es verlo, puesto que no tiene la experiencia ni el concepto *rojo* para especificarla. Pero no porque el carácter fenoménico no sea capturable por tales métodos fisicalistas, sino porque no hay un funcionamiento en condiciones normales del sistema modular del organismo. Por tanto, cuando el sistema funciona en condiciones normales y el organismo usa los conceptos indexicales y predicativos para expresar lo que experimenta, aparece la perspectiva perceptiva y también la subjetiva. He aquí la otra acepción de fisicalismo de perspectiva subjetiva. En suma, todas las experiencias y sucesos mentales son físicos en sentido amplio, pero los estados fenoménicos requieren una perspectiva perceptiva –de especie o individual-. En otras palabras, el fisicalismo de perspectiva es la postura que sostiene que todos los sucesos son físicos en sentido amplio pero que los estados fenoménicos requieren una perspectiva perceptiva.

3.2.1 Sobre cómo es ser un murciélago y el cuarto de María

Puesto sucintamente ahora, el problema de cómo se siente ser un murciélago es que nunca podremos saber cómo es ser un murciélago porque al estudiarlos nos enfrentamos a un hueco epistémico entre su punto de vista en particular (en tanto otra especie) y un estudio objetivo.

Tye concede a Nagel que, en efecto, nosotros, nunca vamos a saber cómo es ser un murciélago porque no tenemos la misma fisiología y, por tanto, no podemos experimentar o acceder a su perspectiva perceptiva. Menos aún, podemos conceptualizar el carácter fenoménico de sus experiencias. Pero esto no es un obstáculo para conocer los hechos físicos sobre la fisiología de su sistema perceptivo. Retomemos el caso en que Nagel nos invita a pensar en un científico marciano. Éste puede estudiar perfectamente un arcoíris, una nube, un rayo, etc... sin entender los conceptos humanos. Y pese a que esos fenómenos naturales están ligados a formas de conceptualizar ora humana ora marciana, los científicos marcianos y humanos estudian los hechos físicos en sí, aquellos que no dependen de ningún punto de vista en particular.

En consecuencia, la perspectiva perceptiva de los murciélagos no es inteligible a nosotros en un modo de representación: la fenomenología de experiencias perceptivas. Sin embargo, sí podemos

conocer otro: sus representaciones PANIC perceptivas. Resulta que si se considera el primer modo de representación, habrá un hueco; no así si se considera el segundo. Si decimos que nosotros nunca conoceremos cómo es ser un murciélago, entonces hay un hueco explicativo por la inconmensurabilidad entre sus representaciones PANIC y una perspectiva conceptual subjetiva sobre sus experiencias. En suma, Tye concede a Nagel la tesis de que sí hay un hueco entre la perspectiva perceptiva de los murciélagos y nuestra perspectiva subjetiva. Pero cierra un tanto el hueco al esgrimir la tesis de que conocemos su perspectiva perceptiva, aunque no la podemos conceptualizar.

Ahora, el caso de María está estrechamente relacionado con nuestra perspectiva subjetiva pues en ahí entramos ya a la especie humana. El mismo Nagel afirma que las experiencias tienen rasgos objetivos y subjetivos. Esto quiere decir que dentro de la misma especie los estados fenoménicos de los organismos pueden ser asequibles objetivamente en virtud de ser empáticos con los otros, viz.: entender sus experiencias mediante la previa experimentación personal de las mismas y tener los conceptos referentes a ellas. Por otra parte, son subjetivos en tanto dependientes de una perspectiva común a la especie. Por tanto, entre humanos sí es posible conocer alguno de los modos de representación: i) el carácter fenoménico mediante conceptos fenoménicos experimentados en primera persona y ii) el carácter fenoménico mediante el estudio de las representaciones PANIC. Así, la tesis de que todo fenómeno está esencialmente conectado a un punto de vista en particular es verdadera, mientras la tesis de que con el estudio científico de las experiencias requiere abandonar la perspectiva subjetiva es falsa. La idea que finalmente está detrás de la teoría PANIC y del fisicalismo de perspectiva subjetiva para explicar que sí podemos explicar la conciencia fenoménica mediante un análisis fisicalista y es la siguiente:

What distinguishes these facts are the different conceptual modes of representation they incorporate. The external, objective states of affairs are the same, but the ways in which they are conceptualized are different [...] Facts are sometimes taken to be as fine-grained in their individuation conditions as the contents of the propositional attitudes. Facts, in this sense, are what are expressed by the that-clauses of true beliefs [...] coarse-grained view of facts that identifies them outright with states of affairs that obtain in the objective world, regardless of how states of affairs are conceived (Tye 1995, p. 172)

Los hechos de grano grueso (coarse-grained) son los hechos no conceptualizados que más arriba habíamos mencionado; son los hechos naturales que se prestan a hacerlos nuestros mediante nuestros conceptos. Los hechos de grano fino (fine-grained) son aquellos que eran de grano grueso pero que ya conceptualizamos. Pueden representarse en dos sentidos: como hechos fenoménicos mediante un vocabulario fenoménico o hechos físicos mediante un lenguaje fisicalista.

El pensamiento está compuesto por conceptos y el contenido del pensamiento es indicado después de la cláusula ‘que’. El contenido del pensamiento es pues lo que es pensado, creído, deseado, etc... y ello individualiza, en un modo fino, explicaciones racionales. (Tye 2005, p. 1) Por ejemplo, los juicios: Venus es la estrella de la mañana y Venus es la estrella de la tarde, tienen un contenido diferente en la medida en la que son pensamientos diferentes. No obstante, pese a ello, ambos refieren al mismo objeto: Venus. En el caso en el que una persona conceptualiza un objeto en función de dos modos de representación, atribuye dos contenidos diferentes y, consecuentemente, tiene dos pensamientos diferentes sobre el mismo objeto. En este sentido, cuando un científico dice: El rayo es una descarga electrostática causada por una corriente eléctrica que ioniza las moléculas del aire, implica una creencia diferente a lo que un lego tendría si dijera un rayo es una ráfaga de luz estridente. Ambos enunciados implican creencias diferentes y, pese a ello, ambos refieren al mismo fenómeno natural; dicho groseramente, son formas de describir conceptualmente el mundo natural desde perspectivas conceptuales distintas.

Regresando al problema de María, hay dos respuestas en virtud de las dos nociones de hecho mencionadas arriba. La primera, utilizaré el concepto de hecho no conceptualizado o de grano grueso. María, *ex hypothesi*, tiene toda la descripción fisicalista de la percepción visual del rojo, lo que equivale a decir que tiene toda la información de los hechos de grano grueso; aquellos que también podemos conocer de los murciélagos. Esto implica decir que tiene toda la información de las representaciones PANIC sobre la percepción del rojo. En este sentido, María no aprende nada nuevo. La otra respuesta tiene que ver con el otro modo de pensar los hechos, es decir, como ya conceptualizados. Si pensamos la experiencia visual de María como conceptualizada utilizando conceptos fenoménicos, como *rojo*, entonces María sí aprende algo nuevo pues no había experimentado la sensación visual del rojo ni sabía cómo aplicar *rojo* a cosas rojas.

1.4 El hueco explicativo.

El resultado de lo hasta aquí escrito ha tratado de explicar la postura de Tye en contra de algunas de las teorías que marcan un hueco entre lo físico y lo fenoménico:

[...] the idea that if experiences are indeed fully physical, in the traditional sense of the term “physical” [...] then an explanation is needed, but has not yet been found, for why the relevant physical states and qualities feel on the inside as they do. (Tye 1999, 707)

La pregunta formulada por Levine (1983): ¿Cómo tales y tales procesos físicos o funcionales se sienten como se sienten o por qué esos procesos se sienten de tal y tal forma? Señala un hueco

explicativo, al parecer, no hay explicación fisicalista que dé cuenta de cómo ciertos estados físicos neuronales se sienten como se sienten.

Tye ha ampliado el concepto de lo físico como vimos en el capítulo segundo: los tipos de fenómenos naturales de nivel alto tienen realizaciones en varias estructuras materiales; los particulares de fenómenos naturales de nivel alto, están constituidos por sus partes en un orden particular. Así, los tipos de estados fenoménicos tienen realizaciones objetivas en el cerebro y los otros, están constituidos por las partes que permiten conformar las representaciones PANIC. A la luz de esto, las experiencias y su contenido fenoménico son físicas. Por tanto no hay una escisión entre las experiencias, su carácter fenoménico y los hechos físicos-funcionales. El hueco explicativo es una ilusión cognitivo-conceptual, la cual radica en no reconocer los rasgos propios de los conceptos fenoménicos, por una parte, y, por la otra, la especificidad de los conceptos fisicalistas y funcionales. Ambos irreducibles teóricamente pues tienen contenidos muy diferentes entre sí:

[...] the physicalist can respond that the explanatory gap question has a straightforward answer: this feeling is one and the same as a certain higher-level state Q and P realizes Q [...] To be in P, then, is thereby to have a feeling with this phenomenal character rather than to a feeling with some other phenomenal character or to be in a state which is not a feeling at all, since being in a state with this phenomenal character = being in Q and P realizes Q rather than a physical state with which some other feeling (or no feeling) is identical. (Tye 1999, 717)

El hecho de que P realice Q, donde Q es un estado fenoménico y P una estructura material, biológica y funcional permite saber que un organismo siente tales y tales cosas en sus experiencias vía el mecanismo de las representaciones PANIC. En nosotros se suman los conceptos fenoménicos y su rol funcional para brindarnos una perspectiva subjetiva. Es cierto que para entender completamente un estado fenoménico y su carácter fenoménico se tienen que tomar una perspectiva o punto de vista perceptivo para luego, conceptualizarla –fenoménicamente-. De lo contrario, una persona que no ha hecho ninguna de las dos cosas no podrá saber cómo se siente estar en un estado fenoménico, ni aun teniendo toda la información fisicalista del cuerpo humano.

Supongamos que un científico ruso tiene como sujeto experimental a un mexicano al que le gusta el chicharrón. El objetivo será saber cómo sabe el chicharrón. El científico ha conseguido obtener toda la información sobre los elementos bioquímicos y neurofisiológicos del cuerpo humano cuando el mexicano degusta el chicharrón. Naturalmente, el ruso no puede deducir de lo anterior cómo sabe chicharrón ni cómo se siente tenerlo en la boca. Así pues, el investigador tendrá que probarlo para saberlo y conceptualizar su experiencia. Lo rescatable de este ejemplo es que ambos sujetos toman una

perspectiva subjetiva respecto a tal experiencia. Ésta es objetiva en tanto pueden conceptualizarse lingüísticamente y comunicarse. Es subjetiva en tanto cada uno tuvo su propia perspectiva subjetiva en la medida que la conceptualizó utilizando conceptos fenoménicos. Pero no hay aquí un hueco ontológico entre sus experiencias y la descripción fisicalista que urgió el científico. Bajo el análisis de Tye, ambas experiencias (tomando en cuenta su objetividad y subjetividad), pueden ser descritas *PANIC-mente* y fenoménicamente, i.e., desde un fisicalismo de perspectiva.

En la identidad del tipo dolor es representación PANIC, podemos ver que en el lado izquierdo usamos conceptos fenoménicos para representarla. En el lado derecho, usamos otro modo de representación para explicar cómo el carácter fenoménico de las experiencias puede ser analizado funcional y físicamente. Capturamos el carácter fenoménico de las experiencias sin apelar a *qualias*, y a la vez se permite explicar la perspectiva perceptiva y subjetiva. Ambos modos de representación refieren al mismo suceso: un estado mental con carácter fenoménico. Ergo, dado cada modo de representación hay un aparente hueco explicativo pero éste es conceptual y no ontológico.

Por las razones anteriores, es metafísicamente imposible que haya dolor sin representaciones PANIC y viceversa. Esa identidad es necesaria porque “dolor” y “representación PANIC” son designadores rígidos; refieren al mismo tipo de estado mental en todos los mundos posibles. La objeción de Kripke no funciona aquí porque no esa identidad no es contingente como la que postulan Place y Smart. Kripke piensa que logra demostrar que la tesis de la identidad mente-cuerpo es falsa. En la identidad dolor es disparo de las fibras C, el lado izquierdo nos lleva al carácter fenoménico de la experiencia que no es capturable ni describible por el lado derecho pues perceptiva y subjetiva

De acuerdo con lo expuesto en el capítulo primero, el problema con la identidad psico-física es que podemos imaginar una situación donde haya dolor (y su carácter fenoménico) sin el disparo de las fibras C y viceversa. Por el contrario, no podría haber un mundo posible donde tengamos dolor sin la sensación de dolor pues ésta constituye su esencia. Por tanto, las propiedades esenciales del dolor no son propiedades esenciales del disparo de las fibras C. Sin embargo, en el caso de la identidad propuesta por Tye, aquello que es esencial al dolor es su representación PANIC y aquello que es esencial a una representación PANIC es el dolor. En consecuencia, podemos imaginar un mundo epistémica o conceptualmente posible en que la identidad propuesta por la teoría PANIC fuera falsa. Pero, como dijimos, tal mundo sería metafísicamente imposible. No puede haber seres como nosotros

que tiene representaciones PANIC pero que no tienen experiencias como la del dolor. Por tanto, si hay zombies entonces tienen representaciones PANIC que mapean daño en su cuerpo y así, sentirían dolor.

CONCLUSIÓN

Por la tesis representacionalista fuerte de Tye, la conciencia tiene cabida en el mundo natural en la medida en que su carácter fenoménico es idéntico a una representación PANIC. Una descripción fisicalista y funcionalista no dejan algo sin explicar. Por tanto, no hay necesidad de apelar a qualias. En éste sentido, los estados fenoménicos son causalmente relevantes pues son constituidos por lo físico, mediante la tesis de la realización múltiple y la covarianza; *ergo*, pueden ser clasificados como físicos.

Por otra parte, la perspectiva subjetiva surge con la capacidad de un organismo de poder tener experiencias, y sobre todo ser capaz de conceptualizarlas mediante conceptos fenoménicos indexicales y predicativos. Cuando hablamos de organismos de otras especies, no podemos tomar su punto de vista en virtud de nuestra constitución física. Ésta escisión entre conceptos es la que marca el hueco explicativo, es decir, tenemos que distinguir entre la idea de una separación ontológica entre la conciencia y el cerebro y una separación conceptual entre ellos. Bajo el supuesto de que en el mundo natural no hay nada fantasmagórico, de acuerdo con el fisicalismo de perspectiva, el hueco se da por una separación conceptual: es una ilusión.

¿Qué ganamos con la teoría de Tye? Es una manera plausible de minar la idea de que la conciencia no es idéntica a algo físico, pero va más allá de un posible materialismo reduccionista al proponer un mecanismo a través del cual es meritorio sostener que un estado mental es físico. Otra ventaja es que resuelve los problemas concernientes al hueco explicativo usando tal mecanismo y una diferenciación conceptual. En general, la teoría de Tye permite dar una buena explicación naturalista de los estados fenoménicos: sí, logra reducir el hueco explicativo entre la conciencia y el cerebro.

La teoría representacionalista de la conciencia es ahora, probablemente, la más ampliamente aceptada en la filosofía. Esto debe, en buena medida, a la influencia y el trabajo teórico de Tye. Después de Dretske (1995), Harman (1990), Lycan (1996), Tye ha propuesto la teoría representacionalista más completa a la fecha aunque tiene algunos puntos débiles. Por ejemplo, los estados de ánimo. Al experimentar súbitamente ansiedad, exaltación, tristeza, etc... parece que no hay

un objeto intencional; es decir, no representan nada en el mundo externo. Uno más es la idea de que hay pensamiento inconsciente y que, de una u otra forma, afecta la cognición y estados de ánimo.

BIBLIOGRAFÍA

- Block, N. (1978) “Troubles with Functionalism” en *Readings in Philosophy of Psychology*, Vol. 1. Ed. Ned Block, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.
- ----- (1980) “What is functionalism” en Heil, *Philosophy of Mind a Guide and Anthology*, Oxford University Press, Oxford, 2004.
- ----- (1983), “Mental Pictures and Cognitive Science”. *Philosophical Review* 92, pp. 499-541.
- Brentano, F. (2009), “Psychology from an Empirical Standpoint”, Routledge, London and New York.
- Chalmers, D. (1996) “The Conscious Mind. In search of a Fundamental Theory”, Oxford University Press, New York y Oxford.
- ----- (2002) “Consciousness and its Place in Nature” en Chalmers, *Philosophy of Mind. Classical and contemporary readings*, Oxford University Press, New York y Oxford, 2002.
- Crane, T. (1992) “The nonconceptual content of experience” en Crane, *The contents of experience. Essays on perception*, Cambridge University Press; Cambridge, Massachusetts.
- Fodor, J. (1975), “The language of Thought”, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.
- ----- (1983), “The Modularity of Mind”, MIT Press, Cambridge, Massachusetts, and London, England.
- ----- (2008), “LOT 2, The Language of Thought Revisted”, Clarendon Press, Oxford.
- Frege, G. (1892), “On Sense and Reference”, *The Philosophical Review*, Vol. 57, Issue 3 (May, 1948), pp. 209-230, 2002.

- Harman, G. (1990) “The intrinsic quality of experience” en Heil, *Philosophy of Mind a Guide and Anthology*, Oxford University Press, Oxford, 2004.
- Jackson, F. (1982) “Epiphenomenal qualia” en Heil, *Philosophy of Mind a Guide and Anthology*, Oxford University Press, Oxford, 2004.
- Kripke, S. (1971) “Identity and Necessity” New York University Press, New York.
- ----- (1972) “Naming and Necessity”, Blackwell Publishing, Oxford (2013).
- Levine, J. (1983) “Materialism and qualia: the explanatory gap” en Heil, *Philosophy of Mind a Guide and Anthology*, Oxford University Press, Oxford, 2004.
- Nagel, T. (1974) “What is it like to be a bat?” en Heil, *Philosophy of Mind a Guide and Anthology*, Oxford University Press, Oxford, 2004.
- Place, U. (1956) “Is Consciousness a Brain Process?” en Chalmers, *Philosophy of Mind. Classical and Contemporary Readings*, Oxford University Press, New York y Oxford, 2002.
- Putnam, H. (1960), “Minds and machines”, in S. Hook (ed.), *Analytical Philosophy. Second Series*. Oxford: Basil Blackweel & Mott.
- ----- (1967) “The nature of mental states” (originally published as ‘Physiological predicates’, en W.H. Captain and D.D. Merrill (eds), *Art, Mind and Religion*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press
- ----- (1975) “The Meaning of ‘Meaning’”, in K. Gunderson, ed. *Language, Mind and Knowledge*, University of Minnesota press.
- Shoemaker, S. (2007) “A case for Qualia”, en *Contemporary Debates in Philosophy of Mind*, ed. Brian McLaughlin y Jonathan Cohen. Blackwell Publishing, Oxford.
- Smart, J. (1959), “Sensations and Brain Processes” en Chalmers, *Philosophy of Mind. Classical and Contemporary Readings*, Oxford University Press, New York y Oxford, 2002.
- Tye, M. (1995) “Ten Problems of Consciousness” MIT Press; Cambridge, Massachusetts.
- ----- (1997) “A representational Theory of Pains and Their Phenomenal Character” en Gunther, *Essays on Nonconceptual Content* (2003), MIT Press; Cambridge, Massachusetts.

- ----- (1998) “Précis of *Ten Problems of Consciousness*”, Philosophy and Phenomenological Research 58 en Heil, *Philosophy of Mind a Guide and anthology*, Oxford University Press, Oxford, 2004.
- ----- (1999) “Phenomenal Consciousness: the Explanatory Gap as Cognitive Illusion” Mind, Vol. 108.432., Oxford University Press, Oxford.
- ----- (2002), “Representationalism and the Transparency of Experience,” Noûs.
- ----- (2006) “Another Look at Representationalism about Pain,” en *Pain: New Essays on its Nature and the Methodology of its Study*, ed. Murat Aydede (with comments by M. Aydede, N. Block, B. Maund, and P. Noordhof), M. I. T. Press, Bradford Books.
- ----- (2009) “Representational Theories Of Consciousness”, en *The Oxford Handbook of Philosophy of Mind*, ed. by B. McLaughlin and A. Beckermann, Oxford University Press.