

CONCIENCIA, CEREBRO Y NEUROSCIENCIA

Parte II. La relación qualia, conciencia fenoménica, cerebro¹

Resumen: Tal vez ningún aspecto de la mente es tan familiar y enigmático para nosotros como la conciencia fenoménica, nuestra capacidad para tener experiencias conscientes: deseamos entender qué es la experiencia consciente y cómo se relaciona con los demás aspectos del mundo. La argumentación que a continuación se desarrollará sobre la conciencia fenoménica se enfocará en la noción de qualia; en la primera sección se trata de precisar una noción de qualia, en la segunda se examina el argumento anti-fisicalista de los zombies. Asimismo, se exploran las posiciones según las cuales los qualia son entidades epifenoménicas, no-físicas o irreductibles a la actividad del cerebro. Luego, se explora la idea según la cual los qualia surgen de cierto tipo de actividad cerebral en ciertas áreas cerebrales, y se concluye considerando una manera en que los qualia podrían ser propiedades cerebrales.

Palabras clave: qualia, conciencia, fisicalismo, modos de presentación.

Abstract (*Consciousness, Brain and Neuroscience: The Relation Qualia, Phenomenal Consciousness and Brain*): Perhaps no aspect of the mind is as familiar and as puzzling as phenomenal consciousness, our capacity for having conscious experiences: we want to understand what conscious experience is and how does it relate with the other aspects of the world. The argument about phenomenal consciousness that will be developed next will focus on the notion of qualia; in the first section I try to specify a notion of qualia, in the second section I will examine the anti-physicalist argument of zombies. Likewise, I will explore the positions according to which qualia are epiphenomenal, non-physical (or irreducible to brain activity) entities. Then I will examine the idea according to which qualia arise from a certain kind of brain activity in certain areas of the brain. The article closes taking into consideration a way in which qualia could be brain properties.

Keywords: qualia, consciousness, physicalism, modes of presentation.

INTRODUCCIÓN

Tal vez ningún aspecto de la mente es tan familiar para nosotros y a la vez tan enigmático como la conciencia fenoménica, nuestra capacidad para tener experiencias conscientes. Pero a pesar del profundo desacuerdo sobre cuál es la teoría correcta de la conciencia, hay un amplio consenso en que una explicación adecuada de la mente requiere una comprensión clara de la conciencia; deseamos entender qué es la experiencia consciente y cómo se relaciona con otros aspectos no-conscientes de la realidad. Podríamos decir que una de las preocupaciones centrales de la filosofía de la mente tiene que ver con la ontología de la conciencia: ¿cuál es el lugar de la experiencia consciente en el mundo? Mi interés es precisamente tratar esta pregunta; la argumentación que desarrollaré sobre la conciencia fenoménica se enfocará en la noción de *qualia*.

Para la presente discusión el problema de la conciencia fenoménica y el problema de los qualia son el mismo problema, no dos problemas separados. La razón de esto es que un estado mental sólo puede contar como un estado consciente (una experiencia

ALEJANDRO
MURILLO

lamurillol@unal.edu.co

Universidad
Nacional
de Colombia

¹La primera parte de esta serie de dos entregas se presentó en la revista saga 12 con el título “Conciencia, cerebro y neurociencia: Parte I. Breve Panorama del Debate”.

²Durante la argumentación que desarrollaré, no haré ninguna distinción relevante entre lo fenoménico y lo subjetivo en la medida en que con lo segundo se hace referencia a una cosa desde el punto de vista del sujeto, y con lo primero al dominio de los fenómenos entendidos como las manifestaciones que se hacen presentes a la conciencia de un sujeto.



consciente) si tiene propiedades cualitativas subjetivas o fenoménicas² (si su sujeto lo siente de alguna manera), es decir, si tiene “qualia” (*quale*, en singular). Dicho de otro modo, aquí el problema de la conciencia fenoménica resulta siendo idéntico al problema de los qualia porque los estados mentales conscientes fenoménicamente —las experiencias conscientes que constituyen la conciencia fenoménica— son estados con rasgos cualitativos, esto es, con qualia.

Pienso que el problema inicial con los qualia es el de dar una descripción clara y articulada de ellos; mientras dejemos de hacerlo, los malentendidos filosóficos seguirán presentándose. Así que en la primera sección empezaré tratando de precisar una noción de qualia. Seguidamente, examinaré uno de los argumentos centrales con los que se sostiene que ninguna clase de fisicalismo acerca de la mente logrará dar cuenta de estos rasgos de la experiencia consciente: *el Argumento de los Zombis*. Con miras a aclarar si son alternativas defendibles o sostenibles ante el fisicalismo, en la tercera sección exploraré con especial atención las posiciones que señalan que los qualia son entidades epifenoménicas, no-físicas, irreductibles a la actividad del cerebro o, en general, incapturables por cualquier marco conceptual fisicalista.

En la cuarta sección exploraré la idea de que los qualia surgen de cierto tipo de actividad cerebral en ciertas áreas cerebrales, con el propósito de finalizar estudiando en la quinta sección la posibilidad de mantener que los qualia (las experiencias conscientes) sean de alguna manera propiedades cerebrales, admitiendo a la vez algunos hechos sobre la forma apropiada de describir los rasgos fenoménicos de la experiencia consciente.

QUÉ SON LOS QUALIA

Siempre que tenemos experiencias conscientes somos sujetos de estados mentales con rasgos subjetivos característicos; esto es verdad de una variedad de estados increíblemente amplia: cuando sentimos una textura rugosa, cuando sentimos el pinchazo de un alfiler, cuando vemos una superficie de color azul oscuro, o cuando algo nos asusta. Cuando tengo cada uno de estos estados, hay algo para mí que es padecer cada estado. El término “qualia” es el término filosófico con el que se designan estos aspectos subjetivos o fenoménicos de nuestras experiencias, las cuales son los elementos constituyentes de la experiencia consciente, de la conciencia fenoménica. En esta acepción del término, es difícil negar que haya qualia. El desacuerdo más bien se centra en qué estados mentales tienen qualia, en si los qualia son cualidades intrínsecas de sus portadores, en cómo se relacionan con el mundo físico, etc. Así, la importancia de los qualia parece radicar principalmente en que clarificar su estatus es central para la comprensión apropiada de la naturaleza de la conciencia.

Por lo general, se supone que las siguientes cuentan como propiedades de los qualia:

- (a) Son rasgos fenoménicos o cualitativos (en este sentido se puede decir que son subjetivos o ‘privados’). Esto significa que se le presentan, o le aparecen, únicamente y de una manera particular y exclusiva a su sujeto. Se sostiene que son las propiedades de los estados mentales conscientes en virtud de las cuales hay algo que es *como qué se siente tenerlos* (la manera en que se siente tenerlos).



(b) Son conscientemente discernibles: los discernimos, nos percatamos de ellos como rasgos de nuestros estados *de conciencia* (y sólo los tenemos cuando estamos conscientes).

(c) Son rasgos intrínsecos (i.e., esenciales) de nuestras experiencias. *Prima facie*, asignar esta propiedad no ofrecería mayor resistencia, pero una consideración que se puede hacer en contra de considerar a los qualia como intrínsecos es que si su rasgo definitorio es ser directamente cognoscibles por el sujeto, eso los hace extrínsecos o relacionales puesto que serían definibles en términos de sus relaciones con el sujeto y las partes del sujeto por las que éste adquiere conocimiento.

(d) Son las *contrapartes mentales* de algunas propiedades directamente perceptibles (el quale de rojo es la *contraparte mental* del rojo en cierta superficie).

(e) Pueden variar sin que se dé ninguna variación en los contenidos representacionales (o intencionales³) de nuestras experiencias.

(f) Son los únicos determinantes del carácter fenoménico de las experiencias: ningún otro rasgo de los estados mentales conscientes, como por ejemplo su contenido representacional, puede determinar su carácter fenoménico.

Los filósofos que se han opuesto a la existencia de los qualia parecen pensar en los qualia en este sentido, aunque la mayoría de las veces hacen la suposición adicional de que los qualia son:

(g) Dados a sus sujetos sin la posibilidad del error: dado que tenemos una relación privilegiada con ellos, el conocimiento que obtenemos sobre ellos no puede fallar (*cf.* Dennett 1988/1990, 1991).

(h) Inefables, i.e., no pueden ser exitosamente descritos a otros (*cf.* Dennett 1988/1990, 1991).

(i) Epifenómenos (Jackson 1982, 1986), i.e., no tienen ningún poder causal.

(j) No-físicos (Chalmers 1995, 1996, 1999): ninguna caracterización construida con conceptos físicos puede capturarlos, y dado que los conceptos físicos capturan fenómenos físicos, estas propiedades deben ser de naturaleza no-física.

Sin embargo, pienso que podría concederse que no hay qualia en este sentido (como cumpliendo (g)-(j)), pero seguir manteniendo que existen los qualia en un sentido como el que expuse al principio de la sección (como cumpliendo al menos con (a)-(f)).

LOS QUALIA Y EL FISICALISMO⁴: EL ATAQUE DE LOS ZOMBIS

Además del argumento de Mary, mencionado en la parte I de esta investigación (Murillo 2005), un famoso argumento anti-fiscalista basado en los qualia apela a la existencia de los ‘zombis’ (Campbell 1970, Kirk 1974, Moody 1994, Chalmers 1996). Un zombi en este contexto es un duplicado molécula por molécula de un ser humano normal, pero que difiere de éste en que carece *completamente* de conciencia fenoménica.

³El contenido representacional o intencional de un estado mental es aquello acerca de lo cual es dicho estado mental, por ejemplo, si el estado mental en cuestión es creer que p, entonces el contenido representacional o intencional (eso acerca de lo cual es la creencia) es p.

⁴El **fiscalismo** es la tesis que sostiene que el universo y todo lo que hay en él cumple la condición de ser físico; en este sentido, en el ámbito de la filosofía de la mente el fiscalismo es la posición según la cual los estados mentales son de alguna manera estados físicos. Existen numerosas variantes de este enfoque: materialismo ‘clásico’ (*v.g.* Smart, Place), materialismo eliminativo (los Churchland), etc. Aunque esta posición ha sido ampliamente controvertida, en este trabajo se argumenta que existen razones poderosas para pensar que alguna versión del fiscalismo es la posición correcta acerca de la naturaleza de los estados mentales.



Mientras escribo este texto tengo una amplia diversidad de experiencias sensoriales: visuales (mientras veo lo que escribo en el monitor), olfativas (el olor del café negro junto a mí), gustativas (el sabor del café cuando lo pruebo), etc. Pero un duplicado zombi de mí podría no tener ninguna de estas experiencias cuando está en mi misma situación (escribiendo en su computador y tomando café); no tiene conciencia fenoménica, ninguna clase de qualia asociados a las experiencias conscientes.

El núcleo de este argumento es que los zombis son al menos *imaginables* o *concebibles* y, por tanto, posibles. Si esto es correcto, los zombis constituyen una amenaza devastadora para cualquier tipo de posición fiscalista con respecto a los qualia. Si los zombis son posibles, podría construirse un argumento que mostrara que los estados fenoménicos no son idénticos a estados físicos internos: supongamos que es verdad que el estado físico interno *O* puede ocurrir sin el estado fenoménico *F* en algún duplicado zombi. Trivialmente *O* no puede ocurrir sin *O*. Así, *F* tiene una propiedad modal de la que *O carece*, a saber, la propiedad de *poder ocurrir sin O*. Así, por Ley de Leibniz ($\forall x \forall y (x=y \rightarrow f(x)=f(y))$), *O* no es idéntico con *F*.

Si un organismo idéntico a mí en todo aspecto físico puede no tener *experiencia fenoménica*, se sigue que las experiencias —y los qualia asociados a ellas— no son aspectos físicos. Pero el fiscalista no puede admitir esto de ninguna manera, pues cree que todos los aspectos del mundo son aspectos físicos.

Una versión resumida del argumento de los zombis es como sigue:

P₁. Los zombis son concebibles.

P₂. Cualquier cosa que es concebible es posible.

C. Por tanto, los zombis son posibles.

Este argumento es formalmente válido. Sin embargo, sus dos premisas son problemáticas. Podemos formular dos preguntas al argumento de los zombis: ¿es verdad que los zombis son concebibles? Y si lo son, ¿se sigue que son posibles? El argumento de los zombis tendrá éxito, y mostrará que el fiscalismo es falso, sólo si se responde afirmativamente a ambas preguntas.

¿*Es verdad que los zombis son concebibles?*

En este sentido, aunque Chalmers encuentra la concebibilidad de los zombis ‘obvia’ («*ciertamente parece que se describe una situación coherente; no puedo distinguir ninguna contradicción en la descripción*» [1996: 96]), filósofos como Dennett han alegado que los que aceptan la posibilidad de los zombis no han logrado imaginarlos cabalmente («*cuando los filósofos afirman que los zombis son concebibles, invariablemente [...] terminan imaginando algo que viola su propia definición*» [1995: 322]). Dennett argumenta que podemos ver por qué el «*pretendido contraste entre zombis y seres conscientes es ilusorio*» (1995: 325): al contrario de lo que se presupone con la idea de los zombis, dice Dennett, «*[...] la conciencia no es una cosa individual separable y maravillosa [...] sino un gran complejo de muchas diferentes capacidades... que individualmente surgen por una amplia variedad de razones [...] no es un órgano separado o un medio separado o un talento separado [...]*» (1995: 324). Enseguida presenta una analogía con la salud, y señala que suponer que en un



acto de la imaginación pueda eliminarse la conciencia dejando todos los sistemas cognitivos intactos es un acto de la imaginación “enteramente ficticio”, equivalente a suponer que en un acto de la imaginación pueda eliminarse la salud dejando todas las funciones y facultades corporales intactas (1995: 325).

P.M. Churchland (1996) argumenta que adquirir cierto conocimiento (específicamente el que proporciona la neurociencia) modifica nuestra capacidad para imaginar situaciones posibles. Aunque este argumento puede parecer *ad hoc*, podemos encontrar muchos ejemplos de cómo la capacidad de las personas para imaginar situaciones posibles varía según los conocimientos que se van adquiriendo: antes de los descubrimientos de Dalton, una persona del siglo XVII podría haber imaginado un ladrillo que no estuviera compuesto de átomos (aunque siguiera teniendo peso, masa, volumen, etc.); sin embargo, parece que hoy en día nadie —al menos nadie que conozca la teoría atómica— sostendría que esto es concebible.

¿Concebibilidad implica posibilidad?

Otras réplicas fisicalistas al caso de los zombis conceden que son concebibles, que no hay contradicción en la idea de un zombi, pero niegan que sean posibles: se argumenta, por ejemplo, que la concebibilidad es una noción epistemológica mientras que la posibilidad es una noción ontológica, y sobre esta base se rechaza la suposición de que la concebibilidad es un indicio de la posibilidad (Loar 1990; Yablo 1993; Block y Stalnaker 1999).

La posición de que la concebibilidad es una prueba sólida de posibilidad ha sido defendida fuertemente (*v.g.*, por Chalmers). Se argumenta concretamente que no se ha producido ningún ejemplo claro en el que uno pueda imaginar que *p* y tenga a la vez un buen argumento de que es imposible que *p*. Con todo, no está nada claro que el viaje en el tiempo, la teletransportación, el viaje a través de universos paralelos, etc. sean posibles, pero en todos los episodios de Star Trek, en el libro de H. G. Wells (y la película de Spielberg) *La Máquina del Tiempo*, y en la serie de televisión *Sliders* —y en otro sinnúmero de producciones cinematográficas— podemos concebir cómo podría ser viajar en el tiempo, teletransportarse o viajar a universos paralelos.

Pienso que este es una clara señal de que la concebibilidad no es un indicio confiable de posibilidad. Y bien podría ser que la posibilidad de los zombis sea más bien como la del viaje en el tiempo.

LOS QUALIA COMO FENÓMENOS NO-FÍSICOS

He señalado que algunos filósofos han afirmado que los qualia son fenómenos irreductibles a eventos físicos (específicamente a eventos cerebrales; Chalmers 1996, 1999), y que, por tanto, son entidades no-físicas, e incluso epifenoménicas (Jackson 1982, 1986). Pero estos filósofos tienen numerosos problemas que resolver. Por una parte, existe abundante evidencia de que ciertas modificaciones en la actividad cerebral pueden alterar de manera sorprendentemente específica la experiencia consciente de un individuo, evidencia que parece difícil acomodar si no aceptamos que los qualia son el resultado de eventos físicos simples. Por otro lado, parece que gran parte de la conducta de los individuos está determinada por los rasgos cualitativos



Alejandro Murillo

⁵David Lewis (1988/1990) argumenta que seremos conducidos a una forma de epifenomenalismo si seguimos manteniendo que hay estados fenoménicos que son esencialmente diferentes de estados físicos: supongamos que ψ_1 y ψ_2 son dos estados fenoménicos que podrían resultar únicamente de probar café, y que ϕ es un estado físico producido al probar café. El hecho de que probar el café tiene el efecto físico ϕ es un fragmento de información física, pero esta misma información física es compatible con dos posibilidades: (a) que ψ_1 se relaciona con ϕ , y (b) ψ_2 se relaciona con ϕ . Cualquiera de estas dos posibilidades es compatible con toda la información física que tenemos; en consecuencia, la diferencia entre (a) y (b) no involucra ninguna diferencia física. Así, que el estado fenoménico asociado con el sabor del café sea ψ_1 , y no ψ_2 no hace ninguna diferencia en nada físico, i.e., ψ_1 y ψ_2 son epifenómenos.

o fenoménicos de sus experiencias (por ‘cómo se sienten’), lo que hace difícil aceptar que los qualia sean epifenómenos. Además, dado el cerramiento causal del mundo físico (y dado que los qualia parecen tener algún poder causal) parece difícil explicar cómo pueden los qualia ejercer este poder causal sin pertenecer al dominio de las entidades físicas. Sin embargo, si *aceptamos que argumentos como el de los zombis (o en general los argumentos anti-físicalistas sobre la conciencia fenoménica) logran su cometido, parecería que nos vemos comprometidos con alguna forma de dualismo*.

¿Qué pasa cuando renunciamos al fisicalismo acerca de los qualia?

El dualismo considera que al menos algunos aspectos de la conciencia (particularmente los aspectos fenoménicos) caen por fuera del dominio de lo físico, *pero las posiciones dualistas varían ampliamente* y difieren acerca del status específico de estos aspectos no-físicos. Por ejemplo, la variedad que se ha conocido como *dualismo de sustancias* (como el tradicional dualismo cartesiano; cf. Descartes 1975: *Sexta meditación*), afirma la existencia de *sustancias* tanto físicas como no-físicas. Esta posición establece la existencia de mentes no-físicas, entendidas como entidades en las que la conciencia *inhiere*. Como veremos enseguida, esta posición está enfrentada a un sinnúmero de problemas teóricos que han hecho pensar a algunos que es insostenible; pero aunque el dualismo de sustancias hoy en día está muy desestimado (algunos lo consideran como una curiosidad de la historia de la filosofía), tiene algunos proponentes contemporáneos (Swinburne 1986, Foster 1989, 1991).

Por su parte, la posición que se ha denominado *dualismo de propiedades* afirma la existencia de ciertas propiedades conscientes que no son ni idénticas ni irreductibles a propiedades físicas ordinarias pero que sin embargo pueden instanciarse en cosas que instancian propiedades físicas ordinarias. Esta posición también se ha conocido como la teoría del *aspecto dual*, en la medida que plantea que algunas partes de la realidad —organismos, cerebros, estados o procesos neuronales— instancian propiedades de dos clases distintas y disyuntas, a saber, unas físicas y otras fenoménicas o cualitativas (los qualia).

Existe una variedad del *dualismo de propiedades*, el *dualismo de las propiedades fundamentales*, que considera que las propiedades conscientes son constituyentes básicos de la realidad, del mismo modo que propiedades físicas fundamentales tales como la carga electromagnética. Se supone que estas propiedades conscientes pueden interactuar causalmente con propiedades fundamentales como las de la física, pero ontológicamente su existencia no es ni dependiente ni derivativa de ninguna otra propiedad (Chalmers 1996). Con todo, el principal problema que parece presentársele al dualismo de propiedades (y, en general, a cualquier dualismo) es que parece conducir al epifenomenalismo⁵, posición que es extremadamente difícil de sostener.

Una posición estrechamente relacionada con esta última, el *panpsiquismo*, considera que *todos* los constituyentes de la realidad tienen algunas propiedades psíquicas, o al menos proto-psíquicas, distintas de cualesquiera propiedades físicas que tengan. Según una de sus versiones, el *panprotopsiquismo*, las propiedades psíquicas o proto-psíquicas son tanto o más fundamentales ontológicamente que las propiedades físicas (Chalmers 1991: 297-299; 1996; 1999: 492); los aspectos proto-



psíquicos de los micro-constituyentes de la realidad podrían dar lugar —bajo condiciones adecuadas de combinación— a una conciencia fenoménica como la nuestra (en este caso iríamos más abajo de la célula misma, y diríamos que los micro-constituyentes son las partículas subatómicas elementales).

Con todo, la naturaleza de los rasgos proto-psíquicos de los micro-constituyentes de la realidad sigue siendo incierta. La posición de Chalmers parece enfrentar un dilema: o bien las propiedades proto-psíquicas involucran el tipo de sensación cualitativa característica de la conciencia fenoménica o no lo hacen. Si se responde afirmativamente a esta pregunta, parece increíblemente difícil entender cómo podría un electrón o un quark tener tales sensaciones cualitativas. Pero si las propiedades proto-psíquicas no implican tales sensaciones cualitativas, no es claro por qué deberían ser mejores candidatas que las propiedades físicas para explicar la conciencia fenoménica.

¿Alternativas genuinas al fisicalismo?

Ahora bien, si la conciencia fenoménica y los eventos y propiedades físicas son dominios diferentes, ¿cómo se relacionan? El sentido común nos dice que interactúan: las experiencias conscientes son causadas por eventos físicos y originan respuestas corporales.

Según el interaccionismo (que ha sido la posición usualmente sostenida por los dualistas de sustancias), la mente y el cuerpo influyen causalmente el uno en el otro. La experiencia cotidiana nos hace pensar que sucede de la siguiente manera: el mundo físico influye en mi experiencia a través de mis sentidos, y a menudo yo reacciono conductualmente a partir de esa experiencia; también mis pensamientos influyen en mi habla y en mis acciones.

La objeción inmediata que se puede hacer al interaccionismo es que, en vista de que las propiedades, estados o sustancias conscientes y las propiedades, estados o sustancias físicas pertenecen a categorías ontológicas radicalmente diferentes, carecen de cualquier rasgo en común necesario para la interacción (involucrando así la idea de que la interacción sólo es posible dentro de la misma categoría ontológica). Esta objeción al interaccionismo parece descansar en una imagen de la causalidad de ‘la bola de billar’: si toda causalidad es —como en la imagen de la mecánica clásica— alguna especie de ‘impacto’, ¿cómo puede algo físico ‘impactar’ en algo no-físico y algo ‘no-físico’ impactar en algo ‘físico’? No obstante, si se afirma que la causalidad podría producirse de una manera diferente a este *impacto*, parecería no haber problema de principio con la idea de tal interacción.

Sin embargo, incluso si no hubiera una objeción de principio, parecería haber un conflicto entre el interaccionismo y varios principios básicos de la física (*v.g.* el principio de conservación de la energía). En especial, es incompatible con que el mundo sea un sistema físico causalmente cerrado.

Por su parte, según el epifenomenalismo, algunos eventos físicos causan la experiencia consciente, pero la experiencia consciente no tiene influencia causal sobre lo físico. Algunos piensan que el epifenomenalismo es una buena alternativa para evitar hacerle frente al problema de cómo dos categorías ontológicas podrían



interactuar (véase Green 2003), pero es, cuando mucho, una solución incompleta a este problema: si resulta misterioso cómo lo no-físico puede tener en su naturaleza el influenciar lo físico, debe ser igualmente inexplicable cómo lo físico puede tener en su naturaleza producir algo no-físico. De hecho, el epifenomenalismo parece ser más efectivo como una forma de salvar la concepción del mundo como un sistema físico causalmente cerrado que como una contribución para evitar la necesidad de que lo físico y lo no-físico tengan relaciones causales.

Como es de esperarse, hay varios problemas serios con el epifenomenalismo:

1. Es profundamente incompatible con nuestra experiencia cotidiana. ¿Qué podría resultarnos más obvio que el hecho de que experimentar dolor es lo que me hace llorar, o que la experiencia visual del depredador acercándose a mí es lo que me hace correr, o que el ansia de que mis pensamientos sean conocidos por otros me hace hablar o escribir?

2. Se ha objetado que si la conciencia fenoménica no hace nada, no hay razón por la que debería haber sido seleccionada en la evolución. Esta objeción se liga con la primera: los estados conscientes modifican nuestra conducta, y es trivial decir que esas modificaciones de la conducta resultan muy útiles desde una perspectiva evolutiva.

Jackson (1982) replica a esta objeción diciendo que es el estado cerebral asociado con el quale el que evoluciona, y que la experiencia misma es un subproducto. Argumenta que la evolución está llena de subproductos inútiles e incluso dañinos. Cita el ejemplo de los osos polares, quienes han desarrollado espesas capas de piel y pelo para mantenerse calientes, aunque esto tenga el efecto colateral perjudicial de que los hace demasiado pesados. Pero parece que Jackson no podría aplicar su propio ejemplo al caso de la conciencia fenoménica: mientras que la pesadez de la espesa capa de piel y pelo del oso polar se sigue directamente de las propiedades físicas que le permiten dar calor, con la experiencia consciente la situación es completamente diferente, pues se supone que las leyes físicas que hacen que los estados cerebrales causen la conducta no explican en ninguna forma por qué los estados cerebrales darían lugar a experiencias conscientes.

3. ¿Cómo puedo justificar mi creencia en que otros tienen mente? La versión simple del *argumento de analogía* dice que puedo hacer una extrapolación a partir de mi propio caso: sé que algunos de mis estados mentales están relacionados con ciertas conductas, y así infiero que una conducta similar en otros también está acompañada por estados mentales similares. Se puede alegar que este es un argumento débil porque es una inducción a partir de un solo caso, pero el argumento podría fortalecerse si no es una simple inducción sino una ‘inferencia a la mejor explicación’: con base en mi propio caso, creo que los eventos mentales pueden ser la explicación de la conducta, y no me parece que haya otra mejor explicación que sea candidata para explicar la conducta humana típica, así que postulo la misma explicación para la conducta de otros. Pero si el epifenomenalismo es cierto, mis estados mentales no explican mi conducta y siempre hay una explicación física (fisiológica) suficiente para la conducta de los demás.

Para evitar caer en el epifenomenalismo, el anti-fisicalista tiene dos salidas (1º) sostener que en efecto el mundo no es un sistema causalmente cerrado, y que las propiedades no-físicas sí pueden tener efectos físicos; o (2º) adoptando el panprotopsiquismo, posición



que *prima facie* parece compatible con que el mundo físico sea un sistema causalmente cerrado. Pero ninguna de las dos opciones parece fácil de adoptar: (1º) entra en conflicto con toda la evidencia empírica disponible, y en cuanto a (2º), como ya señalé, no parece haber una tesis más oscura que la que sostiene que las propiedades proto-fenoménicas son tanto o más fundamentales que las propiedades físicas.

LA CONCIENCIA FENOMÉNICA DESDE UNA PERSPECTIVA NEUROBIOLÓGICA

He venido señalando que los debates filosóficos que se presentan acerca de la conciencia fenoménica involucran en particular la relación que ésta guarda con el resto del mundo, especialmente en la medida en que ese mundo es concebido a la manera de las ciencias naturales. Así, gran parte de la discusión filosófica tiene que ver con el asunto de si la concepción científica del mundo, que la mayoría de nosotros parece compartir, puede acomodar adecuadamente la conciencia con toda su carga fenoménica, subjetiva, o si en lugar de eso quedamos con un dualismo que divide la realidad en una conciencia fenoménica no-física, trans-material y un ‘resto del mundo’ físico, material. Esto ha hecho que se produzcan muchas discrepancias incluso entre los filósofos que concuerdan en que la conciencia fenoménica es consistente con el fisicalismo, específicamente con respecto a cuál es la descripción correcta de una visión fisicalista del mundo en la que haya lugar para la conciencia fenoménica⁶.

Incluso si el fisicalismo es la posición correcta sobre la naturaleza de los estados mentales, todavía quedan algunas preguntas por responder (dada la generalidad inherente a entender los qualia como propiedades cerebrales) ¿es un *estilo* particular de procesamiento de información en el cerebro el que produce los qualia, o es un *locus* neuronal particular, o tal vez sólo algunos tipos de neuronas están asociadas con los qualia?

Adviértase que detrás de la suposición fisicalista de que la neurociencia puede revelar los mecanismos físicos que causan las funciones psicológicas (percibir, aprender y recordar, planear, decidir, realizar acciones, así como las capacidades de estar despierto, dormir, soñar, poner atención, y tener experiencias conscientes), está la suposición de que es el cerebro el que realiza esas funciones, es decir, que las capacidades de la mente humana son capacidades del cerebro humano. Esta suposición constituye una hipótesis altamente probable, basada en una inmensa cantidad de evidencia (no sólo científica, sino también ‘pre-científica’): podemos observar que toda variación, temporal o permanente, de las mencionadas funciones psicológicas va acompañada de una variación, aunque sea mínima, de ciertas funciones cerebrales, y viceversa.

Esta clase de fisicalismo plantea, con base en hallazgos de la neurociencia, que la conciencia fenoménica resulta de ciertas capacidades específicas de algunos sistemas nerviosos. En esta línea de argumentación, algunos neurocientíficos han sugerido que los qualia han evolucionado con varios atributos, en especial el de facilitar una interacción no-automática, flexible, con el entorno. Asimismo, algunos han sostenido durante muchos años que los síndromes neurológicos en los que el funcionamiento de la conciencia parece alterarse ofrecen pistas valiosas acerca de las relaciones entre la actividad cerebral y la conciencia fenoménica. Una investigación de estos síndromes revelaría que los estados que tienen qualia son un caso especial de estado cerebral que posee ciertas características específicas.

⁶Si el dualismo no es una posición sostenible sobre la naturaleza de los estados mentales ¿por qué no mantener una posición funcionalista en lugar de una fisicalista? Durante muchos años se ha discutido que una de las consecuencias del funcionalismo es el amplísimo rango de realizabilidad múltiple que admite, y que Block ha llamado ‘liberalidad’ del funcionalismo (1978/1980). Aunque la neurociencia ha mostrado que las relaciones funcionales que se establecen en el cerebro humano admiten cierto rango de realizabilidad múltiple, parece que sistemas compuestos de latas de cerveza o de palomas amaestradas no pueden copiar todas las relaciones funcionales [relevantes] del cerebro humano. Lo cual impone un límite infranqueable a la realizabilidad múltiple, límite que está dado por el sustrato físico en el que pretendríamos instanciar cualesquiera relaciones funcionales.



⁷Existen otros tipos diferentes de síndromes neurológicos en los que se pierde la capacidad de experimentar rasgos específicos de los objetos (por ejemplo, la capacidad de percibir la forma u orientación de las superficies) por la pérdida de neuronas muy específicas (por ejemplo, las que se activan cuando un sujeto percibe visualmente la forma, o la orientación de una superficie). Podrían citarse casos análogos en diferentes modalidades sensoriales (y un sinnúmero de agnosias perceptuales), e incluso el síndrome de Klüver-Bucy en el que desaparece la carga emocional de las experiencias conscientes por una lesión en el núcleo central de la amígdala.

Entre la evidencia más contundente que podemos encontrar a favor de esta posición se encuentran los experimentos con estimulación eléctrica sobre cerebros humanos *in vivo* realizados por Penfield (Penfield y Rasmussen 1950), que mostraron que la estimulación eléctrica en algunas regiones corticales (especialmente temporales) produjo una serie de experiencias sensoriales muy específicas y de diversas modalidades en los sujetos. También están los experimentos en los que se anestesia la corteza parietal post-central (área sensorial primaria) del cerebro de los sujetos (o los núcleos talámicos relacionados con la vía somato-sensorial), lo cual resulta en la ausencia de experiencias somato-sensoriales aún cuando se presenten estímulos fuertes.

Se puede encontrar evidencia adicional en el caso de la acromatopsia. La acromatopsia es un síndrome neurológico que se produce por la pérdida de un grupo de neuronas en la corteza de asociación visual, específicamente en una región de la corriente ventral occipito-temporal conocida como área V4; como resultado de la pérdida de estas neuronas, los pacientes manifiestan haber perdido por completo la percepción del color, reportan percibir el mundo en una ‘escala de grises’ (ningún otro rasgo de la percepción visual resulta afectado). La acromatopsia constituye un ejemplo notable y sorprendente de cómo cambios sutiles y muy específicos en el cerebro resultan en cambios en la experiencia consciente de los sujetos, en particular en la desaparición de rasgos cualitativos absolutamente específicos de la experiencia perceptual⁷.

LA HIPÓTESIS DE LOS MODOS DE PRESENTACIÓN

A pesar de lo persuasiva y fuerte que pueda parecer esta forma de fisicalismo, debe decirse que queda un asunto mucho más problemático y difícil de tratar para este enfoque. Las experiencias conscientes son fenómenos subjetivos o de primera persona, son fenómenos que existen en entidades de la naturaleza que han desarrollado un “*punto de vista*”, es decir, en entidades de la naturaleza que establecen relaciones particulares con eventos y hechos físicos de tercera persona. Si lo que los fisicalistas han dicho es correcto, estos fenómenos de primera persona ocurrirían por el funcionamiento del cerebro. Pero ¿cómo es posible (o cómo podemos explicar) que una entidad de la naturaleza (como nuestro cerebro) haya desarrollado un punto de vista, o lo que podríamos llamar *una perspectiva*? ¿Qué es exactamente lo que esto quiere decir? ¿Cómo es posible (o cómo podemos explicar) que para una entidad de la naturaleza haya algo que es como estar en este o aquél estado?

Ahora bien, la descripción adecuada de los qualia —en tanto fenómenos de primera persona— es desde el punto de vista de la primera persona; pero a pesar de esto, el fisicalista debe mantener que siguen siendo fenómenos físicos, y debe buscar la forma de explicar que este hecho epistemológico y metodológico sobre la experiencia consciente no tiene consecuencias ontológicas indeseables. Dicho de otro modo, para que su posición sea sostenible, el fisicalista debe mostrar que la epistemología de los qualia no tiene la consecuencia ontológica de que no puedan ser entendidos como una clase de fenómenos físicos, sino que son una clase particular de fenómeno físico instanciado en una entidad física que ha incorporado o desarrollado una *relación especial* con su entorno. Quisiera desarrollar un intento de llevar a cabo esta tarea manteniendo una teoría de modos de presentación como la que sostienen Tye (1995) o Loar (1997).



Podría proponerse que la “*relación especial*” que establece un organismo —o su cerebro— con los eventos físicos de su entorno (relación que está fijada por la situación y las características físicas específicas del sistema nervioso del organismo, y por la forma en que éstas le permiten interactuar con los estímulos de su entorno) es lo que podríamos llamar una *perspectiva* o un *punto de vista*. Esta es una relación tal que vincula al organismo con cosas o estados de cosas del mundo de maneras específicas (produciendo ciertos estados en su sistema nervioso central). Esto es, dadas las características físicas del sistema nervioso del organismo y la forma en que éstas le permiten interactuar con su entorno, esta relación hace que algunas cosas o estados de cosas *se le presenten* al organismo (sean percibidas o ubicadas sensorialmente por él) de maneras particulares (i.e., hace que las cosas o estados de cosas tengan ciertos *modos de presentación* para el organismo).

Podemos llamar a esta forma específica y exclusiva en la que un organismo se relaciona con cosas o estados de cosas del mundo el ‘punto de vista de primera persona’. De este modo, el punto de vista de primera persona tiene lugar cuando las cosas o estados de cosas se le presentan de cierta manera al organismo (estableciéndose cierta relación), y de manera análoga, el punto de vista de tercera persona tiene lugar cuando se establece una relación diferente (por la cual las cosas o estados de cosas se le presentan de una manera diferente, exterior al organismo, que no se puede describir como siendo *para el organismo*).

Ahora bien, en el marco de este tipo particular de relación con el mundo que es el punto de vista de primera persona, el organismo vive de manera especial algunos de sus estados cerebrales, por lo que dichos estados tienen un modo de presentación único para el organismo que los sufre (i.e., como experiencias conscientes). Esto no debe interpretarse como si se estuviera diciendo que tenemos experiencia *de* estados cerebrales (y no, v.g., *de* objetos), sino más bien que las experiencias conscientes *son* ciertos estados cerebrales (que se presentan de forma particular al organismo que los tiene en la medida que los vive de una manera especial), y que el organismo (en la medida que se trata de un estado de *su* propio cerebro) es el único que está en posición de *tener* esa experiencia, o, en otras palabras, de *ser el sujeto de* esa actividad neuronal.

Llamaré a esto la *Hipótesis de los Modos de Presentación* (en adelante HMP); creo que esta hipótesis tiene una serie de implicaciones de mucho interés para la presente discusión. En especial, quisiera concentrarme en la siguiente implicación: de acuerdo con la HMP, ciertos estados cerebrales serían, desde una perspectiva, experiencias conscientes (estados cerebrales que el organismo que los sufre vive de un modo particular).

LA HIPÓTESIS DE LOS MODOS DE PRESENTACIÓN COMO UNA DEFENSA DEL FISICALISMO

La HMP puede considerarse una defensa del fisicalismo, pues de acuerdo con ella, los qualia serían ciertas propiedades y procesos neurofisiológicos; los qualia podrían ser, digamos, ciertos patrones de actividad eléctrica de las células piramidales tálamocorticales. El asunto se reduciría simplemente a que los qualia o esos patrones de actividad eléctrica de las células piramidales tienen diferentes modos de presentación (se presentan de diferentes modos según seamos o no sus sujetos): aunque el neurocientífico y yo podamos estar enfocándonos en la misma cosa cuando él ve en mi cerebro esos patrones específicos de actividad eléctrica de las células piramidales, sólo yo soy su *sujeto*, y eso



hace que sólo yo pueda vivirlos como experiencias conscientes (esto es lo que llamé perspectiva de primera persona) y el neurocientífico sólo pueda percibirlos como dichos patrones. No es que las experiencias conscientes y sus rasgos cualitativos *sean realmente* ciertos patrones de actividad eléctrica de las células piramidales tálamocorticales, sino que desde una perspectiva lo son y desde otra perspectiva son experiencias conscientes (desde la perspectiva de primera persona).

La experiencia consciente, entonces, involucra la posesión de ciertos estados cerebrales, que son *sentidos de cierta manera* por los organismos que los sufren. Y aunque en cierto modo el neurocientífico puede observar mis qualia, en el sentido de que puede observar la mencionada propiedad neurofisiológica, sólo tiene acceso de tercera persona a mis qualia (pues no es su sujeto). La experiencia misma *es* de alguna manera un estado cerebral, y como dije, uno mismo como organismo con el cerebro en cuestión es el único que está en posición de *tener* esa experiencia, i.e. de ser el sujeto de esa actividad neuronal.

Además, el argumento para pensar que los qualia o esa determinada actividad cerebral tienen diferentes modos de presentación podría tener la forma de una inferencia a la mejor explicación: esta afirmación sobre los qualia o ciertos procesos y propiedades neurofisiológicos simplifica sustancialmente la ontología de la conciencia. De este modo, ante preguntas como ‘*¿cuáles son las relaciones entre las propiedades fenomenológicas (descriptibles apropiadamente en primera persona) y las propiedades no-fenomenológicas (estados físicos descriptibles apropiadamente en tercera persona)?*’ o ‘*¿qué hecho acerca de la actividad del sistema tálamocortical podría hacer necesario que cualquiera que la tenga, tenga también experiencias conscientes?*’ o ‘*¿cómo explicar la relación existente entre ciertos estados cerebrales y las experiencias conscientes?*’, la HMP señalaría que la forma más simple de interpretarlas es sosteniendo que son preguntas de una clase muy similar a ésta: ‘*¿cuáles son las relaciones entre La Estrella Matutina y La Estrella Vespertina?*’.

Del mismo modo, al localizar los qualia dentro de la economía causal de los organismos sensibles, la HMP proporciona una explicación bastante razonable de los poderes causales de los qualia, aliviando la amenaza del epifenomenalismo.

Michael Tye ha defendido lo que llama el modelo *PANIC* (“phenomenal character is one and the same as Poised, Abstract, Nonconceptual, Intentional Content”. Tye 1995: 137) de los qualia: un quale es una clase de contenido representacional que *está a disposición del sistema cognitivo*. Tye parece estar en lo correcto con respecto a que los qualia son causalmente relevantes en cosas tales como formación de creencias, toma de decisiones, y planeación. Sin embargo, para la explicación de Tye de los qualia es central una forma fuerte de *externalismo representacional*. Tye sostiene que en la medida en que los qualia son propiedades del contenido representacional, no son intrínsecos al organismo: al ser una función de las propiedades distales que representan, los qualia son propiedades *relacionales* diferentes a las propiedades neurofisiológicas del sistema nervioso central. Los qualia, en la posición de Tye, son propiedades de los objetos representados en la experiencia, que, en los casos ordinarios de percepción, son objetos en el ambiente externo. Tye piensa que por esta razón no se puede encontrar ningún quale dentro del cerebro.

Pero creo que es necesario señalar un par de puntos antes de continuar. Para empezar, podría reconocerse la naturaleza representacional de los qualia sensoriales sin externalizarlos (no es claro que estemos obligados a lo contrario). Además, hay muchos casos en los que se tienen experiencias sin que haya percepción de ningún



objeto externo, es más, las experiencias perceptuales pueden presentarse sin percepción de objetos externos, como cuando el cerebro es estimulado directamente (recuérdese el caso de Penfield).

Adicionalmente, la posición de Tye podría enfrentar consecuencias difíciles de admitir: dado que en su posición el carácter cualitativo de una experiencia consciente es una función de las propiedades distales que representa, cualquier organismo cuyas experiencias representen las propiedades distales que también representan las experiencias de los humanos debe tener experiencias cualitativamente *idénticas*; esto debería ser así incluso si el organismo en cuestión tiene una neurofisiología radicalmente diferente. Pero esto es altamente implausible⁸.

Igualmente, considérese la percepción de lo que Hardin (1994) llama *tonos únicos*. Todos los tonos en un ‘círculo de tonos’ son rojos, amarillos, verdes, azules⁹, o alguna combinación de dos de ellos. Se supone que algunos tonos son más elementales que otros (un verde que no es ni amarillento ni azulado es más elemental que un verde amarillento o azulado), estos son los “tonos únicos”. Hardin (1994) anota que en la localización de los tonos únicos por el observador normal hay una gran variación en el espectro de longitud de onda: los sujetos normales identifican un tono único en partes sutilmente diferentes en el espectro (con una diferencia de treinta nanómetros, de 490 nm a 520 nm). En este caso, tenemos los *mismos* estímulos distales evocando experiencias de color *diferentes* en sujetos diferentes. Pero si las mismas propiedades distales evocan experiencias de color cualitativamente distintas en sujetos diferentes, entonces el carácter cualitativo no puede estar determinado *solamente* por las propiedades distales.

Que los qualia sean propiedades intrínsecas al organismo es clave al explicar su naturaleza privada y subjetiva, y las propiedades neurofisiológicas —de las cuales planteo que los qualia son un modo de presentación— son propiedades intrínsecas al organismo (nadie puede sentir mi dolor precisamente porque nadie sino yo es el sujeto de mi actividad cerebral, es decir, sólo puedo sentir *mi* dolor, en la misma medida que sólo puedo ser el sujeto de *mi* propia actividad neuronal¹⁰). Esto muestra que la HMP también respeta el carácter privado y subjetivo de la experiencia consciente.

Por otra parte, la relación de ciertas propiedades neurofisiológicas con los qualia podría ser una especie de lo que en términos kripkeanos se denomina una identidad empírica *a posteriori*. De hecho, no creo que la diferencia que pueda haber entre identidades como *agua=H₂O* u *oro=elemento químico con número atómico 79*, por una parte, y la relación entre los qualia y ciertos patrones de actividad eléctrica de las células piramidales, por otra parte, sea tal que sugiera que la segunda, pero no la primera, es problemática.

Podría replicarse que aunque las micropropiedades del H₂O son explicativamente necesarias para las macropropiedades del agua, este no es el caso con los qualia y los patrones de actividad eléctrica de las células piramidales. No obstante, Block y Stalnaker (1999) han señalado que uno no podría deducir que el agua hierva a 100° C a presión atmosférica sólo a partir del conocimiento de la química del H₂O: podríamos imaginar a alguien que no sabe que el agua está compuesta de moléculas de H₂O, sino que cree que el agua está compuesta, digamos, de moléculas de XYZ (cf. Block y Stalnaker 1999: 374).

⁸Por ejemplo, Levine considera una raza de extraterrestres que son neurofisiológicamente idénticos a los humanos excepto por el hecho de que tienen ojos cuya córnea invierte la información de color que alcanza la retina (cf. Levine 1997: 109–12). Dado que, para Tye, el carácter cualitativo es una función de las propiedades distales que representa, está comprometido con la posición de que estas criaturas tienen experiencias de color cualitativamente idénticas a las de los humanos cuando se les presentan los mismos estímulos distales.

⁹El ‘círculo de tonos’ está hecho a partir de los tres tipos de fotorreceptores que tiene la retina (verdes, rojos y azules) y del color que se percibe al inhibirse los fotorreceptores azules (amarillo).

¹⁰Esto nos da el sentido en que los qualia serían propiedades intrínsecas: lo serían en un sentido muy similar al sentido en que la actividad cerebral es intrínseca al organismo.



Pero hay un sentido en el que apelar a la teoría química del H₂O explica (*a posteriori*) los macro-rasgos del agua, sentido que no puede aplicarse al apelar a la neurofisiología del cerebro para explicar los rasgos fenoménicos de las experiencias conscientes. La identidad del agua y el H₂O ofrece más. La teoría química del H₂O permite explicar por qué, por ejemplo, el agua es transparente, incolora, líquida, etc., pero la teoría neurofisiológica no parece proporcionarnos una explicación de por qué el dolor se siente en la forma que lo hace o, más generalmente, por qué un tipo de actividad neurofisiológica se siente de una forma y otro tipo de actividad neurofisiológica se siente de otra manera.

Searle (1992) ha sugerido que la conciencia es una macropropiedad del cerebro como la liquidez es una propiedad del H₂O. Sin embargo, la analogía con las relaciones micro-macro no es muy afortunada: aunque la liquidez es un fenómeno objetivo público, la experiencia consciente no lo es. El asunto con la experiencia consciente no es que al observar el cerebro uno pueda ver los qualia y, en una inspección más cercana, pueda ver las neuronas que los constituyen. Lo que impide que veamos las maneras en que las moléculas de H₂O constituyen el agua y cómo esto explica que sea líquida (a temperatura ambiente y presión atmosférica) es su *tamaño*, pero lo que impide que el neurofisiólogo vea la manera en que la actividad de las neuronas constituyen los qualia no es su tamaño, ni las limitaciones de las capacidades perceptuales del ojo humano. Quiero subrayar que según la HMP, el asunto es de *modos de presentación*: ciertos estados cerebrales tienen un modo de presentación particular (único) para el organismo que posee el cerebro en cuestión (como propiedades fenoménicas). La relación que planteo que existe entre los qualia y los patrones de actividad eléctrica de las células piramidales no consiste en que unos sean micro-rasgos del otro, sino en que ciertas propiedades neurofisiológicas podrían ser en algún sentido otro modo de presentación de los qualia. Un quale es un modo de presentación —de primera persona— y la actividad eléctrica de las células piramidales es otro —de tercera persona—, pero la actividad eléctrica de las células piramidales y los quale son en sí mismos macropropiedades.

La clase de relación que estoy proponiendo no es completamente excepcional, pues pueden encontrarse muchas situaciones en las que algo tiene varios modos de presentación. Una apreciación de este punto, creo, evita la necesidad de un tránsito explicativo desde un modo de presentación a otro (digamos, desde rasgos del cerebro a rasgos fenoménicos de las experiencias conscientes). Lo que se necesita son buenos argumentos para suponer que el segundo es un modo de presentación del primero (y he expuesto algunas razones para creer que los qualia son un modo de presentación —exclusivo de primera persona— de cierta clase de actividad neurofisiológica).

Se sigue, pues, que queda una brecha explicativa en el sentido de que hay una brecha entre la perspectiva de primera persona y la perspectiva de tercera persona (es en este sentido que las descripciones de los qualia, las descripciones de la experiencia consciente, desde la primera persona no se podrían plantear —al menos no conservando todo su carácter— en descripciones de tercera persona de los patrones específicos de actividad eléctrica de las células piramidales). Pero este es un sentido inofensivo de ‘brecha explicativa’. No hay una brecha explicativa tal que implique consecuencias *ontológicas* (sino epistemológicas). Cualesquier diferencias entre los patrones



específicos de actividad eléctrica de las células piramidales del cerebro y los qualia, de acuerdo con la HMP, tienen que ver con modos de presentación y no implican en ningún caso una ontología dualista, o una amenaza a la ontología fisicalista.

Este asunto nos recuerda de nuevo la Mary de Jackson (1982, 1986)¹¹. Nuestra neurofisióloga debe haber estudiado los patrones específicos de actividad eléctrica de las células piramidales por muchos años. Pero lo que señala la HMP es que sólo cuando llegan a presentarse (luego de su liberación) esos patrones específicos de actividad eléctrica de las células piramidales en su propio cerebro (se vuelve sujeto de ellos, y tiene una nueva perspectiva o modo de presentación de esos patrones) sabrá *como qué es*, v.g., ver rojo.

Quisiera finalizar proponiendo una división de labores en la teoría de la mente que resulta de los distintos modos de presentación que planteo que tienen los qualia (y que puede verse como una extensión de la distinción original de Brentano entre psicología descriptiva y genética): la fenomenología (con su lenguaje intencionalista) ofrecería los análisis descriptivos en primera persona de los fenómenos mentales, mientras que la neurociencia (con su lenguaje extensionalista) ofrecería los modelos de explicación de tercera persona del sustrato físico o mecanismo que da lugar a los fenómenos mentales. Pero, con todo, quedarían barreras insalvables para ambas disciplinas: ni la fenomenología podría discutir acerca del mecanismo que da lugar a los fenómenos mentales, ni la neurociencia podría analizar los rasgos subjetivos, fenoménicos de los estados mentales conscientes. Así, aunque los qualia sean propiedades del cerebro (en tanto son un modo de presentación de la actividad neuronal), y sean por tanto entidades físicas, no-epifenoménicas, lo más que podemos esperar es una correlación entre las descripciones de primera persona y las descripciones de tercera persona, nada más.

¹¹Con respecto a este ejemplo, cf. Murillo 2005.

BIBLIOGRAFÍA

BLOCK, Ned.

(1978/1980) «Troubles with Functionalism». En: *Perception and Cognition. Issues in the Foundations of Psychology* (ed. C.W. Savage). *Minnesota Studies in the Philosophy of Science* 9. Minneapolis: Univ. of Minnesota Press, 261-325.

BLOCK, Ned y STALNAKER, Robert.

(1999) «Conceptual Analysis, Dualism, and the Explanatory Gap». En: *Philosophical Review* 108, 1-46.

CAMPBELL, Keith.

(1970) *Body and Mind*. New York: Doubleday.

CHALMERS, David.

(1991) «Why Fodor and Pylyshyn Were Wrong: The Simplest Refutation». En: *Proceedings of the 12th Annual Conference of the Cognitive Science Society*, 340-7.



Alejandro Murillo

(1995) «Facing Up to the Problem of Consciousness». En: *Journal of Consciousness Studies* 2, 200-19.

(1996) *The Conscious Mind*. New York: Oxford University Press.

(1999) «Materialism and the Metaphysics of Modality». En: *Philosophy and Phenomenological Research* LIX, No. 2, 473-93.

CHURCHLAND, Paul M.

(1996) «The Hornswoggle Problem». En: *Journal of Consciousness Studies* 3 (5-6), 402-8.

DENNETT, Daniel C.

(1988/1990) «Quining Qualia». En: *Consciousness in Modern Science* (ed. A. Marcel & E. Bisiach), Oxford University Press 1988.

(1991) *Consciousness Explained*. New York: Little Brown.

(1995) «The Unimagined Preposterousness of Zombies». En: *Journal of Consciousness Studies* 2(4), 322-326.

DESCARTES, René.

(1975) *Meditaciones metafísicas* (trad. M. García Morente). Madrid: Espasa Calpe.

FOSTER, John.

(1989) «A defense of dualism». En: *The Case for Dualism* (ed. J. Smythies y J. Beloff). Charlottesville: University of Virginia Press.

(1991) *The Immaterial Self*. London: Routledge.

GREEN, C.

(2003) *The Lost Cause*. New York: Oxford Forum.

HARDIN, Clyde.

(1994) «Color and illusion». En: *Mind and cognition* (ed. W. Lycan). Cambridge: Blackwell, 555-67.

JACKSON, Frank.

(1982) «Epiphenomenal Qualia». En: *Philosophical Quarterly* 32, 127-36.

(1986) «What Mary Didn't Know». En: *The Journal of Philosophy* 83, 291-5.

KIRK, R.

(1974) «Zombies vs. Materialists». En: *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volume* 48: 135-52.

LEVINE, Joseph.

(1997) «Are Qualia Just Representational? A Critical Notice of Michael Tye's Ten Problems of Consciousness». En: *Mind and Language* 12, 101-13.



LEWIS, David.

(1988/1990) «What Experience Teaches». En: *Mind and Cognition: A Reader* (ed. W. Lycan). Oxford: Blackwell.

LOAR, Bryan.

(1990) «Phenomenal States». En: *Philosophical Perspectives* 4 (ed. J. Tomberlin), Northridge: Ridgeview Publishing Company.

(1997) «Phenomenal States (1st Revised Version)». En: *The nature of consciousness: Philosophical debates* (ed. N. Block, O. Flanagan y G. Güldedere). Cambridge: MIT Press, 597–616.

MOODY, Todd.

(1994) «Conversations with Zombies». En: *Journal of Consciousness Studies*, vol. 1, nº 2, 196–200.

MURILLO, Alejandro.

(2005) «Conciencia, Cerebro y Neurociencia: Parte I. Breve Panorama del Debate». En: *Saga - Revista de Estudiantes de Filosofía* 12 (Segundo semestre de 2005). Bogotá: Universidad Nacional, 71–79.

PENFIELD, Wilder y RASMUSSEN, T.

(1950) *The Cerebral Cortex of Man*. New York: Macmillan.

SEARLE, John R.

(1992) *The Rediscovery of Mind*. Cambridge: MIT Press.

SWINBURNE, R.

(1986) *The Evolution of the Soul*. Oxford: Clarendon Press. (2^{da} edición revisada: 1997).

TYE, Michael.

(1995) *Ten Problems of Consciousness*. Cambridge: MIT Press.

YABLO, Stephen.

(1993) «Is Conceivability a Guide to Possibility?». En: *Philosophy and Phenomenological Research* 53: 1–42.

Recibido el 5 de mayo de 2006

Aceptado el 27 de mayo de 2006