



Universidad de Chile  
Facultad de Filosofía y Humanidades  
Departamento de Filosofía

# **La vívida y particular experiencia de ser humano: una reflexión sobre el aspecto fenoménico de la conciencia**

(Tesis para optar al grado de Licenciado en Filosofía)

TOMÁS BRAVO SALAZAR  
Profesor guía: Manuel Rodríguez Tudor

Santiago de Chile  
2023

## Índice

Resumen .....	4
Introducción .....	5
Capítulo 1: Carne que piensa y carne que siente, o cómo desde las interacciones de un sistema psicofísico se produce algo así como una conciencia fenoménica	
1.1 Observaciones preliminares: naturalismo filosófico .....	9
1.2 El problema de conceptualizar la conciencia .....	10
1.3 La conciencia fenoménica en el contexto del Problema difícil .....	12
1.4 Caracterizando la noción de qualia .....	16
Capítulo 2: Los límites de la explicación materialista y el problema de la irreductibilidad de los qualia	
2.1 Observaciones preliminares: fisicalismo y funcionalismo en el horizonte del materialismo .....	21
2.2 El argumento de la privacidad y el problema de la inaccesibilidad a la experiencia consciente .....	24
2.3 El problema de los qualia ausentes y el espectro invertido .....	29
Capítulo 3: ¿Son los qualia lo que da <i>sentido</i> y <i>color</i> a la vida?	
3.1 Críticas a la noción .....	34
3.2 Revisando experimentos mentales: qualia ausente y <i>fading qualia</i> .....	36
3.3 Sobre la irrelevancia de la conciencia fenoménica .....	41
Conclusión .....	46
Bibliografía .....	48

*The most merciful thing in the world, I think, is the inability of the human mind to correlate all its contents. We live on a placid island of ignorance in the midst of black seas of infinity, and it was not meant that we should voyage far.*

H.P. Lovecraft

## Resumen

La pregunta por la conciencia nos exige cuestionar aspectos de nuestra naturaleza como del mundo que nos rodea; buscamos entender el cómo un conjunto de materia organizada<sup>1</sup> a partir de una estructura de carbono, ordenada bajo una compleja red en que interactúan multiplicidad de procesos (tanto químicos, como biológicos y hasta informacionales) termine, en última instancia, deviniendo en *carne pensante y sentiente*. Somos, fundamentalmente, máquinas biológicas conscientes de su propia condición arrojadas a un universo indiferente que nos enfrenta constantemente con nuestras limitaciones.

El fenómeno de la conciencia sin duda alguna representa uno de los tópicos más desafiantes en la historia del pensamiento. Producto de los notables avances en las ciencias de la mente en la época reciente en disciplinas como la neurociencia cognitiva, neurofisiología o psicología e inclusive la Inteligencia Artificial, por mencionar algunos casos, el interés por este tema no ha si no incrementado, consolidándose como un objeto central en el estudio de las áreas de conocimiento contemporáneas.

Desde este contexto, la presente investigación presentará una reflexión sobre el aspecto fenoménico de la conciencia desde el concepto de “qualia”. Para esto, nos centraremos en hacer un estudio de la así llamada *manifestación interna de la conciencia*, i.e. la experiencia consciente o subjetiva desde el marco teórico que propone el problema (difícil) de la conciencia, que considera a los qualia como una parte fundamental de la problemática.

---

<sup>1</sup> Esto, sin embargo, está sujeto a discusión. Considérese el caso hipotético (o la posibilidad en realidad) de una máquina de la que se pueda asegurar que posee conciencia. Esta idea data de la reflexión de Turing (algunos sugieren que desde Babbage) y parece tener cada vez más aceptabilidad, por esto vale hacer notar la precisión del caso.

En el contexto de esta investigación este punto es más bien irrelevante por lo que no se desarrollará en más detalle. El propósito de la expresión (tomado de Clark (2001)) es más que nada alegórico.

## Introducción

El caso de la conciencia ha supuesto una problemática tan fundamental como compleja para la filosofía y ciencias de la mente. Podemos afirmar que esta reflexión data de los inicios de la tradición filosófica tradicionalmente situada en la antigua Grecia, desde otros términos claro está, pero que nos remonta al debate en torno al estatuto del alma y de su relación con el cuerpo. Sobre esto, veremos, se enfrentan las pretensiones de una conceptualización objetiva -desde la tercera persona- para con un fenómeno que se conoce y conforma desde la primera persona, que viene a expresar la tensión y distensión entre la subjetividad del sujeto cognoscente para con la objetividad del mundo que se le presenta desde su horizonte de conocimiento. El particular caso de una mente pensándose a sí misma y a sus relaciones.

Dice el filósofo australiano David Chalmers (1996) que la conciencia es a la vez la cosa más familiar del mundo y la más misteriosa; íntimamente la conocemos más que cualquier otra cosa, y, sin embargo, entendemos el resto del mundo mucho mejor de lo que entendemos a esta. En principio la (re)conocemos a la base de una noción intuitiva desde una relación con nuestra subjetividad, es decir, tenemos un conocimiento *familiar* del fenómeno, directo, básico e intuitivo. Paradójicamente, este mismo punto de partida de nuestro saber termina llevándonos a una circularidad de razonamiento: buscamos explicar la conciencia de la base y suposición de esta; de cierto modo resulta “obvio” que no podamos escapar de este marco, pues sería cómo tener una perspectiva externa de un fenómeno que se manifiesta fundamentalmente desde la perspectiva interna. Así, ¿es posible lograr una imagen sin perspectiva *-desde ningún lado-* de la mente?<sup>2</sup>

Notamos que el problema en primera instancia se nos presenta en la conceptualización misma que (pre)suponemos del fenómeno. Considérese sobre esto la siguiente reflexión: al iniciar el estudio de un tema, se requiere de cierto punto de partida teórico (o ciertos axiomas si se quiere decir) desde donde tomar ciertos principios (filosóficos) como *hechos (o verdades)*

---

<sup>2</sup>Desde una lectura de la fenomenología -que estudia fundamentalmente la subjetividad como la condición de posibilidad del conocimiento- dentro del contexto del debate de la conciencia (Gallagher & Zahavi, 2013) postulan que algo así como *una visión desde ningún lado* es imposible, pues nuestro conocimiento esencialmente se hace desde la subjetividad, y todo lo demás representa un intento por “desapegarnos” de las marcas de esta. En un espíritu similar encontramos la lectura que hace Nagel en “The View from Nowhere”, (1986), sobre las limitaciones del conocimiento objetivo (sin perspectiva subjetiva).

que permitan fundamentar la base de la investigación; en el contexto de esta tesis pasa algo similar. Para evitar caer en discusiones anexas, que naturalmente suscita un estudio sobre el fenómeno de la conciencia, como puede ser el problema de las otras mentes y el escepticismo radical que decanta al solipsismo (que postula que solo existe mi propia mente), o el caso de la conciencia en otras especies, etc. Proponemos comenzar por aceptar el caso de que, efectivamente, tenemos algo así como una conciencia (entiéndase en un sentido amplio) del mismo modo que otros seres humanos y al igual que otros organismos lo suficientemente complejos; aunque quizá bajo otra *forma*-<sup>3</sup>; esto último, se hace en consideración a modo de evitar caer en las críticas, que veremos más adelante, sobre el chauvinismo neural; (i.e. que solo criaturas con cerebros humanos poseen conciencia). Por lo demás, entenderemos que el marco en que se desarrolla la experiencia consciente (o la conciencia como tal) se inscribe en cierta relación para con los objetos *reales* del mundo. En ningún momento se planteará algo así como que lo único real y existente es la conciencia<sup>4</sup>.

Desde la lectura de Chalmers -junto a otros autores- damos con que el problema de la conciencia, en general, se presenta al considerar su dimensión o manifestación interna-subjetiva; es, respecto del rol que se le concede (a esta) en la explicación del fenómeno, y su correspondiente caracterización en donde encontramos las dificultades. En esta relación se inscribe el ya clásico problema mente-cuerpo, que busca explicar el *cómo* de la correlación entre estados mentales (o la mentalidad como tal) con su dimensión fenoménica; lo importante es el aspecto subjetivo de la conciencia.

El tema central de esta investigación entonces es el así llamado aspecto fenoménico de la conciencia: la dimensión subjetiva que expresa la particular y vívida experiencia que supone

---

<sup>3</sup> Este punto por sí solo supone otro tópico de discusión; véase que tipos de organismos (animales o insectos e incluso maquinas inteligentes) poseen cierto grado de conciencia y de qué modo este se presenta. Esto no se extiende a la preocupación de este trabajo por lo que no se desarrollará más allá de la mención.

<sup>4</sup> Conviene mencionar esto, pues los compromisos ontológicos y epistémicos que se toman no son arbitrarios ni -necesariamente- evidentes; por ejemplo, es verdad que el realismo se compromete con la tesis de que existen objetos independientes de la mente, lo que intuitivamente puede resultar obvio, pero vale aclarar que más que un axioma esta es una postura con toda una argumentación detrás; lo mismo aplica al caso de la *existencia* de otras mentes. Desde el propósito de esta investigación no se ahondará en estos puntos más allá la presente aclaración.

Para más información sobre el tema, consultar en: Avramides, Anita, "Other Minds", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/other-minds/>>.

el ser un organismo consciente. Desde esto, se buscará evaluar dicha manifestación del fenómeno a partir del contexto que presenta el problema (difícil) de la conciencia, centrándonos especialmente en el caso de los qualia como la parte fundamental de este. Para esto, se considerarán argumentos tanto de las tesis *pro-qualia* como de posturas contrarias. Lo relevante es sostener, en principio, una postura que en principio haga cierta valoración “positiva” del aspecto fenoménico de la conciencia dentro de un marco naturalista del conocimiento (es decir, en cierta correspondencia con los datos del conocimiento científico sobre los fenómenos del mundo natural), al mismo tiempo que se evitará defender tesis como el epifenomenalismo, en donde los estados mentales no tienen agencia causal, o el eliminativismo, que asegura que no hay *mente* (cualitativa) como tal sino solo procesos cognitivos “maquillados” bajo la ilusión de una conciencia. Con este antecedente presentamos la siguiente pregunta: ¿es posible lograr una noción naturalista de los qualia que no caiga en el dualismo cartesiano -asegurando que la *naturaleza* de estos estados es ontológicamente distinta a la de los demás estados mentales- o en la consideración de estos como un mero epifenómeno? Es decir: ¿pueden los qualia cumplir un rol (*útil*) en el estudio de la conciencia? Esta y más posibilidades se buscarán explorar y evaluar a lo largo de la investigación.

Para lograr esto se expondrá, en primer lugar, una caracterización del problema (general) de la conciencia desde la propuesta de Chalmers (1996) a modo de situar un contexto del problema del aspecto cualitativo de la experiencia que nos será útil para discutir el caso de los qualia. Para esto se desarrollará la distinción que hace el filósofo australiano entre el problema *fácil* y *difícil* (de la conciencia) desde el concepto de conciencia psicológica y conciencia fenoménica, respectivamente; centrándonos en el caso de la conciencia fenoménica. Esta conceptualización nos servirán como un marco teórico para discutir ciertas nociones ontológicas y epistémicas asociadas al fenómeno, desde lo que podremos, posteriormente, desarrollar la argumentación “tradicional” que se presenta contra las tesis materialistas de la mente, que veremos que apelan a la *incapacidad* y dificultad de los modelos materialistas para explicar el fenómeno de la conciencia subjetiva (véase la crítica tradicional al funcionalismo “estándar” o al fisicalismo reduccionista de las teorías de identidad, por ejemplo).

Por lo demás, conviene aclarar que fuera de esta presentación del problema de la conciencia y la posterior caracterización que se presentará, no nos comprometeremos más allá con la propuesta de Chalmers sobre su lectura de la naturaleza de la mente (es decir, con la tesis de que la conciencia es un elemento fundamental de la realidad al modo del espacio, la masa o la carga, por ejemplo). La presentación del problema (difícil) de la conciencia nos será útil más que nada para desarrollar un marco teórico desde el que discutir cierta caracterización de la noción del término “qualia”, con casos como: Nagel (1976), Chalmers (1996) o Searle (2004), por mencionar algunos. Con estas lecturas presentaremos argumentos afines a la caracterización de los qualia desarrollada, contrarios a las posturas del materialismo reduccionista bajo la forma de experimentos mentales; el famoso artículo sobre *Cómo es ser un murciélago*, el argumento del conocimiento, la posibilidad de los zombis filosóficos y el problema de los qualia ausentes y el espectro invertido. Todo esto, no sin antes desarrollar una breve reflexión sobre la posición materialista (en el contexto de la filosofía de la mente) presentando las posturas más relevantes para luego desarrollar las objeciones correspondientes.

Desde la lectura presentada pasaremos a evaluar el concepto de “qualia” desarrollado, en observación de sus méritos y problemáticas a la luz de la lectura de autores como Dennett (1988, 1991) y su crítica de la noción desde el intento por *funcionalizar* los estados cualitativos de la experiencia. En este contexto, también se tomará en cuenta la reformulación expuesta por Chalmers (1996) desde una lectura algo menos convencional del naturalismo. Esto, para concluir si en última vale la pena o no el considerar la noción de qualia, tal como la entendemos, en el marco de una lectura naturalista de la conciencia.



## Capítulo 1: Carne que piensa y carne que siente, o cómo desde las interacciones de un sistema psicofísico se produce algo así como una conciencia fenoménica<sup>5</sup>

### 1.1 Observaciones preliminares: naturalismo filosófico

La postura naturalista es predominante en el campo de la filosofía de la mente contemporánea. Definir a esta bajo una sola noción es un tema que por sí solo se presta para un amplio debate. Para Bunge (2017) por ejemplo, hay quienes consideran que para adoptar el naturalismo basta con tomar de base *lo natural* “en rechazo de lo *sobrenatural*” (véase, apelar a fenómenos reales/naturales en el contexto de una explicación/teoría y no a entes sobrenaturales como el alma o el espíritu, por ejemplo); otros, en cambio, llevan los compromisos un poco más lejos -en consideración de asuntos ontológicos y epistémicos<sup>6</sup>- llegando a defender una suerte de científicismo que considera que el único conocimiento *válido* es el que proviene de las ciencias naturales. Para no complicarnos más allá, cuando refiramos a naturalismo en el contexto de esta tesis será de manera *laxa*, simplemente para identificar la postura -en este caso filosófica- que ordena sus teorías en función del conocimiento proveniente de las ciencias naturales, más sin comprometerse -necesariamente- con el científicismo. Basta con situar la investigación dentro de un marco que considere en su estudio solo a entidades naturales. Desde esta visión, la reflexión ontológica y/o epistémica proveniente de la filosofía debe corresponderse -en cierto modo- con el marco de conocimiento de las ciencias naturales bajo el supuesto de que las teorías científicas representan el marco teórico más adecuado para estudiar los fenómenos naturales, y por tanto, para entender el mundo.

La postura naturalista considera que la conciencia es un fenómeno natural más, por lo que su estudio debe corresponderse con este antecedente. Esta lectura no estará exenta de dificultades, como veremos a lo largo de la investigación, pues a diferencia de los demás fenómenos del mundo natural el caso de la conciencia parece ser uno de particular

---

<sup>5</sup> Se toma esta expresión desde el planteamiento que hace Clark (2001, p.22), sobre la “rareza” que supone el que máquinas de carne (seres humanos) puedan llegar a manifestar cuestiones tales como estados mentales cualitativos.

<sup>6</sup> Papineau, David, "Naturalism", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2023 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2023/entries/naturalism/>>.

complejidad; donde entran en conflicto (directo) las pretensiones de objetividad del conocimiento científico (de los objetos del mundo) frente a la *naturaleza* subjetiva del fenómeno mismo (la conciencia). Esta tensión entre objetividad-subjetividad permeará gran parte del debate. Lo importante de esta primera parte es dar una aproximación al contexto del problema (difícil) de la conciencia desde lo cual conducir la reflexión al caso de su manifestación interna subjetiva.

## 1.2 El problema de conceptualizar la conciencia

“La conciencia es un *sine qua non*, una condición a priori para hacer ciencia. Un estudio científico natural de la conciencia presupone pues la cosa misma que estudia.” (Gallagher & Zahavi, 2013, p.58)

Dice Chalmers (1996) que la conciencia es a la vez la cosa más familiar del mundo y la más misteriosa; íntimamente la conocemos más que cualquier otra cosa, y, sin embargo, entendemos el resto del mundo mucho mejor de lo que entendemos a esta. Sobre la misma, comenta, es imposible de definir, por lo que solo podemos limitarnos a una caracterización. Para él, nos encontramos frente a un *misterio*: este fenómeno que damos por hecho, que se supone tan común e intuitivo y, que cumple un rol central para nuestro entendimiento del mundo y de nosotros, es, a su vez, uno de los mayores *misterios* del universo; es decir, el objeto de estudio está presupuesto y constituye la base misma desde la que se hará su estudio.

La lectura de Chalmers, en este sentido, nos servirá como marco para presentar el problema, y posteriormente desarrollar una conceptualización naturalista del fenómeno (i.e. apelando y en concordancia a los contenidos y al conocimiento proveniente de las ciencias naturales). Su propuesta supone un caso más especulativo dentro de este campo, pues viene a responder a un interés más metafísico que epistémico; pues para el filósofo australiano la conciencia viene a ocupar un rol fundamental en la estructura de la realidad, al modo de otros fenómenos comúnmente se consideran como fundamentales, como el espacio/tiempo, la materia, la carga, etc. Esto pues, la conciencia expresa el núcleo de la vida mental que viene a hacer significativa nuestra relación de conocimiento con el mundo, es decir, a fundamentar el cómo

*experienciamos*<sup>7</sup>. Esta valoración de la experiencia, no tanto como un elemento fundamental del universo, sino más bien como un aspecto relevante a considerar a la hora de conceptualizar la conciencia, es lo que tomaremos de su lectura. Esta noción del fenómeno será central para entender la distinción posterior que realiza, a propósito de la naturaleza y formas de la conciencia. Por lo demás, el interés de esta investigación responde a un ejercicio epistémico más que metafísico.

Dicho esto, consideramos, en principio, que el concepto que tenemos de la conciencia se forma a la base de una noción intuitiva y *familiar* (de conocimiento directo) del fenómeno. En este contexto, Chalmers hace notar la variedad de términos que usamos para referir a la conciencia, cuestión que termina generando confusión para conceptualizar el fenómeno. La primera tarea, en este sentido, es recoger y evaluar ciertas acepciones que comúnmente se atribuyen al caso, como: *awareness*, introspección, intencionalidad, autoconciencia, o *conscious awareness*, por ejemplo. Hay un cierto uso “indiscriminado” e irreflexivo de algunos términos lo que nos puede llevar a un problema respecto de la consistencia misma del concepto que buscamos estudiar, al incluirse ideas tan similares como dispares (ya lo hace notar Block (1995), a propósito del espíritu mismo que lo inclina a realizar la distinción entre dos tipos de conciencia: *access-consciousness* y *phenomenal-consciousness*, respectivamente. Esto, a modo de “evitar la (misma) confusión”<sup>8</sup>. Además, este mismo punto -sobre la incoherencia del concepto- lo toma Dennett para realizar su crítica a la noción de “qualia”, como veremos más adelante). Por lo mismo, hay que hacerse cargo de que términos se incluyen en la concepción.

Con esta consideración, en esta investigación cuando refiramos a conciencia será en tanto al aspecto subjetivo de esta, haciendo alusión a la manifestación interna que se presenta desde la subjetividad del sujeto cognoscente. En este contexto, menciona Searle (2004), entendemos la conciencia como: “cualitativa, subjetiva y unificada”; cualitativa en tanto los

---

<sup>7</sup> Esto, desde la idea proveniente de la fenomenología. Para más, ver en: Gallagher & Zahavi, 2013, p.53

<sup>8</sup> Sobre la distinción entre a-consciousness y p-consciousness a modo de evitar las confusiones en la discusión de la conciencia. En Block, N. (1995). *On a confusion about a function of consciousness*. Behavioral and Brain Sciences, 18, 227–247. Esta distinción, por lo demás, remite a lo desarrollado -posteriormente- por Chalmers.

estados conscientes se presentan bajo un *sentir* particular, en sentido de que somos *conscientes* -siempre- de nuestra propia experiencia. Subjetiva, en tanto la conciencia se manifiesta en organismos existentes capaces de experimentar; de modo que, la conciencia se da bajo la forma de “una ontología de la primera persona” fundamentalmente subjetiva. Y unificada, ya que nuestra experiencia se presenta como una unidad coherente en donde todo lo que experimentamos (sea un dolor de cabeza, una picazón en el pie o la angustia de no terminar la tesis) se “vive” de manera conjunta como una narrativa coherente y única a cada organismo, y no como una serie de experiencias aisladas sin correlato ni cohesión alguna; formando así “parte de un campo consciente unificado” (p.177). Con esto presente, entenderemos que los estados mentales cualitativos o portadores de cualía se pueden agrupar bajo el término de “experiencia consciente”.

Tenemos así, entre los sinónimos de conciencia (subjetiva) términos como: "experiencia," "qualia," "fenomenología," "fenoménico," "experiencia subjetiva" (en donde) “conciencia” y "experiencia" vendrían a ser los términos más directos (...) En palabras de Chalmers (1996):” when I talk about consciousness, I am talking only about the subjective quality of experience: what it is like to be a cognitive agent.” (p.6)

Podemos notar que: (i) el concepto de conciencia es amplio y diverso, lo que genera confusiones respecto de sus usos; frente a esto (ii) es necesario realizar una caracterización previa del fenómeno y de sus términos asociados. (iii) Esta caracterización previa, por lo demás, ya supone una toma de postura respecto de lo que “entenderemos” por conciencia, pues termina de un modo u otro guiando la investigación a realizar (por ejemplo, en el caso de Chalmers, es la noción de experiencia lo que termina dirigiendo su estudio de la conciencia).

### **1.3 La conciencia fenoménica en el contexto del Problema difícil**

"There is something that needs explaining, even after we have explained the processes of discrimination and action: there is the experience." (Chalmers, 1996, xii)

Tenemos que el objeto de estudio viene a ser el aspecto cualitativo de la conciencia, que responde a la manifestación interna dada desde la subjetividad. Dicha experiencia cualitativa

no se da aislada (en el vacío), sino que en relación a un estado mental consciente, un *hay algo así como experimentar* dicho estado: un *sentir* cualitativo particular. La dimensión interna, por lo demás, solo se puede conocer mediante la introspección, por esto se dice que un organismo tiene un acceso (epistémico) privilegiado y directo a los estados de su conciencia. Este aspecto de la conciencia es a lo que Searle (2004) denomina como “ontología de la primera persona”, que entiende que la conciencia se presenta fundamentalmente bajo la forma de una ontología subjetiva, en sentido de que la experiencia se da en tanto existe un organismo que la experimenta; lo que no implica – de principio- que no se pueda hacer un estudio “objetivo” de esta.

La problematización de Chalmers se postula desde el (*supuesto*) fracaso de las posturas materialistas (como el caso del fisicalismo reduccionista por ejemplo) en razón de que estas no pueden terminar de explicar bajo la forma del reduccionismo metodológico de las ciencias naturales el caso de la dimensión subjetiva de la conciencia, pues en el intento de reducir el fenómeno a elementos de menor nivel pierden el punto de la explicación: *dejan algo fuera* (el cómo es estar en un estado mental consciente).

Este “dejar algo sin explicar” vendría representar la tesis de la *brecha explicativa*, usada para presentar el problema de la experiencia en la explicación materialista tradicional. Sobre esta, postula Levine (1983), tanto el caso de la teoría fisicalista de identidad de tipos como la descripción funcionalista, dejan algo fuera de su modelo: no pueden explicar la contingencia de la dimensión cualitativa de la experiencia consciente de manera satisfactoria (ya sea identificando a los estados mentales cualitativos con estados neurales o con estados funcionales). Hay una brecha en tanto la explicación causal de la experiencia no termina de captar su carácter cualitativo. La *explanatory gap* -entonces- es la incapacidad de explicar el por qué se da algo así como la experiencia cualitativa desde la interacción de un sistema psicofísico (la cognición). Cabe destacar que la lectura que hace Levine sobre la brecha explicativa se diferencia de la de Chalmers o Jackson (por mencionar algunos), pues ahí donde ellos ven consecuencias e implicaciones metafísicas, él (Levine) ve un problema epistemológico. Lo que expresa esta brecha son nuestras limitaciones sobre el conocimiento del fenómeno, y mientras se mantenga este resquicio de lo cualitativo en el análisis de la conciencia el problema mente-cuerpo seguirá persistiendo en la literatura. A partir de esto,

es que en la pregunta por el aspecto cualitativo que se encuentra -fundamentalmente- el problema de la conciencia.

En respuesta a la tesis anterior Chalmers realiza una distinción de la conciencia entre: facultades cognitivas y propiedades cualitativas, desde lo que propone, a su vez, una distinción dos conceptos de esta: psicológico y fenomenal. El concepto psicológico de la conciencia incluye a los procesos cognitivos que ocurren en el cerebro-físico; las interacciones entre los estados neurales o cerebrales que explican la conducta a la base de las interacciones de un sistema para con su entorno, es decir, en función del procesamiento de estímulos desde la relación input-output. En este ámbito psicológico de la conciencia se inscriben las explicaciones y modelos propios de las ciencias cognitivas en tanto mediante la descripción del rol y función de las diversas facultades cognitivas del cerebro buscan explicar la cognición. Entre los términos de la conciencia que caen en esta noción encontramos los siguientes: “*Awakeness*, introspección, reportabilidad, autoconciencia, atención, control voluntario, conocimiento y *awareness*” (Chalmers, 1986, p. 26-27); nociones funcionales de la conciencia más que nada.

Por otro lado, el concepto fenoménico remite al aspecto subjetivo de la conciencia que viene a identificarse en lo relativo al ámbito de la experiencia; la conciencia desde su manifestación subjetiva. Estos dos conceptos de conciencia son complementarios y vienen a expresar dos aspectos de la mente que en principio no son identificables entre sí, pero que igualmente se relacionan y “cruzan” (principalmente en el concepto de *awareness*, que viene a ser la noción más amplia de la conciencia psicológica que se extiende al campo de lo fenomenal). Según esta categorización, valdría afirmar que lo fenomenal junto a lo psicológico -efectivamente- agotan lo concerniente a lo mental. Esta distinción conceptual de la conciencia -además-, viene a fundamentar la famosa tesis de Chalmers del *Hard Problem of consciousness*, desde la división de las propiedades mentales en psicológicas y fenoménicas, el filósofo propone la división del problema mente-cuerpo: *fácil* y *difícil*, respectivamente.

El problema fácil, por un lado, responde a las preocupaciones que nacen desde el concepto psicológico de mente. En este se presentan los “problemas técnicos” que Chalmers considera *sin mayores complicaciones metafísicas*; es decir, que vale con describir y explicar el funcionamiento de los procesos cognitivos de un sistema (bajo la forma de las relaciones de

los estados mentales con su entorno, desde su rol causal); sobre esto, no es que las dificultades sean menores, sino que el programa de investigación a seguir es mucho más “claro” y directo, en principio; sobre esto expresa Chalmers (1996): "they have the character of puzzles rather than mysteries," (p.24)

El problema difícil, en cambio, se origina desde el concepto fenomenal de la mente, en donde los avances de las ciencias de la mente no parecen acercarse a responder el *cómo* un estado mental va acompañado por un sentir cualitativo ni tampoco *por qué* esto se da así y no de otra manera ni menos *cómo* se explica el surgimiento de la conciencia fenomenal (que en apariencia no es una propiedad física) de la base de un sistema físico, esto, por mencionar algunas formas de plantear el problema. El punto, menciona Chalmers (1996), es que incluso habiendo explicado el funcionamiento físico y computacional de un sistema consciente aún faltaría por explicar por qué ese sistema tiene experiencias que se dan de forma consciente para empezar. La pregunta difícil: por qué y cómo estas propiedades psicológicas van acompañadas por propiedades fenoménica. Así, “la explicación científica respondería la primera interacción (físico-psicológica), quedando el caso de la interacción (psicológico-fenomenal)”. (p. 25-29)

Para Chalmers y otros autores, la mayoría de los esfuerzos se han centrado en explicar lo relativo a los problemas "fáciles" (a la forma de las funciones de la estructuras cognitivas del sistema) dejando desatendida la pregunta por la manifestación fundamentalmente subjetiva de la conciencia; el problema es explicar el cómo y porqué de la conciencia fenomenal, además de su interacción con el aspecto psicológico. Por lo demás, para la conciencia psicológica -en este sentido- no habría problema mente-cuerpo (difícil), pues los estados mentales admiten una explicación en función de su rol funcional (o causal)<sup>9</sup>; en este sentido, para quién niegue que la conciencia presente “dos aspectos” o dos tipos de propiedades (diferentes) no habría problema mente-cuerpo.

---

<sup>9</sup> Sobre esto mismo, autores como Dennett (1988, 1991) consideran la opción de dar una explicación funcional de los estados cualitativos, aunque terminan descartándola en última instancia.

## 1.4 Caracterizando la noción de qualia

El término “qualia” (del particular “quale”) no responde a una sola definición sino que se presenta desde diversas interpretaciones. Algunos autores, por ejemplo, limitan el concepto al campo de la experiencia sensorial mientras que otros emplean un uso más amplio de la noción desarrollándola en relación a la mentalidad misma. Desde la primera lectura, podemos considerar como “portadores” de qualia a los estados perceptuales (visión o gusto) y a las sensaciones corporales (dolor o tacto). Esta, vendría a ser una visión más “clásica” y acotada del fenómeno, que entiende a los qualia como una propiedad secundaria de los estados de la experiencia (i.e. no identifica a la cualidad subjetiva con el estado en cuestión). Sobre el otro uso de la noción – de quienes consideran que los qualia son una propiedad que se extiende a más elementos de la mentalidad-, podemos sostener que los estados mentales en tanto conscientes tienen un qualia asociado. En esta lectura la muestra de autores es más heterogénea, pues algunos integran variedad de operaciones de la mente, mientras otros optan por algunos casos nada más.

Sobre esto cabe preguntarse: ¿qué tanto abarca el concepto en relación a la mentalidad? Tenemos casos como Searle (2004), por ejemplo, que postulan que además de los estados intencionales (como las creencias o deseos) podemos considerar que operaciones de la cognición como resolver un ejercicio de aritmética también van acompañadas de un sentir particular (quale)<sup>10</sup>, cuentan con un carácter cualitativo en tanto se *suceden*. Del mismo modo, dicho autor (Searle) sostiene que el *sentir* de un estado depende también del lenguaje por el que se presente su contenido intencional, en sentido de que no varía su contenido como tal, sino que la forma bajo la que se experimenta. En una línea similar está Strawson (1994), quien postula que ciertas facultades cognitivas como entender o recordar también expresan casos de estados mentales que tienen un qualia asociado, a los que denomina: *thought-experience* (o pensamientos con qualia)<sup>11</sup>. Esto, por mencionar algunos casos.

---

<sup>10</sup> De ahora en adelante convendremos en usar sin distinción el término “qualia” de su singular “quale”.

<sup>11</sup> Extraído desde: Tye, Michael, "Qualia", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/qualia/>>.



En el contexto de esta investigación entenderemos por “qualia” a la cualidad fundamentalmente subjetiva que se presenta en la experiencia; a *la experiencia misma de ser consciente*. Desde esta lectura, los qualia vendrían a ser una propiedad que se da en tanto se experimenta algo y no desde la relación para con algo (como sería el caso si se entendiesen como una propiedad secundaria de la experiencia). Así, usaremos el término “qualia” para expresar todo el aspecto fenomenológico que se presenta al tener ciertos estados mentales conscientes, desde lo que podemos afirmar que hay *algo cómo estar (o experimentar)* dicho estado. Esta, sería la interpretación de qualia con mayor uso en el debate contemporáneo.

Desde esta lectura del fenómeno, Chalmers (1996) presenta un catálogo acotado de las operaciones cognitivas que considera, caen dentro de este concepto, entre las que menciona: “experiencias visuales, auditivas, táctiles, olfatorias, gustativas, de temperatura, el dolor y demases sensaciones corporales, además de las imágenes mentales, los pensamientos conscientes, las emociones y la sensación del yo” (p. 6-11), por mencionar algunas. Cabe recalcar que esta lista no agota todos los términos que se pueden considerar bajo el paraguas de la experiencia consciente. Por lo demás, podemos sostener -en función de la caracterización anterior de dos conceptos de mente (psicológico-fenomenal)- que la experiencia consciente no agota la mentalidad: no todas las operaciones de la mente se dan en relación a un qualia; en tanto estado fundamentalmente consciente, en consecuencia, estados *inconscientes* como los que se presentan de forma “automática” en virtud del hábito (como una tarea repetitiva) o trastornos (como el sonambulismo, por ejemplo) presentarían casos que no tienen un qualia asociado. Por esto, también sostendremos que los qualia no agotan ni incluyen *todo* lo mental. Desde esta problematización, además, el caso de los qualia cae bajo el concepto fenomenal de la conciencia, y por tanto sostenemos que es una parte central del problema de la conciencia.

Con los qualia tenemos un concepto que expresa lo relativo al *cómo es (o se siente)* tener una experiencia consciente. En este sentido, podemos afirmar que ser consciente equivale a “tener qualia”, en donde todo estado mental consciente es portador de estos; no hay algo así como una experiencia inconsciente o que se dé en el vacío (punto que plantea Chalmers y que defiende Searle -desde su tesis de la coextensión de la conciencia y qualia-). Es un hecho que

los qualia *existen*, y por tanto, para estudiar la conciencia hay hacerse -inevitablemente- cargo de estos.

Para ilustrar la imagen anterior (de qualia como un aspecto en relación a la experiencia consciente) consideremos el siguiente caso, a propósito de la experiencia del placer: *sabemos* que el placer es una experiencia asociada con un proceso a nivel bioquímico que consta (resumidamente) en la liberación de ciertas sustancias químicas como la dopamina o la endorfina. En este sentido, se entiende que la liberación de los neurotransmisores que se mueven por las vías neuronales es producida en tanto el cerebro recibe cierto estímulo (interpreta cierta información); este proceso “físico” vendría a suceder en tanto uno tiene una experiencia. El *placer* como tal (y como lo entendemos nosotros) vendría a ser la propiedad fenoménica de la experiencia, *ese sentir particular* que comúnmente asociamos -a nivel emocional- con una suerte de estado mental agradable o gratificante; como tal no *sentimos* los diversos procesos químicos que ocurren en nuestro cerebro en tanto estamos experimentando algo; el placer denomina al aspecto cualitativo que acompaña a este proceso neurobiológico. Bajo esta lectura, si se sigue la explicación por el lado de las neuronas y la relación entre los neurotransmisores en el contexto de una sinapsis, en teoría, en ningún lado encontraríamos la *sensación* de placer; atendiendo nuevamente al caso de la brecha explicativa, esta nos dice que además de los eventos a nivel neuronal parece haber *algo más* involucrado en la experiencia del placer.

Conviene aclarar igualmente, que pese a que en la literatura se usen los términos “qualia” y “experiencia” de manera intercambiable, se pueden hacer ciertas precisiones: como que todas las experiencias conllevan qualia más la experiencia en sí *no es* qualia (no olvidar que estos son una propiedad que se da desde el “hecho” de experimentar”). En este sentido, las experiencias no solo constan de ese carácter fenomenal por el que las identificamos, sino que también poseen contenido (información) que se presenta bajo esta forma. Los qualia, así, vienen a expresar el carácter cualitativo de una experiencia pero no la experiencia en sí.

Desde esta concepción de los qualia, podemos notar como primera gran característica el “carácter consciente” por el que se presentan: los qualia siempre se presentan desde una experiencia, y esta (la experiencia) siempre se da de forma consciente, por tanto los qualia son una experiencia consciente; no se pueden dar “en el vacío” (no hay algo así como un

dolor que no se sienta). Con esto, para cualquier tipo de estado intencional -en tanto conste de contenido- aseguraremos que si es consciente entonces habrá un “cómo es estar” en dicho estado; en el caso contrario, cualquier estado mental “no consciente” no tendrá qualia.

Otra característica importante que podemos notar es el carácter privado de los qualia. Esta tesis postula que el contenido cualitativo de la experiencia es inaccesible desde una perspectiva externa, en tanto el dominio de la subjetividad (cualitativa) está restringido al ámbito de la primera persona (a la perspectiva de quién experimenta) a lo que se accede mediante la introspección. Así, se sostiene que el ente consciente tiene acceso directo y privilegiado a sus estados mentales. En relación a esto algunos consideran que los estados fenoménicos de la experiencia también son inefables, es decir, que su contenido no es comunicable de manera completa y significativa por medio del lenguaje; a propósito de esta inefabilidad, menciona Chalmers (1996): el lenguaje que usamos para expresar las cualidades fenoménicas deriva de nuestro lenguaje no-fenoménal, lo que vendría a explicar porque nos resulta tan difícil hacer entender *del todo* a otros sobre nuestra experiencia subjetiva; hay una barrera que no se puede superar del todo, en sentido de que el lenguaje parece ser insuficiente para comunicar esta “dimensión”<sup>12</sup>. (p.22) El problema, vemos, nos remite a una *brecha explicativa*: cómo se da la transición de la experiencia al concepto.

“There is only one class of intrinsic, nonrelational property with which we have any direct familiarity, and that is the class of phenomenal properties.” (Chalmers, 1996, p.154) Otra característica que se presenta en la literatura de los qualia es sobre su carácter intrínseco; menciona Harman (1997), sobre esto, que una propiedad es intrínseca en tanto es una cualidad que algo tiene por sí mismo, y que no se explica desde las relaciones, i.e. los qualia son una propiedad que se da desde la experiencia misma y no desde la relación con algo; por ejemplo, al atender a una experiencia visual (de algo así como la “rojez de una manzana”) uno es consciente de un *sentir* particular que tiene en tanto experimenta lo que nos remite a la dimensión interna misma de la mentalidad, no se debe confundir el contenido representacional o intencional de la experiencia con la cualidad misma del experimentar

---

<sup>12</sup> Sin embargo, el punto de Chalmers es que igualmente se logra, de un modo u otro, comunicar y hacer entender nuestra experiencia subjetiva -aunque sea de manera incompleta-, y como veremos más adelante, esto ya “significa” algo.

subjetivo. Por esto, desde esta lectura, se sostiene que los estados mentales tienen una cualidad intrínseca cualitativa que en principio no se captura bajo la forma de una descripción materialista reduccionista; según esta característica los qualia no se definen en función de su rol causal o funcional ni en su relación con otro tipo de objetos, sino que desde el mismo hecho de su ocurrencia. Este supuesto “carácter no relacional”, veremos más adelante, será uno de los puntos más discutidos. Todo esto, por su parte, lleva a que en última instancia muchos autores planteen que los qualia son *inverificables*.

En resumen. No podemos conocer el *cómo es estar en cierto estado cualitativo particular* para cierto sujeto “X”; estamos limitados, de cierto modo, a nuestros estados conscientes. Frente a esto uno puede preguntarse: ¿Cómo es posible -entonces- hacer ciencia de un objeto que no se puede estudiar desde los métodos de una disciplina que se presenta desde la observación en la tercera persona?<sup>13</sup>

Expuesto el antecedente podemos decir lo siguiente sobre el concepto de qualia:

- Son una cualidad (o propiedad) que se presenta en la experiencia en tanto esta se experimenta; es decir, se dan de forma consciente.
- Su “contenido” es privado: no se puede conocer “del todo” el cómo es estar en un determinado estado consciente para un organismo diferente a uno mismo.
- Son inefables en tanto este contenido no se puede expresar ni comunicar “del todo” por medio del lenguaje.
- Son intrínsecos, en tanto su carácter (o naturaleza) no se explica en términos de relaciones -o por lo menos no todas-, sino que se entiende (de manera directa por el sujeto) desde la ocurrencia misma del fenómeno (la experiencia).

Desde este capítulo espera haberse logrado presentar un contexto para desarrollar la discusión de la experiencia consciente, desde los siguientes puntos: (i) una aproximación a la noción del problema de la conciencia; (ii) la conciencia fenoménica como parte central de este; (iii) una caracterización de la noción de qualia desde el núcleo de la problemática.

---

<sup>13</sup> Este punto también se presta para mucho debate. Acá se puede inscribir, como una salida del caso, el ejercicio de Dennett (1991), con su heterofenomenología por ejemplo. Que busca abordar esto, tomando el reporte verbal -de un sujeto- como la fuente de acceso (desde la tercera persona) a la información de los estados mentales de una persona.

## Capítulo 2: Los límites de la explicación materialista y el problema de la irreductibilidad de los qualia

### 2.1 Observaciones preliminares: fisicalismo y funcionalismo en el horizonte del materialismo

Bunge (2017) sitúa al materialismo en el contexto de la distinción entre materia y mente (o entre el problema mente-cuerpo), presentando la historia de la filosofía en torno a la tensión y distinción de esta dualidad: monismo y dualismo, respectivamente; ya sea adoptando materia o mente como principio ontológico, o las dos. El tránsito entre estas dos posturas dota de una larga tradición y sus resquicios se traslucen hasta el día de hoy, es por esto que podemos entender el desarrollo de la reflexión filosófica a partir del problema mente-cuerpo.

El materialismo es una concepción ontológica, es decir, una manera de *entender* el mundo. Este, es un tipo de monismo que propugna que una sola substancia conforma la realidad: la materia (sea lo que signifique eso).<sup>14</sup> Todo *lo que hay* es materia y estructuras formadas de esta; no hay nada más. Esta es la concepción ontológica que se da por sentido común, y es que se condice “bien” con los avances científicos y con las percepciones de nuestro día a día. Por lo demás, del mismo modo en que hay diversos tipos de monismo (por ejemplo el idealismo, el monismo neutral, etc.) también hay diversos tipos de materialismo (como el fisicalismo o el eliminativismo).

Por fisicalismo (o fisicismo) entendemos la doctrina ontológica (suscrita al materialismo) que plantea que *todo* “está constituido físicamente”, en donde todas las cosas dependen, y están sujetas a las leyes y elementos fundamentales descritos por la física. En este sentido, el fisicalismo es científicista, pues los hechos de la física pueden -en última instancia- explicar todo lo demás; además, hay distintas tesis que se pueden considerar fisicalistas, como el reduccionismo de tipo o la superveniencia física (de lo psicológico), por ejemplo.

---

<sup>14</sup> El concepto de materia por sí solo es un problema tremendo que amerita su propio libro y del que no buscamos hacernos cargo en este trabajo. Es suficiente tratar el concepto de mente. En este sentido, basta con advertir la dificultad del problema mismo; por ejemplo, la falta de definición del concepto de materia mismo. Este aspecto, hace notar Bunge, es una de las principales debilidades del materialismo. Sin embargo, en este apartado, evaluaremos otros argumentos en contra del materialismo, sin adentrarnos más allá en esta observación.

Para más, consultar en Bunge (2017) *Mente y Materia*.

Para Papineau (2001) el principal argumento del fisicalismo consta de una premisa fundamental: que todos los efectos físicos tienen una causa física. De modo que si algo tiene un efecto físico, debiese ser -por tanto- algo físico. Este argumento recae a su vez en el *principio ontológico del cierre causal del mundo físico* que propone que el mundo es un sistema causal cerrado (*causal closure*), en donde todo evento (físico) tiene una causa (física). De acá nace el espíritu de la explicación reduccionista (i.e. explicar un fenómeno reduciéndolo a los elementos elementales de la física) que busca replicarse al caso de la conciencia, en donde encuentra -aparentemente- su mayor desafío; se puede entender -entonces- que bajo este compromiso las teorías fisicalistas de la conciencia optan por identificar lo mental con lo físico, a modo de justificar el rol causal de la conciencia en el mundo en tanto sus propiedades son físicas. Desde esto tenemos el caso del reduccionismo fisicalista (de la teoría de la identidad tipo o token) que establece una relación de identidad entre los así llamados estados mentales con los estados del cerebro. Así, mediante la identificación de propiedades mentales con propiedades físicas busca derivar la explicación psicológica al campo de lo físico; es decir, reduce lo mental a procesos físicos.

Por otro lado, por funcionalismo entendemos la postura que se presenta desde la crítica tradicional que se hace al fisicalismo de tipo, a propósito del chauvinismo neuronal, i.e. que restringe la mentalidad a entidades con cerebros humanos (al identificar a un estado mental para con estado cerebral, en la relación 1:1). En este sentido, y en función del principio de realizabilidad múltiple (que propone que los estados mentales de la conciencia no se definen tanto por su composición física, sino que por la función que cumplen en relación a un sistema, de modo que estos (los estados mentales) son realizables de distintas formas) es que el funcionalismo -en principio- supera la dificultad anterior, pues no se compromete con ningún tipo de instanciación (o estructura) física respecto de la conciencia. Del mismo modo, en tanto define a los estados mentales en función de su rol causal dentro de un sistema, establece un cierto criterio de individuación para entender a los estados mentales mismos -lo que sirve para diferenciar entre los mismos estados mentales al mismo que permite identificarlos en diferentes instancias físicas; critica que también se realiza al fisicalismo de tipo/token; véase, según qué criterio un dolor es un dolor-.

Los estados mentales, de esta forma, quedan definidos por sus relaciones; en su relación con el ambiente y para con otros estados mentales, desde lo que se termina produciendo conducta; relación de input-output, respectivamente; al mismo tiempo, postula que los estados mentales son internos -consideración que resulta esencial para diferenciar funcionalismo de conductismo<sup>15</sup>-. Esto pues, el funcionalismo no se usa de una teoría identidad para explicar la correlación en los estados psico-neurales, sino que plantea una relación entre estados mentales y estados funcionales. Estos últimos, al ser más abstractos que los estados físicos, son aplicables en una variedad de realizaciones físicas, de este modo, la composición física-interna (de una realización) no es determinante en tanto cumpla esta su función. Por lo demás, conviene mencionar que hay diversos tipos de funcionalismo, como puede ser el caso del funcionalismo de Máquina de Turing, el funcionalismo fisicista o el funcionalismo no reduccionista que plantea Chalmers<sup>16</sup>.

Por último, conviene mencionar que no se requiere por principio ser materialista (o fisicista como es el caso) para adoptar la tesis funcionalista, pues como se ve con el principio de realizabilidad múltiple, el funcionalismo es ontológicamente neutral; por esto mismo, además, se presta para considerar que del funcionalismo al dualismo de substancias cartesiano hay un paso, sin embargo, a efectos de esta investigación, esto queda más que nada como dato anecdótico, pues la mayoría de los autores funcionalistas son materialistas.

Con esta información cabe preguntarse: ¿cuál sería el “problema” del funcionalismo con la noción de qualia? Notamos que el conflicto con el fisicismo es más directo, pues recae en el reduccionismo que plantea entre estado físico-estado mental, y consecuentemente con el caso de la conciencia fenoménica. Con el funcionalismo (tradicional) sucede algo similar: el reduccionismo que hace al identificar a los estado mentales con estados funcionales. Esta idea se desarrollará con mayor detalle en el próximo capítulo, sin embargo, conviene

---

<sup>15</sup> En principio hay similitud entre estas posturas, pues las dos consideran que los estados mentales se pueden entender en la relación: input sensorial-output conductual. Sin embargo, para el funcionalismo, en este proceso se debe considerar también la relación para con otros estados mentales. De este modo, los estados mentales no se pueden reducir al mero análisis de la conducta, pues hay algo *-ahí-* sucediendo en la cabeza (más que una caja negra que interpreta estímulos y produce conducta).

<sup>16</sup> Conviene tener esto en cuenta para el punto que se desarrollará más adelante. En el contexto de este capítulo, nos centraremos en los experimentos mentales clásicos que se usan para atacar las premisas del funcionalismo computacional tradicional.

presentar una breve aproximación: para Chalmers (1996) el funcionalismo reduccionista estándar “falla” en que al proponer su análisis funcional como posible para todos los estados mentales cae en asimilar el concepto de mente fenomenal dentro del concepto de mente psicológica, lo que es un error, pues la experiencia consciente no se puede explicar ni reducir a términos de relaciones causales; cuando pregunto por la experiencia de alguien respecto de algo, no interesa saber el cómo recibe y procesa ciertos estímulos, sino más bien, el cómo esa persona está experimentando dicho color; son preguntas distintas.

Citando a Chalmers (1996):

The paradigm of reductive explanation via functional analysis works beautifully in most areas of cognitive science (...)

In principle, one can do this by giving an account of the underlying neurophysiology. If we explain how certain neurophysiological states are responsible for the performance of the functions in question, then we have explained the psychological state (...)

Unfortunately, the kind of functional explanation that works so well for psychological states does not seem to work in explaining phenomenal states. The reason for this is straightforward. Whatever functional account of human cognition we give, there is a further question: Why is this kind of functioning accompanied by consciousness? (p.46-47)

En este contexto, la crítica principal al materialismo de este tipo se presenta a partir del caso de la (supuesta) irreductibilidad de la conciencia, precisamente, desde la imposibilidad de explicar la experiencia consciente en los términos de la “conciencia psicológica”, es decir, mediante el análisis de la metodología reduccionista, ya sea desde el fisicalismo o funcionalismo. Veremos, desde los siguientes casos, lecturas que entran en directo conflicto con la premisa fundamental del materialismo: de que todo los hechos positivos del mundo supervienen de hechos físicos; es decir, no puede haber algo así como hechos no-físicos. Esto, según el principio de la causalidad cerrada del mundo físico.

## **2.2 El argumento de la privacidad y el problema de la inaccesibilidad a la experiencia consciente**

Tenemos que desde la perspectiva de la tercera persona hay algo con lo que no se puede dar, este *algo* inaccesible en la experiencia es su carácter subjetivo que está restringido al punto



de vista del sujeto que experimenta; según esto, es imposible llegar a conocer *cómo es* ser el sujeto de una determinada experiencia (como un murciélago, por ejemplo). Desde esto, los qualia vienen a ser el aspecto cualitativo irreductible de la experiencia que no se puede explicar -en principio- bajo la forma de hechos físicos. Esta lectura del asunto remite a lo planteado por Nagel (1974) y Jackson (1982), *Cómo es ser un murciélago* y *La habitación de Mary*, respectivamente. Estos dos experimentos mentales se presentan desde una argumentación en favor del aspecto privado de los qualia; desde una consideración ontológica y otra epistémica, respectivamente, veremos que los siguientes casos remiten a una brecha explicativa -tal como se planteó anteriormente- y que su interpretación dependerá del enfoque desde el que se desarrolle esta, sea epistémico o metafísico, como notaremos más adelante.

El caso de Nagel (1974) nos remite a la famosa expresión: “*what is like to be*”, desde lo que desarrolla un estudio de los qualia a partir del argumento de la privacidad; a partir de la consideración del acceso restringido que se tiene a los contenidos experienciales de la conciencia. Presentado su argumento podemos afirmar lo siguiente: alguien puede tener un conocimiento detallado sobre la neurofisiología de un murciélago (o el perfil funcional si se quiere sostener), por lo que diríamos que, cierta persona maneja un conocimiento completo correspondiente a la estructura y funciones biológicas del animal; por ejemplo, cómo mediante la ecolocalización estos se orientan y mueven en el espacio, el cómo funcionan los mecanismos relativos a su visión o cómo su fisiología misma opera para que estos vuelen. El problema que se planea es que pese a tener conocimiento completo de los hechos físicos relativos a un murciélago, en última instancia igualmente faltaría algo por conocer: *el qué se siente ser ese murciélago*, lo que vendría a ser la experiencia desde su perspectiva. En este sentido, nuestro conocimiento está limitado a nuestra propia forma de experimentar; estamos “encerrados” en nuestro punto de vista.

Menciona Searle (2004), por lo demás, que en este *sentir* habita el aspecto subjetivo desde el que se inscribe el problema de la conciencia, pues no tenemos manera de *conocer* el cómo experimenta un sujeto cognoscente además de nosotros mismos. Hay una imposibilidad: lo que *somos* determina la forma bajo la que se presenta nuestra experiencia. (Esto último también se presta para reflexionar sobre qué tanto terreno se le concede al aspecto de la

privacidad, por ejemplo, en referencia a la especie: si hay una forma común bajo la que todos los seres humanos, en tanto humanos, experimentamos, o, si cada quién en tanto sujeto individual experimenta de una forma diferente y única a los demás miembros de la especie. Este punto, lo desarrollaremos en el siguiente capítulo a propósito de las observaciones correspondientes al experimento).

Otro argumento que nos enfrenta a las limitaciones de nuestro conocimiento de los hechos de la conciencia es el propuesto por Jackson (1982): el famoso argumento del conocimiento. Este, postula lo siguiente: Mary es una neurocientífica que ha pasado toda su vida encerrada en un cuarto blanco y negro, en donde su relación con el mundo externo se ha limitado a la interacción que tiene con un monitor (que también se ve en blanco y negro) desde el que ha aprendido todos los hechos físicos objetivos (y funcionales) sobre la visión del color. Posteriormente, al salir del cuarto ella logra tener su primera experiencia visual de color; es decir, *conoce* la experiencia de ver un color. El punto de Jackson es que al hacerlo (al experimentar esto), Mary *aprende algo nuevo* acerca de la visión del color: su carácter cualitativo. Esta dimensión de la experiencia es algo que no captura la explicación reduccionista de la mente, pues del paso de lo mental a lo físico se pierde el marco de la experiencia consciente; por esto se asegura: esta es irreductible (a lo físico). De esto, concluye lo siguiente: los qualia existen como aspectos de la experiencia que no son reducibles a hechos físicos de ningún tipo; por esto, además, el materialismo es falso, pues no da cuenta ni explica todos los hechos del mundo, en este caso, los hechos relativos a la subjetividad de la conciencia. De lo que se sigue, que lo físico (entendido en un sentido amplio) no agota la realidad de los objetos del mundo.

Esto, se puede plantear en términos similares al caso anterior, que alguien puede tener conocimiento sobre todos los hechos físicos relativos al fenómeno de la conciencia, sin que eso implique, por lo demás, que desde esto pueda conocer el *cómo* es la experiencia de lo descrito. Así, notamos que los dos casos apelan a que en el contexto de una explicación materialista queda fuera el aspecto subjetivo (o cualitativo) de las experiencias. Esto nos deja, en principio, con una imposibilidad sobre lo que podemos conocer de los estados conscientes. Se puede entender que el caso de Nagel plantea una consideración de carácter ontológico (como menciona Searle) respecto de nuestra limitación intrínseca a la perspectiva en primera

persona, y en consecuencia a la inaccesibilidad al punto de vista de otro. El caso de Jackson, por otro lado, nos presenta una lectura -en principio- epistémica, sobre las limitaciones de nuestro modo para conocer el mundo.

Atingente al contexto presente, otro experimento mental sobre la posibilidad lógica es el de los zombis filosóficos. Para notar mérito de este argumento, sin embargo, conviene hacer cierta aclaración sobre la relación de superveniencia en el contexto de la filosofía de Chalmers. Sobre esto, considérese lo siguiente (resumidamente): la noción de superveniencia conforma un marco según el qué podemos explicar relaciones de dependencia, de modo que, por ejemplo, si planteamos la superveniencia de las propiedades biológicas en propiedades físicas, estamos diciendo que las primeras están determinadas por las últimas (al fijar todos los hechos físicos, por consecuencia, fijará el conjunto de hechos biológicos; que consideramos, “están vivos”). Vemos, que la superveniencia es una relación entre dos conjuntos propiedades en donde un grupo determina el modo de ser del otro. En este contexto, y para resumir, Chalmers hace una distinción entre superveniencia lógica y natural; la primera plantea una dependencia según el ámbito de lo concebible (modalmente) mientras que la segunda fija la relación según los datos empíricos del mundo natural. La superveniencia lógica es más fuerte e incluye a la superveniencia natural, sin embargo, esto no se da de la otra forma, lo que sugiere el siguiente caso.

Citando a Chalmers (1996):

It seems logically possible, at least to many, that a creature physically identical to a conscious creature might have no conscious experiences at all (zombies), or that it might have conscious experiences of a different kind. (...) If this is so, then conscious experience supervenes naturally but not logically on the physical. The necessary connection between physical structure and experience is ensured only by the laws of nature, and not by any logical or conceptual force. (p.37-38)

Por un lado, tenemos que la superveniencia lógica falla<sup>17</sup>, pues no aplica al caso de la conciencia. Por otro, se sostiene que la superveniencia natural vendría una forma “débil” de

---

<sup>17</sup> Para Chalmers (1996) “el fallo de la superveniencia lógica implica que el materialismo es falso; pues, da cuenta de que hay aspectos del mundo que están sobre los hechos físicos.” (p. 123)

supervenencia. Estos antecedentes, como veremos más adelante, conllevarán ciertas consecuencias no menores: como que el materialismo falla en tanto requiere de supervenencia lógica, o que la supervenencia débil puede llevar fácilmente al epifenomenalismo.

Volviendo al caso. El experimento mental presente, plantea una posibilidad lógica (i.e. un escenario modal que no supone contradicción en su formulación) que presenta el caso de un sistema físico que no tiene experiencia consciente, pero que sin embargo es idéntico en su composición física (a nivel neuronal) a un ser humano común y corriente (que tiene conciencia); este mismo caso se puede reformular en términos del funcionalismo: que un sistema (un robot) tiene el mismo perfil funcional que un humano (chips de silicona en vez de neuronas), pero que no posee estados de la experiencia. En este sentido, la posibilidad que se sugiere es que este sistema se puede comportar de manera idéntica a un humano (tener los mismos outputs conductuales), pero no tener mente, por lo que en apariencia no habría ninguna diferencia significativa. La pregunta es entonces: ¿cómo podemos diferenciar a este zombie de un humano “normal”? Por lo menos sabemos que desde el mero análisis de la conducta no tendríamos como hacer la diferencia. Por esto, concluye el experimento mental, la tesis materialista (sea funcionalista o fisicalista) falla, pues no es suficiente para establecer un criterio de lo mental que nos permita fundamentar una explicación de la conciencia fenoménica desde su modelo; en sentido que los estados mentales de este tipo no son identificables ni reductibles al caso de estados físicos. De modo que la presencia de conciencia (fenoménica) en un organismo expresa un hecho del mundo que escapa de la concepción materialista del mundo – de que los hechos físicos agotan los hechos positivos de la realidad-.

Con estos antecedentes se presentan las premisas del argumento de Chalmers:

1. Podemos asegurar que en nuestro mundo hay experiencia consciente.
2. Además, según los casos anteriores se puede sostener que: es una posibilidad lógica el que haya un mundo idéntico al nuestro en donde los hechos positivos que afirmamos sobre la conciencia no se sostengan.
3. De modo que, la conciencia expresa hechos que están más allá de los hechos físicos.
4. En consecuencia el materialismo es falso

(Chalmers, 1996, p.123)

Este experimento mental, al igual que los anteriores, funciona (en cierto nivel) pues nos hace dar cuenta de la falta de certeza que tenemos respecto del fenómeno de la conciencia, de su aspecto fenoménico y de la realidad misma del mundo; por ejemplo, el último caso de los zombies nos presenta con una situación que intuitivamente nos lleva a cuestionar qué es lo que nos hace ser conscientes en primer lugar; sobre esta interrogante, el argumento se postula desde la (in)existencia de los qualia: desde el hecho de que este experimentando ser un ser humano en primer lugar; la conciencia que tengo respecto de mi propia experiencia, la sensación de habitar un cuerpo, y en sí, de experimentar lo que siento de una cierta forma. El punto, es parece que *no hay forma (objetiva)* de probar todo esto a otro; obviamente, en la cotidianidad simplemente hacemos una correlación entre ciertos factores (como mi lenguaje, mi composición física, mi reporte verbal, etc.) para asegurar que efectivamente experimento el tener una conciencia de la misma forma que otros entes, sin embargo, a *nivel fundamental* -y eso es lo que quiere hacer ver el argumento- hay una incertidumbre que se expresa al buscar justificar y explicar el qué y cómo de esto; ¿cómo se siente ser algo así como una conciencia que experimenta?

### **2.3 El problema de los qualia ausentes y el espectro invertido**

Block (1978) presenta un experimento mental para mostrar los problemas de la explicación de la conciencia que hacia la visión funcionalista computacional de la mente; el caso de los qualia ausentes, o la nación China. El experimento plantea el siguiente caso: imaginarse que la nación de China entera, mediante la organización de su estructura según un modelo funcionalista vendría a imitar las operaciones de un cerebro humano. En este sentido, cada ciudadano cumpliría con el rol de una neurona; a cada uno con un radio de dos direcciones, que conecta a unos con otros, y algunos de ellos a un cuerpo artificial. Según esto, una vez se tenga la “imagen correcta” de los inputs-outputs y las relaciones entre los estados internos (de la estructura funcional conciencia humana), toda la nación China debiese realizar el mismo perfil funcional que el cerebro humano convencional. De modo que, si el funcionalismo computacional es correcto, entonces diríamos que la nación China, como un todo, tendría estados mentales (o mentalidad). Como vemos, esta conclusión -intuitivamente hablando- se nos presenta muy improbable. Notamos que el caso de los qualia ausentes

responde a la posibilidad de que se pueden tener sistemas que exhiban la misma organización funcional de la cognición humana, pero que no posean ni mentalidad ni qualia; es decir, una suerte de zombie funcional (a diferencia del zombie neurobiológico que se emplea para el caso del fisicalismo de tipo).

De este modo, termina concluyendo que las descripciones funcionales son muy abstractas “y liberales” (i.e. atribuyen estados mentales a entidades que no tienen, como la nación China), por esto mismo no pueden capturar las propiedades esenciales a las experiencias sensoriales cualitativas; pues, según la argumentación de Block, es perfectamente concebible el caso de que toda la nación de China esté en el estado funcional F sin tener necesariamente la experiencia del dolor.

En este mismo contexto (de crítica al funcionalismo) se presenta el caso del espectro invertido, que viene a apelar al carácter intrínseco de los qualia para plantear una situación en donde se presenta un “error” en la correlación entre lo que percibimos y lo que experimentamos. Este caso comúnmente se desarrolla desde la siguiente situación: considérese el caso de un ser humano equivalente física y funcionalmente a uno mismo, en donde su visión -en principio- parece funcionar de la misma forma que uno. Con esto en consideración, cuando se nos pide seleccionar de un conjunto de bolas rojas y verdes a las bolas verdes, los dos seleccionamos los mismos elementos; del mismo modo, cuando se nos pregunta de qué color son las bolas que escogimos los dos decimos que verdes. El problema está en que lo que para mí es ver rojo equivale a lo que es para él ver verde, es decir, es una persona con el espectro invertido: tiene los qualia de rojo y verde invertidos. El punto, es que en principio no hay manera de probar esto, pues los dos podemos discriminar bien y del mismo modo objetos rojos de verdes, además, la persona con espectro invertido aplica la palabra verde y rojo a los mismos objetos que yo. Sin embargo, sus experiencias internas asociadas al rojo y verde son distintas a las mías. De esto se sigue que, si los dos cumplimos con el mismo perfil funcional para el caso del color, nuestra experiencia asociada no debiese ser distinta según el funcionalista, pues tenemos los mismos estados mentales (funcionales); pero vemos que no es así, pues nuestros qualia son distintos. Es por esto, que el experimento mental concluye que el funcionalismo falla a la hora de explicar los qualia, pues estos no

tienen un rol funcional; es decir, no se pueden explicar en su relación causal para con un sistema.

Por supuesto que la tesis funcionalista va a negar esto: si alguien tiene el mismo perfil funcional que uno, entonces -necesariamente- tendría el mismo qualia asociado a la experiencia visual de un color; de modo que, una vez se entiendan todos los hechos asociados a la percepción de color se notará que el caso de los qualia invertidos es incoherente/implausible. Para esta afirmación, considérese lo expuesto por Nida-Rümelin, M (1996) a propósito de una posibilidad empírica del espectro invertido; para desarrollar este caso, la filósofa plantea la situación de la visión *pseudonormal* como una situación en donde gente que debiese tener una visión normal de color tiene sus qualia asociados al rojo y verde invertidos.

Considérese la siguiente descripción: nuestra retina tiene tres fotorreceptores importantes: los conos B, G y R (azul, verde, rojo; respectivamente) que contienen diferentes fotopigmentos que vienen a controlar la respuesta que tiene el cono frente a las longitudes de onda de la luz. Para el caso de la visión normal, los fotopigmentos se distribuyen de la siguiente forma: B-G-R. Sin embargo, puede pasar que por algún accidente genético alguna persona tenga los mismos pigmentos en los conos G y R; es decir, verde para los dos conos, o rojo para los dos conos. Este hecho es lo que produce el daltonismo rojo-verde, y pasa cuando una persona tiene el mismo pigmento en los conos G y R, de modo que no puede distinguir rojo de verde, ya que los conos G y R reaccionan de la misma forma a los mismos estímulos. En el caso de la visión pseudonormal, se puede plantear el caso de que alguien tenga el pigmento del cono G en el cono R, y el pigmento del cono R en el cono G; por lo que los dos conos contienen un pigmento incorrecto; como posibilidad empírica esta parece ser plausible, el que una persona con dicha anomalía existiese y que tuviera el qualia del rojo y verde invertidos, por lo que -como el experimento mental plantea-, estos podrían hacer la misma discriminación de color que nosotros de modo que no notarían nada raro; tienen un qualia asociado distinto. Tenemos que el qualia asociado al color es distinto, como también lo es el pigmento de los conos G y R; así, alguien con visión pseudonormal no sería funcionalmente equivalente a una persona con visión normal.

Este caso nos presenta un escenario empíricamente posible -como diría Chalmers más adelante-, en donde el funcionalismo falla a la hora de explicar cierto aspecto de la cognición humana en relación al caso de los qualia. Atendiendo a esto, parecería ser que los qualia no pueden ser realizados de manera múltiple como sostiene el *psicofuncionalismo*<sup>18</sup>, pues responden a una estructura neurobiológica particular; menciona Nida-Rümelin (1996), que según el compromiso empirista del psicofuncionalismo, “las nociones centrales de la ciencia de la visión del color debiesen poder ser explicada en términos funcionalistas”, cosa que en este caso no vemos, pues como hace notar la autora la terminología asociada a la descripción proviene desde nuestros conceptos fenomenales, lo que nos remonta -nuevamente- al problema central del funcionalismo: qué explique la equivalencia entre lo fenomenal y funcional. (p. 102)

Resumiendo. Podemos presentar desde estas lecturas que tanto el fisicalismo como el funcionalismo no pueden dar -aún- una explicación completa y *satisfactoria*<sup>19</sup> del fenómeno de la conciencia; lo que además no será posible mientras no expliquen al elemento subjetivo de la experiencia (al identificar estados mentales con estados neurales o estados funcionales, pierden de vista el aspecto cualitativo de la experiencia lo que termina dando una visión parcial del fenómeno, esto desde el supuesto de que mente, y sobre todo la experiencia, no es algo reductible -del todo- a la neurociencia.

Dicho esto, podemos asegurar (fuera de las diferencias particulares) que un punto en común de los argumentos (sean del tipo epistémico o basados en la posibilidad), es que apelan a la manifestación interna de la conciencia subjetiva como la dimensión irreductible que no capta la explicación materialista. Así, el problema, más que en la “información” desatendida, se centra en la insuficiencia que tienen para explicar el caso de la experiencia subjetiva; por lo demás, la discusión respecto de estos argumentos puede entenderse desde su validez respecto del paso de lo epistémico a lo metafísico, de qué tanto considerar sus conclusiones; la diferencia entre conocer una cierta descripción de la experiencia y el hecho de experimentar

---

<sup>18</sup> Esto vendría a ser una forma de llamar a la tesis del funcionalismo fisicalista, en tanto busca apoyarse en la evidencia empírica para sostener la equivalencia entre estados mentales y estados funcionales.

<sup>19</sup> Esto entendido en los términos y expectativas de los autores; para otros filósofos (eliminativistas por ejemplo) una explicación satisfactoria de la cognición no tendría por qué abarcar el caso de la subjetividad de la experiencia en la conciencia.



algo como tal. Hay quienes plantean que de esto no se sigue que haya una suerte de diferencia ontológica (como el caso de Dennett), mientras otros aseguran que a partir de la diferencia epistémica se puede fundamentar una distinción ontológica (que es lo que parece sugerir Searle). Para Chalmers (1996), el que sea posible siquiera considerar la posibilidad lógica de los mundos invertidos (como el caso de los zombies sin consciencia, el espectro invertido o el argumento del conocimiento) dan cuenta que hay algo más que los meros “hechos físicos”, de modo que estos no agotan ni dan cuenta todos los hechos positivos del mundo, por esto -afirma- el materialismo es falso. (p.123-124)

Por último, podemos mencionar que incluso si aceptamos la premisa funcionalista y tratamos de entender los qualia bajo un perfil funcional, de igual forma podríamos sostener que eso no nos diría nada acerca del carácter intrínseco de la naturaleza misma de la experiencia; ¿o no? Para atender a todas estas dudas veremos la lectura que hace Chalmers (1996) de la “supuesta” validez de dichos experimentos mentales. Por lo demás, cabe mencionar que todos los puntos desarrollados en el contexto de la argumentación anterior sobre los experimentos mentales son discutibles; cuestión que trataremos con mayor detalle en el siguiente capítulo.

### Capítulo 3: ¿Son los qualia lo que da *sentido y color* a la vida?

#### 3.1 Críticas a la noción

En su artículo “Quining Qualia” Daniel Dennett realiza una famosa crítica a la noción de “qualia” desde el funcionalismo. En esta, el autor se plantea evaluar la posibilidad de una explicación funcional de los qualia (*quinear*); notar si es posible dar cuenta *desde fuera* de los componentes de la noción. Para esto, parte por criticar lo que denomina “elementos (o características) especiales” del fenómeno que vienen a impedir la explicación de este desde los términos de la función. Con este ejercicio, busca probar que, si se extraen tales elementos (funcionales) de la conciencia entonces no queda nada; “ni un residuo cualitativo”. Y con esto da cuenta que precisamente por la función es que se pueden diferenciar a los elementos de la noción; unos de otros (*functional differentia*). Así, para desmitificar el asunto, y descartar en primer lugar, tales características *especiales* que se atribuyen al fenómeno, el filósofo estadounidense postula sus famosas *intuition pumps*, i.e. “bombas de intuición”, que constan de ocho experimentos mentales que tienen como fin probar que el concepto de “qualia” descansa bajo nociones intuitivas preteóricas. Con este ejercicio busca probar que la incoherencia del concepto viene dada desde su raíz, lo que genera que el debate termine deviniendo en errores y confusiones. Desde esta visión del problema, Dennett (1988) presenta la siguiente caracterización “tradicional” de los qualia: “estados mentales inefables, intrínsecos, privados y que son directa o inmediatamente aprehensibles en la conciencia”. ( p.385)

En primer lugar, lo que más ruido hace es el así llamado carácter intrínseco de los qualia (característica parece ser fundamental para expresar la “naturaleza” de lo fenoménico). Está claro que el concepto de intrinsecidad va totalmente en contra de la visión funcionalista, que tiene en su núcleo el concepto de relación (en tanto define a los estados mentales como estados funcionales bajo la forma de una interacción causal entre input-output, es decir, por sus relaciones). En principio, parece que si aceptamos que hay algo así como una propiedad intrínseca a los estados mentales cualitativos que no se puede explicar (del todo) desde la relación, entonces tenemos que: o el funcionalismo falla, o la noción de qualia de la que disponemos es incorrecta.

En el modelo de Dennett la relación es un concepto central, pues desde las múltiples relaciones entre estados mentales/procesos es que se conforma lo que conocemos por conciencia, desde esta visión, los qualia (en tanto propiedad no relacional) no tienen lugar en la explicación. Con esto en mente es que el filósofo busca eliminar el concepto de qualia del estudio de la conciencia: como un término preteórico incoherente que viene a expresar una ilusión.

La crítica de Dennett se configura a partir de la subjetividad del término, precisamente en el modo de conocimiento que tenemos de este que -se presume- viene dado desde la introspección. Según esta argumentación, el problema se presenta de la siguiente forma: si consideramos a los qualia como cualidades secundarias (cosa que hace Dennett), a la vez que aseguramos que estos se producen “en nuestras mentes” (en tanto no están *afuera* en el mundo), entonces, de algún modo, aceptamos que estas cualidades -efectivamente- se producen en reacción o relación a algo. Por esto, en última instancia, tenemos que aceptar que este fenómeno se puede producir desde una relación, lo que nos enfrenta con la tesis del (supuesto) carácter intrínseco. Este punto se puede sortear fácilmente si simplemente desechamos la caracterización de Dennett y volvemos a lo expuesto por nosotros, en donde los qualia no son propiedades secundarias, como podría plantearse desde una aproximación clásica (el caso de Locke por ejemplo), sino que son una propiedad que se presenta en tanto se da la experiencia: no dependen tanto de los hechos del mundo, sino del mismo hecho de experimentar. Que el carácter cualitativo sea intrínseco no nos “encierra” -necesariamente- en un concepto imposible de transmitir y ajeno a cualquier tipo de relación.

“...the form of experience seems to be straightforwardly communicable, even if the content (intrinsic quality) is not” (Schlick, 1938, como se citó en Chalmers, 1996).

En corto, las experiencias igualmente pueden comunicarse, en este caso, por medios de sus relaciones; quizá de forma “incompleta” y no totalmente significativa, pero eso quizá simplemente nos muestre las limitaciones “intrínsecas” del lenguaje más que la misma naturaleza problemática de un fenómeno. Podemos sostener que el carácter intrínseco de la experiencia viene a expresar una característica central de la *naturaleza* de los estados cualitativos que no se captura bajo los modelos reduccionistas; en este sentido, es problemático en tanto uno busque explicar la conciencia desde el reduccionismo

metodológico en tanto no supone un problema “por sí solo”. Por lo demás, podemos aplicar lo mismo al caso de la infabilidad de los estados cualitativos. La experiencia no se entiende como algo exclusivamente mental, pues esta también ocurre en relación a algo; su contenido se presenta desde la intencionalidad.

Por otro lado, la directa aprehensión de los estados de la experiencia por la conciencia es un aspecto que no sostiene mayor análisis; es verdad, podemos “equivocarnos” respecto del contenido intencional de una experiencia, sin embargo, y en principio, no podemos equivocarnos del mismo hecho de que estamos experimentando (siempre y cuando aceptemos el *cogito* cartesiano, sobre la “existencia” de mi propia mente); ¿cómo uno puede estar equivocado respecto de sus propias experiencias? La experiencia es algo que sucede, catalogar a esta como verdadera o falsa parece ser un error categórico (de juicio), dicha discriminación es algo que sucede *posterior* a experimentar. Uno podría estar equivocado sobre el contenido de su experiencia más no sobre el hecho de que está experimentando.

Pese a todo esto, la crítica de Dennett igualmente nos resulta útil, pues ayuda a aclarar y reformular ciertas nociones que resultan problemáticas a la experiencia consciente.

## G

### 3.2 Revisando experimentos mentales: qualia ausente y *fading qualia*

Frente a los experimentos mentales que se postulan bajo la forma de la posibilidad lógica, encontramos los casos de los qualia ausentes y el espectro invertido. Para evaluar a estos ejercicios, Chalmers (1996) desarrolla una distinción entre: posibilidad lógica y posibilidad empírica, en donde la última expresa el criterio (válido) a tener en cuenta a la hora de si considerar o no la pertinencia de estos argumentos; una posibilidad lógica podría ser el caso siguiente: que haya toda una nación esté dispuesta de tal manera que imite la misma estructura funcional que un ser humano, pero que no tenga experiencia consciente como este; pese a que esta idea por sí sola no suscite contradicción lógica, notamos que está lejos de ser una posibilidad factual o natural, pues resulta bastante implausible que una situación así se dé en el mundo real. Lo importante es notar que algo puede ser lógicamente posible pero empíricamente implausible, desde esta observación se presenta el énfasis de la *posibilidad natural*, i.e. que se presente un caso que se corresponde con nuestra observación

(y las leyes) del mundo natural. Esta lectura del asunto surge de la defensa que hace Chalmers del así llamado *principio de invariabilidad*; que, para resumir, se encuentra en el núcleo de su postura filosófica, combinado el dualismo de propiedades (en tanto que acepta la existencia de propiedades físicas y propiedades mentales como *diferentes*; más no desde un dualismo cartesiano, sino desde un tipo de naturalismo) con un tipo de funcionalismo *fine-grained* no reductivo, que sostiene en última instancia que la organización funcional determina la experiencia consciente, esto según alguna forma legal del mundo que queda por determinar<sup>20</sup>. En este sentido, un gemelo isomórfico a mí (i.e. que tenga con el mismo perfil funcional y que tenga los mismos estados funcionales -actuales- que yo) en consecuencia también tendría experiencia consciente como yo. Es implausible creer lo contrario.

Con esto en mente busca contrargumentar lo propuesto en los experimentos mentales de los qualia ausente y qualia invertido, reformulándolos bajo su propia versión, con el nombre de *fading qualia* y *dancing qualia*, respectivamente. En el propósito de esta investigación nos centraremos en el primer caso, pues resulta ilustrador para presentar cierta aproximación de la noción de qualia desde un intento no reduccionista “menos convencional”; el caso de los *dancing qualia* se supone que busca probar el mismo punto, pero “de otro enfoque”, sin embargo, en vista de lo desarrollado antes, conviene considerar que el caso del espectro invertido satisface cierta posibilidad natural (pese a las objeciones que se le realizan respecto de su verificabilidad) a diferencia del caso de los qualia ausentes. Por esta razón, se optará por desarrollar sólo esta opción. Volviendo al caso. Para Chalmers, la fuerza de estos argumentos se presenta desde su “poder intuitivo”; por ejemplo, las conclusiones que expone Block (1978) sobre los qualia ausentes resultan intuitivas en vista de lo argumentado: que el cerebro de China no tenga mentalidad pese a tener una estructura funcional similar a de la conciencia humana, resulta intuitivo, en vista de que es totalmente implausible que de un sistema en que homúnculos cumplen con la función de neuronas puede llegar a darse algo así como una experiencia consciente; como una observación de esto, sin embargo, podría decirse lo mismo del caso de la conciencia humana, en donde es igualmente de implausible

---

<sup>20</sup> Sobre la postura que defiende Chalmers se pueden hacer muchas observaciones y precisiones, sin embargo, para los propósitos de esta investigación se opta simplemente por presentarla de manera breve, a modo de entender la problematización que realiza sobre el estudio de la conciencia; lo que interesa, más que su tesis sobre la naturaleza de la conciencia, son sus observaciones sobre el problema de la conciencia, la conciencia fenoménica y los experimentos mentales sobre los qualia.

(intuitivamente hablando) que en principio, de un sistema como el cerebro (un conjunto de materia organizada bajo la forma de un entramado de neuronas, tejidos y diversas estructuras) se termine produciendo algo así como una vívida experiencia cualitativa; que se dé el complejo fenómeno de la experiencia consciente (p.251). La pregunta es igual de difícil y la respuesta no es tan obvia; es verdad, en el cerebro de la nación China no se puede notar en ningún homúnculo (o habitante) algo así como un estado mental “dándose”, del mismo modo que en una neurona no se puede “ver” un pensamiento. Por esto Chalmers se muestra escéptico del alcance del argumento, pues se fundamenta en su “atractivo intuitivo” (y posibilidad lógica) lo que no supone un motivo suficiente para aceptar sin más las conclusiones que presenta.

Desde este espíritu, es que hace una reformulación del caso de los qualia ausentes bajo el nombre de “*fading qualia*”. Chalmers parte de la misma premisa: tenemos dos sistemas que comparten el mismo perfil funcional (i.e. que a nivel de estructura satisfacen el mismo perfil causal en la relación de input-output) pero que sin embargo tienen distintos estados internos conscientes: mientras uno posee experiencia consciente el otro no. Para ilustrar esto nos presenta “la experiencia” desde una distinción gradual en una línea, entre dos casos que representan dos puntos: inicial y final (extremo), respectivamente. En el punto inicial tenemos a Juan, un ser humano común y corriente. En el caso final tenemos a Mecha-Juan, un robot que es funcionalmente isomórfico a Juan. El experimento plantea el caso de que gradualmente se reemplacen las neuronas de un sistema (Juan) por chips de silicona, una por una. Por una parte, los chips de silicona (en teoría) debiesen cumplir el mismo rol local -en el sistema- que la neurona que reemplazan (ya sea conectándose con otras neuronas, ya sea recibiendo a estímulos (inputs) eléctricos al mismo modo de la neurona, ya sea respondiendo a estos inputs con outputs químicos y eléctricos, al igual que la neurona, y así sucesivamente). En principio, fuera de la composición física interna de las instancias físicas del estado, sea neurona o chip, las dos cumplirían con el mismo rol dentro del sistema. Siguiendo esta lectura, si el reemplazo a nivel local de los elementos de la estructura satisface el criterio del rol funcional (interpretando los input de la misma forma que el sistema inicial) entonces los outputs resultantes debiesen ser los mismos, por lo que en última instancia no habría una diferencia funcional (ni significativa) entre los sistemas (más allá de su “naturaleza” física); así, eventualmente todas las neuronas serían reemplazadas por chips de silicona; la naturaleza

de los elementos de la estructura física no cumpliría un rol importante. Finalmente, a nivel micro-funcional el sistema final (Mecha-Juan) debiese ser isomórfico al sistema inicial (Juan) (del que esencialmente sería una *copia*).

Presentado el caso conviene preguntarnos lo siguiente: si gradualmente vamos reemplazando las neuronas del sistema, una por una, ¿en qué momento la experiencia consciente del sistema inicial se empezaría a *desvanecer* hasta dar un sistema que esencialmente sería un zombie sin experiencia consciente? Chalmers (1996) presenta dos salidas: i) la desaparición gradual de la conciencia (*fading qualia*), y ii) la desaparición repentina de la conciencia (*suddenly disappearing qualia*). La opción ii) la descarta rápidamente, pues el criterio para establecer la desaparición es algo totalmente arbitrario; ¿en qué punto desaparecería repentinamente la conciencia? ¿al reemplazar un cuarto de las neuronas por chips, o quizá la mitad? (p.255) Esta sería la opción *más débil*, y es por esto que se centra en el caso (1): *fading qualia*.

Atendiendo a la conclusión de los experimentos mentales anteriores – sobre el caso de los *qualia* ausentes- tendríamos que, mientras el primer sistema (Juan) tiene vividas experiencias conscientes, el sistema final (Mecha-Juan) no. Esto, pese a que los dos reciban los mismos inputs, los procesen de la misma forma y produzcan outputs conductuales similares; incluso con esto se diría que el sistema final (Mecha-Juan) -esencialmente- sería *distinto*: no tendría experiencia consciente. Esta, sería la interpretación estándar siguiendo lo postulado por el experimento mentales del capítulo anterior. Para evitar esto, Chalmers hace una distinción entre el funcionalismo reduccionista “más general” (que identifica y reduce la conciencia a estados funcionales) y una forma de funcionalismo *fine-grained* (que postula que de la estructura micro-funcional surge la experiencia consciente; es decir, define a la experiencia según sus propiedades relaciones para con otras experiencias, sean de uno mismo o de otro organismo) por lo que no identifica a los estados conscientes con estados funcionales. Así, las conclusiones de los experimentos mentales anteriores, en principio, aplicarían sólo a las tesis del funcionalismo reduccionista y no al funcionalismo no reduccionista *fine-grained*.

Volviendo al escenario de los *fading-qualia*, notamos que la opción tampoco tiene mucho sentido; volviendo al caso de dos gemelos isomórficos funcionales en el espectro de la experiencia, al inicio y en la mitad del proceso de *degradación* de la conciencia, Pedro y Diego, respectivamente. Sobre esto, vale preguntarse: ¿de qué modo difiere la forma de la

experiencia de cada uno? Siguiendo la situación expuesta por Chalmers, podemos asegurar que Pedro efectivamente tiene experiencia consciente plena (pues está al inicio del espectro) mientras que del sistema Diego no. Diego, al ser un gemelo isomórfico funcional de Pedro expresa lo mismo sobre sus estados de la experiencia: si Pedro dice que experimenta un fuerte color rojo, Diego dice lo mismo -pese a que esté experimentando un leve color rosa-, pues su forma de experiencia está medianamente *degradada*. El punto, es que lo dice Diego sobre su experiencia es incorrecto; se diría que está “fuera de sintonía” con lo que experimenta; lo que es implausible: el que un sujeto efectivamente consciente y funcionalmente operante esté siempre incorrecto sobre lo que experimenta, y sea incapaz de ponerse en sintonía, es algo que no tiene mucho sentido en tanto no es alguien que tenga alguna patología funcional. Con estos antecedentes no se sostiene tal grado de disociación entre cognición y experiencia consciente, y por tanto el caso de los *fading qualia*, y consecuentemente de los qualia ausentes.

Con el caso de los *fading qualia* (y *dancing qualia* también) notamos que el experimento mental de los qualia ausentes quizá no sea la herramienta conceptual más adecuada para sostener ciertos puntos. Sin embargo, desde el mismo caso, también podemos notar -por ejemplo- que no todo está tan cerrado, y que quizá hay modelos teóricos que permitan integrar y desarrollar la noción en consideración de sus problemáticas, más que desechándolas “porque sí”. En esto, se inscriben los propósitos metafísicos de la propuesta de Chalmers, desde lo que busca “probar” que la organización funcional sirve como un principio de coherencia estructural para desarrollar un marco que integre y explique el surgimiento del fenómeno de la experiencia consciente a partir de una aproximación no reduccionista posicionada desde el naturalismo. El ejercicio resulta interesante, pues permite explorar una posibilidad menos convencional que se presenta “fuera, pero no tan lejos” de las teorías materialistas.

Desde la lectura que hacer esta postura nos aproximaremos a una preocupación que permea todo el debate relativo a la experiencia consciente, pero que hasta ahora no ha sido tratado, véase: ¿es la conciencia fenoménica causalmente relevante o es un mero epifenómeno?



### 3.3 Sobre la irrelevancia de la conciencia fenoménica

Como última nota de esta investigación, conviene presentar la preocupación sobre la causalidad de la conciencia fenoménica o de las propiedades fenomenales.

It is with our claims and judgments about consciousness that the explanatory irrelevance of conscious experience becomes troubling. True, it may not be especially worrying that consciousness is explanatorily irrelevant to our first-order phenomenal judgments, such as "That is a red thing. (...) For second- and third-order phenomenal judgments, however, explanatory irrelevance seems to raise real problems. It is these judgments that are about conscious experience, and that are responsible for our talking about our sensations and for philosophers' worries about the mysteries of consciousness. It is one thing to accept that consciousness is irrelevant to explaining how I walk around the room; it is another to accept that it is irrelevant to explaining why I talk about consciousness (...)

Here we are faced with a difficult situation: how can knowledge of consciousness be reconciled with the fact that consciousness is explanatorily irrelevant to phenomenal judgments? (Chalmers, 1996, p.182-183)

En virtud de lo desarrollado en la investigación, conviene aclarar sobre este punto lo siguiente: en primer lugar, la postura de Chalmers, el funcionalismo fine-grained no reduccionista, comienza negando una premisa fundamental del materialismo: que los estados mentales supervienen de los estados físicos. Esto pues, como se expuso en los capítulos anteriores, con el fenómeno de la conciencia fenomenal se presenta un caso de superveniencia natural más no lógica (es decir, el sistema, para poseer experiencia consciente requiere de alguna ley del mundo natural, por lo que no basta sólo con tener cierta estructura física o funcional). Desde esto, se presenta cierta “apertura legal” del principio de la causalidad cerrada del mundo físico (i.e. dado un evento físico hay una explicación de su causa, física), es decir, que es posible algo como una causa no “física”. El debate sobre la causalidad es un tema que no está “cerrado”, y pese a que la mayoría de las posturas (en este contexto del debate) se comprometan con este principio ontológico, tampoco es obvio “lo que hay detrás de él”; pues siempre está la posibilidad de una causa que escape del marco de la explicación fisicalista. Por supuesto, si aceptamos que, por ejemplo, la conciencia fenoménica tal como la entendemos es una ilusión y no “existe” por lo que no hay nada que explicar; o, que es un epifenómeno sin agencia causal; o, que “eventualmente” se logrará una mejor explicación de la conciencia que nos permita descartar esta noción de las propiedades

fenoménicas. Entonces, sí, no habría conflicto para con este principio. Chalmers es consciente de este hecho, y por eso sitúa su propuesta en el límite de esta afirmación. Revisemos.

Según los argumentos anteriores podemos sostener que “el mundo”, tal como lo entendemos, posee propiedades (o elementos si se quiere decir) que escapan de la ontología materialista; de que los hechos físicos agotan “lo que hay” en la realidad<sup>21</sup>. Sin embargo, el problema está en relacionar esta consecuencia para con la noción de conciencia fenoménica de la que hacemos uso; véase ¿qué rol juega esta, en toda esta situación?

El principio de la causalidad cerrada (del mundo físico) no es un mero capricho del materialismo. El conocimiento de la ciencia contemporánea nos inclina a sostener que no hay algo así como causas no físicas. Desde el concepto psicológico de la mente este compromiso no genera mayor problema, ya que puede explicar la conducta como un producto de los estados del cerebro que se notan desde las interacciones del sistema según la forma de input-output; los estados funcionales bajo los que se presenta la cognición se pueden entender según su rol causal. Ese, es el éxito de este modelo, según la descripción de estados neurofisiológicos (desde el rol que cumplen en la estructura del sistema) se puede explicar alguna operación o aspecto de la mentalidad o cognición en general. Sin embargo, no todo es tan bueno. Como vimos en los capítulos anteriores, el concepto de conciencia fenoménica que manejamos se constituye precisamente desde esta diferencia con el modelo psicológico de la mente, y en la particularidad de que este no puede explicar la fenomenalidad de la experiencia, pero en vista de la problemática del capítulo notamos otra dificultad: si el concepto psicológico de la mente *funciona*, en tanto puede explicar el rol de diferentes estados de la cognición, y en consecuencia puede dar cuenta de su función en la producción de conducta, entonces: ¿para qué tratar de justificar el rol de la experiencia dentro de todo este entramado si *no es necesaria* para explicar la causalidad de que exhiben los estados cognitivos? ¿Cuál es su mérito? Todo esto nos enfrenta con la última pregunta: ¿es la conciencia fenoménica causalmente irrelevante?

---

<sup>21</sup> Por lo demás, tampoco es que se sostenga, a propósito de esto, la existencia de entes u objetos sobrenaturales o de alguna substancia desconocida. Por supuesto, “es una posibilidad”, lo que no nos exige llevar el debate en esa dirección. Simplemente hacemos el ejercicio teórico de examinar un principio que subyace al debate presente.

En principio, notando las relaciones entre actitudes proposicionales en el contexto de los estados intencionales, podríamos sostener que sí, los qualia cumplen cierto rol en explicar la conducta. Sobre esto considérese el siguiente caso: es un día caluroso. Con esta información, digamos, se adopta una cierta actitud proposicional de la situación, este contenido (mental) no va solo, sino que va acompañada de una sensación particular (es decir, un cómo es estar en dicho estado), este puede ser gusto o disgusto, ya sea porque me gusta el calor o simplemente me repugna. Dicho *sentir* particular (que vendría a ser el qualia que acompaña al estado consciente) obviamente puede influenciar e inducirme a actuar de una determinada forma, como que, por ejemplo, me cueste más salir de la casa porque no me gusta el sol, o que decida simplemente que no vale la pena ir a esa clase porque las salas de la universidad no tienen buena ventilación y el calor me desagrada. Por todo esto se podría afirmar que un estado mental cualitativo cumple con cierto rol en el contexto de una actitud proposicional respecto una situación, y que, efectivamente influye producción de un output conductual. Sin embargo, ¿sirve, realmente esta visión para descartar la irrelevancia causal de los qualia? Podemos sostener que se podría explicar el mismo tipo de actitud proposicional sin que sea necesario acudir al caso de los estados fenoménicos, lo que nos mostraría que estos no son *esenciales* para explicar la conducta pues podemos prescindir de su uso en la explicación (por ejemplo, usándose de una *Ramsey sentence*, en donde el contenido proposicional de la oración, los términos mentalistas como: “creencia”, “deseo”, etc., se reemplazan por variables. El punto, que luego del reemplazo, la oración *ramsificada* puede expresar lo mismo que la oración mentalista, según la forma de input-output).

Vemos que este intento (simplista) para expresar la relevancia causal de lo fenoménico no sirve. Del mismo modo, Chalmers (1996) sostiene que la misma infabilidad de los estados de la consciencia (véase, que son expresados desde la terminología psicológica) nos inclina a sostener la tesis de la irrelevancia explicativa de la experiencia (p.207) Por otro lado, si queremos seguir sosteniendo, ya sea de modo atenuado o en sus totalidad, el principio de la causalidad cerrada del mundo físico, entonces tampoco podemos proponer una salida tan extrema como anticientífica como podría ser el dualismo de substancias. Parece ser, frente a todos estos antecedentes, que irremediamente hay que aceptar esta tesis.

Frente a esta dificultad Chalmers propone una “salida”, que probablemente no convence a muchos, pero que por lo menos “deja la puerta abierta” a la problemática; es decir, no nos encierra en creer que las propiedades de la experiencia son irrelevantes.

Resumiendo: a partir del caso anterior, de que el lenguaje proveniente del concepto psicológico sirve para expresar lo relativo al concepto fenomenal, podemos concluir que: los dos conceptos se correlacionan, y en cierto sentido se superponen (véase lo expuesto en el primer capítulo sobre el término “awareness”). Esto, según Chalmers (1996) da cuenta de en la mayoría de los casos, a cada estado psicológico subyace un estado fenoménico, de este modo, se puede decir que la experiencia “no es del todo” irrelevante, pues se relaciona de algún modo y según una cierta legalidad (que queda por determinar) con los estados cognitivos (funcionales). Obviamente, la argumentación desarrollada por el filósofo es más larga y detallada, sin embargo, su conclusión permanece igual: debemos convivir con el paradójico hecho de que los estados de nuestra experiencia son relevantes para la conducta, de un modo que fundamentalmente desconocemos. El punto, parece ser un cierto “salto de fe”; como menciona el filósofo:

It seems to me that the most reasonable attitude to take is to recognize that all the premises are probably true; and to see how they can be reconciled with one other. We know there is conscious experience; the physical domain is almost certainly causally closed; and we have established earlier that consciousness is not logically supervenient on the physical. The trick is to learn to live with the combination. (Chalmers, 1996, p.184)

Por último, para alivianar las consecuencias de la conclusión anterior, igualmente podemos sostener que la noción de qualia que presentamos y evaluamos a lo largo de la investigación, como mero ejercicio teórico, no se ve afectada -necesariamente- por toda la discusión subyacente a la causalidad que se expresa entre conciencia y realidad. Es verdad, es un principio relevante en el estudio de la mente, pero el que la conciencia fenoménica o los qualia cumplan “realmente” un rol en la estructura causal humana es algo que escapa un poco de la mera caracterización del concepto. En este sentido, pese a que sea un debate interesante y enriquecedor, claramente, la última palabra se encuentra más allá de lo que puede ofrecer esta tesis. Conviene igualmente mencionarla, pues desde esta reflexión se conforman y desarrollan teorías y modelos enteros de la conciencia.

Sentado el antecedente de esta reflexión, podemos plantearnos la siguiente reflexión: atendiendo al principio de causalidad cerrada del mundo físico parece que quedamos con las siguientes opciones: si la realidad que conocemos no es un sistema ontológicamente cerrado en causas físicas, entonces: ¿qué ontología del mundo se debe sostener? ¿qué tanto está permitido aceptar en consideración de la causalidad? Como vemos, si se seguimos por esta línea, llegaremos a un debate mucho más complejo que escapa (con creces) al propósito de esta investigación, pues nos plantea preguntas como la naturaleza misma del mundo o la causalidad; sobre esto además, uno podría preguntarse quién tiene la carga de la prueba: ¿el que sostiene esta postura o el que la niega? Por otro lado, si (simplemente) queremos evitar complicaciones, podríamos tomar el curso del epifenomenalismo o el eliminativismo, y desechar cualquier lectura que escape del marco del materialismo reduccionista de la conciencia. Sin embargo, como hemos visto a lo largo de la discusión, tampoco parece que esto sea la opción más convincente. Quizá, por el contrario, optemos por justificar de alguna otra forma menos convencional, ya sea desde una postura no reduccionista, un funcionalismo más “abstracto” o el dualismo de propiedades, por ejemplo.

Todas estas preguntas son atingentes al contexto de la discusión, y se pueden reunir en torno al tópico de la causación mental; por supuesto que la causación mental es un elemento importante para lograr entendernos como humanos, y es más, probablemente la experiencia (pese a nuestras dudas) si cumple con un rol en todo este esquema. Ahora bien, como vemos, el interés de este trabajo no es respecto del determinismo o la agencia mental, pero son tópicos sobre los que podemos reflexionar desde lo expuesto; puede ser que la forma bajo la que se presenta dicha experiencia de ser persona sea una ilusión que maquilla todo este proceso neuroquímico en el cerebro (de inputs y outputs). Sin embargo, el problema de los qualia estará presente en tanto haya entes pensantes conscientes de su propia condición y límites.

## Conclusión

Visto lo desarrollado a lo largo de la investigación se plantea concluir lo siguiente:

Independiente de las críticas de la noción de “qualia” que se empleen en referencia a su caracterización, o de su correspondiente “naturaleza”, es “innegable” dicho término da cuenta de una propiedad *real* que marca gran parte de lo que consideramos nuestra *vida mental* (consciente): esa particular y vívida experiencia de ser persona, de habitar un determinado cuerpo desde cierto espacio y temporalidad; ahora bien, por supuesto que se puede someter a discusión que tan “bien” se captura dicha realidad según el concepto y la teoría, Concluimos que el término “qualia”, como concepto filosófico (que se usa en jerga especializada) sirve para expresar la vasta y rica fenomenalidad presente en la experiencia, aunque sea de forma incompleta y hasta quizá “deficiente”.

Esta noción, además, es incompatible -de principio- con el fisicalismo y funcionalismo reduccionista; la mentalidad no se puede agotar en equivalencias, ya sea con estados neurales, ya sea con estados funcionales. La correlación es útil pero no agota la explicación (que es lo que pretenden los autores pro-qualia). Sin embargo, no se cierra (ni tampoco se puede) la posibilidad de que, efectivamente, el materialismo terminé siendo “verdad” y pueda explicar “completamente” (incluido este aspecto fenomenal) al fenómeno de la conciencia.

Por lo demás, postulamos que los qualia representan la genesis del problema mente-cuerpo y consecutivamente el Problema difícil de la conciencia, a raíz de la brecha explicativa: no se considera que desde un estudio desarrollado de la noción se pueda solventar dicha problemática; escapa de su alcance. La brecha explicativa, sea del tipo que sea, responde a una dificultad que es difícil de determinar, especialmente de lo expuesto en esta investigación, pero que sin embargo, se puede notar, se expresa en la mayoría de los casos en que se quiera agotar la explicación de un fenómeno (atendiendo a sus últimas causas). De este modo, si buscamos lo suficiente probablemente encontremos brechas explicativas en la mayor parte de las explicaciones que damos de los fenómenos del mundo natural. Por esto, además, es que el Problema difícil de la conciencia (véase, por qué hay experiencia consciente en primer lugar, y cómo se explica su relación para con las demás facultades cognitivas) nos plantea una pregunta fundamental que consideramos que ya desde su formulación escapa al marco y posibilidades de una teoría de la conciencia; haciendo una

equivalencia, sería como intentar responder el porqué de la realidad misma (por qué hay algo en vez nada). Esto nos muestra que posiblemente el problema, formulado de esta manera, no tenga respuesta, pues es algo que escapa de nuestra manos, sin embargo, la explicación de la experiencia consciente con expectativas metafísicas más moderadas probablemente sea posible; queda por determinar bajo que marco epistémico y según que visión ontológica.

Notamos que la reflexión sobre este tema es una tarea más que difícil que nos lleva a evaluar y enfrentar muchas concepciones que adoptamos sobre la realidad y el conocimiento mismo. Nuestra investigación, en este sentido, se inscribe desde un humilde intento por relacionar y desarrollar las problemáticas tradicionalmente discutidas en torno al concepto qualia; a modo de ver sus problemáticas y virtudes. Somos conscientes que al análisis le han faltado aristas por integrar y desarrollar; como puede ser el caso de la teoría del lenguaje, reflexiones sobre la metafísica y la consideración de más evidencia científica sobre el estudio de la conciencia. Esto mismo nos muestra que el problema tiene una vasta complejidad que amerita un dominio de más áreas, sin embargo, más que ser una limitación, esto representa una posibilidad para que sigamos desarrollando (y explotando) la problemática.

Por último, para cerrar la investigación pero dejar abierta la reflexión, podemos plantearnos, a propósito de todo lo expuesto, también es concebible, de manera lógica y empírica, que este fenómeno que el término “qualia” viene a expresar, sea en última instancia una ilusión o algo por el estilo, y que eventualmente las ciencias de la mente logren explicar el fenómeno y desmitificar todo este asunto relativo a la experiencia consciente.

El que esto sea un mero juego de apariencias o no, queda al gusto de cada jugador. Al final del día ¿qué importa si somos meras maquinas biológicas convencidas de ser personas?; es una realidad que somos entes conscientes con vividas y significativas experiencias, poseedores de una narrativa propia que conlleva a un sentir particular que nos ubica según la forma de una temporalidad en un particular espacio en la estructura de la realidad. Si toda esta experiencia que consta ser humano es un maquillaje, un letargo del que aún no despertamos, entonces que sueño más bello es este que estamos experimentando.

## Bibliografía

- Block, N. (1978). *Troubles with functionalism*. *Minnesota Studies in the Philosophy of Science* 9:261-325.
- Block, N. (1995). *On a confusion about a function of consciousness*. *Behavioral and Brain Sciences*, 18, 227–247.
- Bunge, M. (2017). *Materia y Mente. Una Investigación filosófica*. Siglo XXI Editora Iberoamericana.
- Chalmers, D. (1996). *The Conscious Mind*. New York: Oxford University Press.
- Chalmers, D. (2002). *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings*. New York: Oxford University Press.
- Clark, A. (2001). *Mindware: An Introduction to the Philosophy of Cognitive Science*. New York: Oxford University Press.
- Descartes, R. (2004): *Discourse on Method* (Ch. 5). In: S. Shieber (ed.) *The Turing Test*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Dennett, D. C. (1988). *Quining qualia*. In A. J. Marcel & E. Bisiach (Eds.), *Consciousness in contemporary science* (pp. 42–77). Clarendon Press/Oxford University Press.
- Dennett, D. (1991). *Consciousness Explained*. New York: Little Brown.
- Harman, Gilbert (1990). The intrinsic quality of experience. *Philosophical Perspectives* 4:31-52.
- Jackson, F. (1982). Epiphenomenal Qualia. *The Philosophical Quarterly* (1950-), 32(127), 127–136. <https://doi.org/10.2307/2960077>
- Kim, J. (2010). *Philosophy of mind*. Westview Press.
- Levine, J. (1983). *Materialism and Qualia: The Explanatory Gap*. *Pacific Philosophical Quarterly*, 64: pp. 354–61
- Nagel, T. (1974). What Is It Like to Be a Bat? *The Philosophical Review*, 83(4), 435–450. <https://doi.org/10.2307/2183914>
- Wright, E. (2008). *The Case for Qualia (Bradford Books)*. The MIT Press.
- Nida-Rümelin, M. (1996). Pseudonormal Vision: An Actual Case of Qualia Inversion? En Chalmers, D. (2002). *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings* (p. 99-105) New York: Oxford University Press.
- Papineau, D. (2001). The Rise of Physicalism. In C. Gillett & B. Loewer (Eds.), *Physicalism and its Discontents* (pp. 3-36). Cambridge: Cambridge University Press. doi:10.1017/CBO9780511570797.002
- Searle, J. (2004). *Mind: A Brief Introduction*. Oxford University Press.
- Shear, J. (1995). *Explaining Consciousness: The Hard Problem*. Cambridge, MA: MIT Pres.
- Tye, Michael (2007). New troubles for the qualia freak. In Brian P. McLaughlin & Jonathan D. Cohen (eds.), *Contemporary Debates in Philosophy of Mind*. Blackwell.





