

DIFICULTADES PARA EL MATERIALISMO EN FILOSOFÍA DE LA MENTE: EL FUNCIONALISMO ANTE LA OBJECCIÓN DE LOS “QUALIA”

MARIANO RODRÍGUEZ GONZÁLEZ

RESUMEN

En este artículo mi objetivo es desarrollar una investigación acerca de la objeción de los *qualia* dirigida contra el funcionalismo y el fisicalismo, pasando revista para ello a los pros y los contras de los diferentes argumentos propuestos, y adhiriéndome, finalmente, a la posición compatibilista tal y como ha sido defendida por un autor tan representativo como Shoemaker: el compatibilismo se entenderá aquí como la aceptación de la necesidad de tomarse en serio el problema que plantean los *qualia*. Por otra parte, se pondrán de manifiesto los límites del reduccionismo y del eliminacionismo al reflexionar sobre la relación que se establece entre la cuestión de los *qualia* y el problema, central en la filosofía de la mente, de la subjetividad de los estados mentales.”

SUMMARY

In this article my aim is to develop an inquiry about the *qualia* objection against functionalism and physicalism, reviewing in order to that the pros and cons of the different arguments that have been proposed, and espousing, finally, the compatibilist position defended by an author so representative as Shoemaker: compatibilism will be here understood as the acceptance of the necessity to take to heart the problem of *qualia*. In addition to this, the limits of both reductionism and eliminativism are made public in thinking over the relation between the *qualia* question and the problem, central in the philosophy of mind, of the subjectivity of the mental states.”

I

A raíz de una serie de objeciones presentadas al conductismo, Putnam iba a desarrollar una teoría sobre los conceptos de los estados mentales en un ciclo de artículos publicados en los años sesenta¹, que recibiría en adelante el nombre de *funcionalismo*. El filósofo americano presentó esta teoría a través de la analogía computacional, particularmente los programas denominados “máquinas

1. Como “Minds and Machines” (1960), “The Mental Life of some Machines” (1967) y “The Nature of Mental States” (1967).

de Turing". Con el paso de los años, el funcionalismo se iba a convertir en el programa filosófico tendente a establecer cómo se reconocen y clasifican los estados mentales, a saber, en términos de sus papeles causales (Bechtel 1988/1991). Una *descripción funcional* sería la descripción de un proceso causal, "la descripción de cómo una serie de *inputs* convenientemente identificados dan lugar a una serie de *outputs* a través de un cierto tipo de proceso" (García-Carpintero 1995, 54). En otras palabras, casi todos los funcionalistas se distinguirían como tales por mantener un concepto de identificación funcional de los estados mentales según el cual "cada tipo de estado mental consiste en una disposición a actuar de ciertas maneras y a tener ciertos estados mentales, dados ciertos *inputs* sensoriales y ciertos estados mentales" (Block, citado en Chacón 1998, 89). De manera que, por recordar el célebre ejemplo, la descripción funcional de dos máquinas de Coca-Cola puede ser la misma aun cuando sus configuraciones físicas respectivas sean muy diferentes. Del comportamiento de las dos máquinas inferiríamos la existencia de dos estados internos, E1 y E2, que quedarían identificados al modo funcional simplemente de esta manera: si la máquina se encuentra en el estado E1 y se le introduce una moneda de 50 pesetas, no expide ninguna bebida y pasa a E2; si se encuentra en E1 y se le introduce una moneda de 100 pesetas, expide una Coca-Cola y permanece en E1; si está en E2 y se le introduce una moneda de 50 pesetas, expide una Coca-Cola y pasa a E1; y, finalmente, si está en E2 y se le introduce una moneda de 100 pesetas, expide una Coca-Cola, devuelve una moneda de 50 pesetas y vuelve a E1. Ciertamente que esta descripción da una información muy escasa sobre los dos estados internos, pero es evidente que sería suficiente para definirlos, para identificarlos distinguiéndolos uno del otro.

Pues bien, un programa de ordenador es una descripción formal como la del ejemplo, todo lo compleja que se quiera. Y desde luego que cabe la posibilidad de entender el proceso que la implementaría como similar en muchos casos a las actividades que consideramos mentales, por eso el desarrollo de la investigación en el campo de la simulación cognitiva (Bechtel, 158). Según el *funcionalismo computacional*, precisamente, debemos entender los estados mentales como estados intermedios especificados por una descripción funcional que sigue el modelo de los programas que postulan los psicólogos cognitivos para explicar fenómenos como el de la percepción del color o la comprensión del lenguaje. En el caso del *funcionalismo analítico* de Lewis, por contra, estaríamos no ante una propuesta revisionista sino ante el análisis mismo del concepto de lo mental²: los funcionalistas analíticos defienden, en resumidas

2. Dando por supuesto que nuestros conceptos cotidianos de lo mental son conceptos teóricos, definidos funcionalmente por su papel en la psicología popular (García-Carpintero, 58, 59).

cuentas, que, tal y como utilizamos el lenguaje, los eventos, procesos y estados mentales tienen una naturaleza funcional (Sanfélix 1991, 133). En cualquier caso, vamos a tener aquí en cuenta en todo momento que el programa funcionalista asume una de las variantes más viables del materialismo, al poder comprometerse perfectamente con la *teoría de la identidad como instancia* (Fodor 1974; Putnam 1975b, 1978, 1983). Uno y el mismo evento mental puede realizarse, en definitiva, bajo circunstancias diferentes, en eventos físicos completamente diferentes. No tenemos por qué ver en la ciencia cognitiva proclividad alguna al animismo (!), como quieren hacernos creer Bunge (1987/1988) o, menos brutalmente, Valentine (1982), al presentárnosla como convirtiendo a los cuerpos en meros autómatas conducidos por programas inmateriales.

Nuestro segundo objetivo introductorio, naturalmente, lo constituye la aclaración del concepto de *qualia*, para ser capaces a continuación de trazar la línea divisoria entre defensores y detractores del mismo, entre “qualófilos” y “qualófobos”. En la medida de lo posible permaneceremos en esta primera aproximación en un nivel meramente descriptivo, evitando aportar de nuestra parte a no ser lo que resulte indispensable para la inteligibilidad del conjunto.

Términos forjados por analogía con *quantum* y *quanta*, *quale* y *qualia* se refieren a las propiedades o cualidades fenomenológicas de ciertos estados y procesos mentales, fundamentalmente de nuestras experiencias sensoriales y de nuestros estados perceptivos. Pero lo que resulta de verdad decisivo es que se trataría justamente de aquellas propiedades que determinan *cómo es* tener esas experiencias o estar en aquellos estados (García Suárez 1995, 353). Mi percepción de una esfera verde sobre fondo rojo tendría entonces ciertas propiedades que determinarían cómo es tenerla, y estas propiedades serían precisamente los *qualia*. Con ello queda al margen de toda duda que se da una relación especial entre *qualia* y conciencia, o que incluso “el problema de los *qualia*” no sería más que otra expresión con que nos referimos al problema de la conciencia en la psicología y la filosofía contemporáneas. Los qualófilos distinguen en general entre *contenido intencional* y *contenido cualitativo* de una experiencia: una cosa es el modo en que la experiencia representa el mundo, otra diferente a *qué se parece* tenerla. Los *qualia* estarían constituidos por ese contenido cualitativo que (se supone que) subyace al contenido intencional³.

Y con esto, además, podemos sugerir ya que se da asimismo una relación muy importante, casi constitutiva para nuestro problema, entre los *qualia* y la polémica de las cualidades secundarias que se desarrolló en el pensamiento europeo a partir del siglo XVII. Como bien recordaremos, Galileo había exclu-

3. “Mientras que el contenido intencional de una experiencia particular de un tomate rojo es un asunto del modo en que esa experiencia representa el mundo, su *contenido cualitativo* es un asunto de cómo es tenerla” (García Suárez, 355).

do del recinto de lo objetivamente existente a aquellas cualidades irreductibles a magnitud. Se decreta por entonces que estas cualidades son *subjetivas*, en el sentido de que son un efecto dependiente de la peculiar disposición de nuestros órganos sensoriales, efecto atribuible a las características de los objetos que, en sí, han de carecer de color, olor, etc. De manera que experimentamos estas cualidades como si pertenecieran a los objetos de nuestro medio exterior -la manzana roja, la rosa fragante, el limón ácido-, pero la imagen científica del mundo no les deja lugar entre las propiedades objetivas de los cuerpos materiales. Una solución fue la de Galileo: cualidades secundarias como propiedades de nuestras sensaciones; la otra la de Locke: cualidades secundarias como poderes en los objetos de producir ciertas ideas en nosotros. (Aunque a veces la forma lockeana de escribir sobre este tema nos presentara su concepción como indistinguible de la de Galileo⁴, de forma que tanto para uno como para otro nuestras sensaciones tienen propiedades subjetivas). Es justamente en este sentido más básico, no disposicional, en el que podemos hacer equivar la actual problemática de los *qualia* al viejo debate de las cualidades secundarias. Incluso hay quienes piensan hoy que si los *qualia* han de ser reales lo han de ser porque, de lo contrario, no habría posibilidad de explicar las cualidades secundarias; este sería el caso de Shoemaker. Pero aun cuando se decidiese decretar su inexistencia, como hace por el contrario Dennett, no nos quedaría más remedio que reconocer, con él, que “*algo* tienen que ser estos colores que conocemos y amamos, esos colores que mezclamos y combinamos” (1991/1995, 382). Es como el famoso enigma del árbol que se desploma en la soledad del bosque, sin ningún animal ni ser humano a cientos de kilómetros a la redonda: ¿se produce algún ruido?

Así que los *qualia* se vendrían a identificar en el panorama filosófico más reciente con esas propiedades subjetivas de las sensaciones, tal vez el sentido dominante de las célebres cualidades secundarias. Y ello es así en la medida en que, como dijimos, tener esas propiedades por parte de una sensación determina lo que constituye su carácter fenoménico o cualitativo, o sea, “a qué se parece” o “cómo es” tenerla⁵.

4. “Pero, en segundo lugar, existen unas cualidades que realmente no son nada en los objetos mismos, sino potencias para producir en nosotros diversas sensaciones por medio de sus cualidades primarias, es decir, por la extensión, la forma, la rotura y el movimiento de sus partes insensibles. A estas cualidades, como son los colores, sonidos, gustos, etc., las llamo cualidades secundarias” (Locke 1690/1980, 207). Shoemaker señala que la diferencia entre Galileo y Locke es semántica antes que metafísica: ambos sostendrían que nuestras sensaciones o ideas tienen propiedades subjetivas, y ambos estarían de acuerdo en que es en virtud de las cualidades primarias que los objetos tienen el poder de producir en nosotros sensaciones dotadas de propiedades subjetivas (Shoemaker 1990/1996, 97).

5. Así se traduce por lo común la celeberrima expresión nageliana, el *what it is like*.

Por su parte niegan los qualóforos la mencionada distinción entre contenido intencional y contenido cualitativo, o, si queremos decirlo de otro modo porque nos lleva a ello el interés de una mayor precisión, niegan la posibilidad de “introspeccionar” el contenido cualitativo: los rasgos cualitativos, nos dicen, no son accesibles a la conciencia, y defender lo contrario, para un autor tan sobresaliente en la discusión actual como Harman, no significaría ni más ni menos que la recaída en la falacia del dato sensorial, como más abajo tendremos ocasión de ver. Así que el mismo concepto de *quale* carecería en absoluto de sentido aprehensible...

En un panorama tan vasto y complejo, repleto de polémicas principales y secundarias, de refutaciones, contra-refutaciones y experimentos mentales que se oponen a otros experimentos mentales, nos interesaría ante todo disponer de un mapa que nos permita orientarnos mínimamente. Por eso aprovecharemos la propuesta de García Suárez (1995) de distinguir hasta un total de seis posiciones en la problemática que levantan los *qualia* en filosofía de la mente, sobre todo en relación con el funcionalismo y el materialismo en general:

1. *Incompatibilismo funcionalista* (Dennett), que niega que los *qualia* tengan ciertas propiedades (de segundo orden) problemáticas, propiedades que precisamente serían constitutivas del sentido mismo del concepto, como más abajo veremos, con lo que se nos acaba convocando a su eliminación.
2. *Incompatibilismo antifuncionalista* (Block), que en realidad sería un “cuasi-realismo cuasifuncional”: los *qualia* son funcionalmente indefinibles y, por tanto, la validez del funcionalismo deberá restringirse (serviría para el contenido intencional pero no para el cualitativo).
3. *Compatibilismo funcionalista*: para Shoemaker no sería posible, como también veremos a continuación, definir funcionalmente estados cualitativos particulares, pero sí generales, lo cual abre la puerta a la posibilidad de hacer compatible el programa funcionalista con una posición realista respecto de los *qualia*. Por otra parte, también sería la disolución del problema la conclusión a la que arriban autores como P. Churchland o Lewis, por cuanto defienden la tesis de que los *qualia* son cuestión de la sustancia física que realiza las funciones mentales, y por consiguiente no constituyen ningún problema para el funcionalismo.
4. *Contra el materialismo en cualquiera de sus versiones* (Nagel, Jackson).
5. *El Naturalismo Trascendental de McGinn*: según la posición escéptica de este filósofo, existe alguna propiedad del cerebro que explicaría la conciencia al modo naturalista, pero de hecho estamos cognitivamente cerrados a ella, del mismo modo que un niño de cinco años es constitucionalmente incapaz de entender la teoría de la relatividad.
6. *Searle y la subjetividad ontológica de la conciencia*: en ella estaría la diferencia que hace imposible la reducción de los fenómenos conscientes a los neurológicos y comportamentales.

4, 5 y 6 pondrían de relieve más claramente aún que los anteriores, en definitiva, que el problema que cons-

tituyen los *qualia* para el funcionalismo no es, en el fondo, sino una manifestación, privilegiada por su claridad, del que representa la conciencia para el programa naturalista.

II

Pero veamos la razón por la que ha venido siendo precisamente la experiencia cualitativa lo que mayores quebraderos de cabeza ha dado al teórico funcionalista. Ante todo, no está nada claro cómo habría que construir en términos puramente funcionales la diferencia cualitativa que separa a los procesos perceptivos y sensoriales de la mayoría de esos otros eventos psíquicos que son las actitudes proposicionales (Sanfélix 1991, 137). Porque a muchos se les impone lo que podríamos denominar la inapresabilidad del carácter fenomenológico de nuestros estados mentales por su mero análisis funcional. Esta poderosa intuición inicial se ha visto muy reforzada por algunos experimentos mentales que se han hecho extraordinariamente célebres: los nombres de pensadores como Nagel, Jackson, Shoemaker y Block estarán ya para siempre vinculados a ellos. Vamos a examinar a continuación algunos de los más influyentes y desafiantes.

El murciélago de Nagel (1974/1991): Que un organismo tenga experiencias conscientes viene a significar, por encima de todo, que hay algo a lo que se parece (como lo que es) ser ese organismo. A esto lo podemos llamar el carácter subjetivo de la experiencia⁶. Y justamente por esto el fisicalismo reduccionista sería, para Nagel, una empresa quimérica: porque ese carácter subjetivo que es constitutivo de la experiencia está en todo caso conectado, desde luego, con un *punto de vista* particular, mientras que parece inevitable que una *teoría objetiva* abandone o pugne por abandonar toda perspectiva. De manera que si, por ejemplo, estamos convencidos de que los murciélagos tienen experiencias, ello no significa sino que creemos que “hay algo que es como ser” un murciélago. Pero desde luego ocurre que nosotros los humanos no tenemos nada parecido al sonar del murciélago, por lo que hay que reconocer que está más allá de nuestras posibilidades, y siempre lo estará, saber *what it is like for a bat to be a bat*, y ello por mucha información objetiva que hayamos logrado de la fisiología y de la organización funcional de los murciélagos. En suma, lo que Nagel viene a defender es un realismo de la subjetividad en todas sus formas, y de lo que se apresura a advertirnos con su célebre trabajo es de que este realismo implicaría necesariamente la firme creencia en la existencia

6. “There is something it is like to be that organism”: el contenido cualitativo se pondría, en importancia, por encima del contenido intencional.

de hechos que se situarían más allá del alcance de los conceptos humanos⁷. Con lo que no se estaría negando, evidentemente, la posibilidad de proporcionar caracterizaciones funcionales de los estados y eventos mentales, sino sólo que este tipo de tratamiento pueda *agotar* su análisis. Tampoco se concluye afirmando que el fisicalismo sea falso, sino simplemente que no lo podemos entender porque de momento no contamos con ninguna idea clara acerca de cómo podría ser verdadero.

Mary, la brillante científica de Jackson (1982/1990), que, por alguna razón más o menos extraña, se ve obligada a investigar el mundo desde una habitación en blanco y negro *via* un monitor de televisión en blanco y negro. Mary se especializa en neurofisiología de la visión y finalmente adquiere, supongámoslo así para que funcione el argumento, a pesar de lo dificultoso que en verdad resulta, toda la información física que se puede obtener acerca de lo que ocurre cuando vemos tomates maduros o dirigimos nuestra mirada al cielo, y usamos términos como “rojo”, “azul”, etc. Ahora bien, ¿qué diríamos que sucedería si a Mary se la liberase de su encierro en blanco y negro o se le proporcionase un monitor de televisión en color? ¿Aprendería algo o no aprendería nada? Para Jackson, que es el que nos propone este experimento mental, el que se conocerá en adelante por el nombre de “argumento del conocimiento” (*knowledge argument*), está absolutamente fuera de toda duda que Mary aprendería algo del mundo y de nuestra experiencia visual del mundo. Pero entonces su conocimiento previo era incompleto. Pero recordemos que Mary tenía ya *toda* la información física. Por lo tanto, hay algo más que información física, el fisicalismo es falso⁸.

Una mañana alguien se levanta de la cama y comprueba desconcertado que todos los objetos que hasta ese momento le producían la sensación del color rojo le producen la del verde, y viceversa. Estamos ante la hipótesis del espectro invertido intrasubjetivo, en la que además se supone que tras un período de adaptación el sujeto afectado conseguiría ajustar perfectamente su conducta a la nueva situación, y que conduciría inevitablemente a la hipótesis del

7. Pero hay que hacer constar que no nos estamos refiriendo con todo esto al viejo problema de las otras mentes o del carácter privado de la experiencia. El “punto de vista” de Nagel caracterizaría un *type* más que un *token*.

8. “Dime todo lo físico que se pueda decir acerca de lo que sucede en un cerebro vivo, de qué tipo son sus estados, cuál es su rol funcional y su relación con lo que ocurre en otras ocasiones y en otros cerebros, y así sucesivamente cosas por el estilo, y supongamos además que yo soy lo suficientemente listo como para hacer que todo ello encaje: no me habrás dicho nada del carácter doloroso del dolor, ni de lo que se siente con un picor, ni del tormento de los celos, ni tampoco nada en absoluto de las experiencias características de gustar un limón, oler una rosa, oír un fuerte sonido o mirar el cielo” (Jackson, 469).

espectro invertido intersubjetivo⁹ (Shoemaker 1981/1984). Todo esto demostraría, según la mayoría de los autores, que el contenido cualitativo de determinados estados mentales es diferente e independiente de su rol funcional. Pero si esta independencia ha de ser reconocida por la fuerza del argumento, podríamos admitir asimismo la posibilidad de que dos estados sean funcionalmente equivalentes y que mientras que uno de ellos tenga rasgos fenomenológicos el otro carezca de ellos: sería el argumento de los *qualia* ausentes.

Block (1978/1990) refuerza esta última posibilidad pidiéndonos que nos imaginemos un robot gigantesco o un cerebro compuesto de homúnculos u hombrecillos, y un número inmenso de ciudadanos chinos conectados entre sí causalmente de manera que cada uno de ellos desempeñara una función concreta, y cuyo sistema global simulara el funcionamiento de una mente humana. El robot o cerebro homuncular y el sistema de los ciudadanos de la nación china cumplirían, según el experimento mental, los requisitos que el funcionalismo estipula para la atribución de estados mentales, pero de ellos es obvio que estaría ausente cualquier rasgo fenomenológico. En la perspectiva funcionalista, podemos concluir, la experiencia consciente no introduciría ninguna diferencia, como se echaba de ver también en el caso de los *qualia* invertidos, en el que la inversión cualitativa es capaz de convivir con el isomorfismo funcional. Pero esta sería, según muchos, una conclusión totalmente absurda. El punto de llegada de Block es coherente con su denuncia, y con su postura en la cuestión más particular de la relevancia del funcionalismo en la explicación psicológica: hoy por hoy, los *qualia* quedarían por completo fuera del dominio de la psicología.

Doce años después (1990) Block nos presentará el caso de la Tierra Invertida, el inverso del espectro invertido -es decir, un caso de contenido intencional invertido y contenido cualitativo idéntico-, con la intención de desarmar definitivamente, afirmando de nuevo el realismo de los *qualia*, la pretensión de que el funcionalismo constituya una teoría de la totalidad de la mente.

9. Fue Locke el que nos presentó el caso del espectro invertido intersubjetivo (*Ensayo*, Libro II, capt. XXXII, sección 15, p. 571): el caso en que “la idea que la violeta produce en la mente de un hombre a partir de su vista fuese la misma que se produce en la vista del otro por una caléndula, y viceversa”. Locke afirma además que esto jamás podría conocerse: “Porque como todas las cosas que tuvieran la misma textura de una violeta producirían de un modo constante la idea que uno de esos hombres denominaría azul, y aquellas otras que tuvieran la textura de una caléndula igualmente provocarían la idea que constantemente ha denominado amarillo, con independencia de las apariencias que tuviesen, podría distinguir, a partir de su utilización, con la misma constancia, las cosas que tuvieran esa apariencia, del mismo modo que podría entender y significar esas distinciones señaladas por las palabras azul y amarillo, como si las ideas que en su mente recibe de esas dos flores fueran exactamente las mismas que las que las mentes de otros hombres reciben” (*ibid.*).

Porque sólo el contenido intencional sería funcionalmente caracterizable: si tú y tu gemelo de la Tierra Invertida estáis mirando a vuestros respectivos cielos, diciendo “todavía está azul”, pero él lleva puestas unas lentes que invierten el espectro cromático, entonces estáis pasando por experiencias que tienen el mismo contenido cualitativo, pero contenido intencional invertido, o sea, inversión funcional. En definitiva, Block no tiene ninguna duda de que el funcionalismo computacional no ha sido aún capaz de dar con una caracterización de los *qualia* en términos de “programa” de la mente (además, y contra Harman, el argumento de la Tierra Invertida también nos tendría que convencer, en el mismo movimiento, de que existen los rasgos intrínsecos de nuestra experiencia).

Habría que rematar diciendo que, en general, la objeción de que el funcionalismo y, en definitiva, el fisicalismo, pasarían por alto los *qualia* es susceptible de dos interpretaciones básicamente diferentes, una metafísica y otra epistemológica. Y autores como Levine (1993) pondrán su empeño en demostrarnos que los llamados argumentos de concebibilidad no logran demostrar de forma concluyente que el funcionalismo margine a las experiencias cualitativas en el sentido metafísico¹⁰. Ahora bien, su “argumento de la brecha explicativa” (*explanatory gap argument*) apuntaría a establecer como cierta la idea de que las teorías fisicalistas son incapaces de dotarnos de una explicación del carácter cualitativo de los estados mentales, es decir, que la lectura epistemológica de la objeción daría de lleno en el clavo: simplemente partiendo de las propiedades físicofuncionales de los estados sensoriales no podemos dar cuenta en absoluto de su contenido fenomenológico. Porque para determinar si una reducción explica de verdad lo que ha pretendido reducir debemos comprobar si el fenómeno que ha de ser reducido “is epistemologically *necessitated*” por el fenómeno reductor. Y Levine está seguro de que, mientras esto ocurre por ejemplo en la teoría química del agua, no sucede en cambio en absoluto en una teoría físicofuncional de los *qualia*¹¹. No dejaremos de señalar, entonces, que la oportuna distinción de Levine impondría una matización importantísima a las diversas lecturas que se han venido haciendo del tipo de problema que los

10. Así, Kripke nos advierte de que podemos imaginar que tenemos dolor sin que se dé descarga en las fibras C. Pero esto es imaginable, por decirlo así, desde el punto de vista estrictamente epistemológico. Haría falta un argumento mucho más fuerte para situarnos en el punto de vista metafísico. De la misma manera, cuando Mary sale de su habitación en blanco y negro gana un nuevo acceso epistémico a un mismo hecho, pero de la variedad de las formas de acceso no es lícito concluir sin más una variedad de tipos de ser.

11. Resulta inconcebible, por ejemplo, que el H₂O no hierva al nivel del mar a 100°C, pero podemos suponer perfectamente que se dan todas las condiciones funcionales y neurofisiológicas para que tenga lugar un proceso consciente y que, con todo, éste no se dé. Por lo tanto es cuando menos dudoso que la historia físicofuncional explique realmente el contenido fenomenológico de dicho proceso.

qualia representan para el funcionalismo y el fisicalismo en general: los argumentos de concebibilidad habitarían en sentido estricto el terreno epistemológico, no teniendo nosotros posibilidad de pasarnos a través de ellos al campo metafísico.

III

Frente a toda esta batería de intuiciones y argumentos, la defensa del funcionalismo fisicalista se ha venido concretando en dos estrategias diferentes: en primer lugar, todas las posiciones que se dejan entender como cuestionamiento de la lectura epistemológica de la objeción de los *qualia*, tomando partido fundamentalmente contra la orientación del referido *explanatory gap argument*; en segundo término, el enfrentamiento directo con la radical opción metafísica de estilo nageliano.

Nos interesa en este contexto en primer lugar un autor como Loar (1990), porque, partiendo de una posición que parece muy similar a la ya examinada de Levine, avanza con su argumentación hacia el cierre de esa “brecha explicativa” a la que nos estamos refiriendo. Loar comienza aceptando lo que para él sería la “intuición antifisicalista básica”: el conocimiento concebido en términos fisicofuncionales no puede bastar *a priori* para el conocimiento concebido en términos fenoménicos (83). Pero a continuación tiene buen cuidado en advertirnos que esto no implica en modo alguno que las cualidades fenoménicas sean algo por encima de las fisicofuncionales. La justificación de semejante doctrina sería la siguiente: los conceptos fenoménicos son propiamente “conceptos imaginativos de reconocimiento” (*recognition/imaginative concepts*¹²), de manera que los juicios “el estado A se experimenta así” (“A feels like that”) y “el estado A tiene la propiedad fisicofuncional P” pueden tener las mismas condiciones de verdad aun cuando su verdad o falsedad compuesta sólo pueda ser conocida *a posteriori*. Lo que quiere decir que conceptos fenoménicos y conceptos fisicofuncionales introducen diferentes *modos de presentación* de estados. Pero el que una cualidad fenoménica no se autopresente introspectivamente como propiedad física no significa nada distinto de que esos conceptos imaginativos de reconocimiento no implican cognitivamente conceptos fisicofuncionales. De forma que las tesis de Loar tienen mucho interés para nosotros porque con ellas es fácil llegar a la conclusión, muy importante en este trabajo, de que el funcionalismo, y el materialismo en general, bien

12. Esto es, conceptos que dan lugar a juicios del tipo “el objeto A es uno de esta clase”, en los que el respaldo cognitivo del predicado es simplemente una disposición de reconocimiento, es decir, una disposición a clasificar conjuntamente diversos objetos, que con frecuencia está vinculada a una capacidad imaginativa (87).

podrían ser compatibles con la mencionada intuición antifisicalista. Es verdad que los conceptos pueden aparecer desde un punto de vista u otro, pero en todo caso introducirían propiedades capturables exhaustivamente en la ciencia objetiva¹³.

Para van Gulick (1993), todos los argumentos antifisicalistas -pues éste sería el denominador común del *knowledge argument*, del *explanatory gap argument* y de los argumentos que implican los experimentos mentales de los *qualia* ausentes e invertidos- mostrarían su tendón de Aquiles en la manera atomística y desestructurada en que entienden la experiencia. Es preciso incorporarse un concepto más rico de experiencia fenoménica, un concepto *kantiano* según el cual ésta “no es meramente una sucesión de ideas sensoriales que se distinguen cualitativamente, sino antes bien la experiencia cognitiva organizada de un mundo de objetos, y de nosotros mismos como sujetos dentro de ese mundo” (137). Por poner un ejemplo, el argumento de la brecha explicativa comienza asumiendo que los *qualia* son simples básicos, *raw feels* carentes de estructura, por lo que cualquier supuesto vínculo entre tales *qualia* y sus bases neuronales sería por completo ininteligible, enfrentándonos así a un abismo explicativo insalvable (144). Pero contra esta asunción irracional habría que recordar, por seguir con los ejemplos, que el espacio fenoménico del color se nos muestra poseyendo una estructura organizativa compleja que sí nos permitiría establecer conexiones explicativas con los procesos neuronales subyacentes.

Otro error de bulto lo detecta también Harman (1990) en el realismo de los *qualia* cuando dirige su ataque contra la objeción de que las propiedades *intrínsecas* de la experiencia (el dolor del brazo, el rojo de la manzana) no se dejarían capturar en una definición computacional porque es obvio que ésta sólo se ocupa de *relaciones*. Este autor considera clave de todo este complejo asunto la distinción entre las propiedades del objeto de la experiencia y las propiedades de la experiencia del objeto, una distinción fundamental que precisamente la doctrina de los datos sensoriales pasaba por alto¹⁴. A lo que Harman

13. Considero obvio, con esto, que Loar se inclina definitivamente del lado del fisicalismo funcionalista, por mucho que desee seguir manteniendo el equilibrio: “Hay dos tesis funcionalistas: que todos los conceptos de estados mentales son conceptos funcionales, y que todas las propiedades mentales son propiedades funcionales. La primera la rechazo, pues acepto la intuición antifisicalista: estoy de acuerdo con el antifisicalista en que los conceptos fenoménicos no pueden ser capturados en puros términos funcionales. Sin embargo, nada en filosofía impide a las propiedades fenoménicas ser propiedades funcionales” (99).

14. Esta teoría de la percepción que se haría tan célebre se basaba, en definitiva, en el argumento de la ilusión (¿qué es lo que ve Macbeth cuando ve ante sí una daga que nadie más ve?), argumento que sólo tendría sentido, a su vez, sobre la base de la omisión de esta distinción.

quiere ir a parar es a que cuando nos concentramos en el dolor que sentimos en el brazo o en el color rojo de la manzana, estaríamos llevando nuestra atención sobre algo que ocurre en el brazo o sobre una cualidad de la superficie de la manzana, pero no, desde luego, sobre una cualidad intrínseca de la experiencia. Por tanto, no dejaría nada fuera el funcionalismo cuando decide hacer abstracción de ese supuesto carácter intrínseco de la experiencia. Lo que ha venido ocurriendo se explica al descubrirsenos que el *qualófilo* está prisionero de la falacia de los *sense-data*. Pero el contenido intencional de la experiencia contiene todo aquello de lo que uno es consciente al tener la experiencia, de manera que dos experiencias perceptivas con el mismo contenido intencional deben ser por necesidad la misma experiencia psicológicamente hablando. Sólo se deja atrapar por la historia de los *qualia* invertidos el que previamente ha caído víctima de la falacia de los datos sensoriales¹⁵.

Por su parte, autores como Nemirov (1990) han pasado a los anales de la polémica al esgrimir muy oportunamente la distinción entre saber-qué y saber-cómo, entre conocimiento proposicional y habilidad. Y es que, a su juicio, la lectura epistemológica de la objeción de los *qualia* habría confundido estos dos tipos tan diferentes de conocimiento, caracterizando además erróneamente la actividad de imaginar, al equiparar el acto de imaginar la experiencia de una cualidad con el acto de aprehender intelectualmente la cualidad misma¹⁶ (492). En suma, saber *what it's like* es lo mismo que saber cómo imaginar, se trataría de una “ecuación de habilidades”. De manera que la ciencia -y nadie tiene entonces por qué extrañarse de esto- no puede proporcionarnos la información de a qué se parece ver rojo por la sencilla razón de que no se preocupa de instilar en nosotros habilidades imaginativas. Ahora bien, como vimos, el argumento del conocimiento pretende deducir de este hecho perfectamente natural la conclusión inválida de que la ciencia física no podría describir cierta información acerca de ver rojo: inválida porque presupone que saber *what it's like* es conocimiento proposicional en vez de una habilidad (493). Levin (1986/1990) contribuye asimismo a debilitar la objeción de los *qualia*, interpretada de nuevo epistemológicamente, con una nueva distinción que, sin

15. Pero cuando Block dirigió el experimento mental de la Tierra Invertida contra esta tesis de Harman, nos hizo sospechar, por lo menos, que no está en absoluto claro que la distinción entre el contenido intencional y el contenido cualitativo de las experiencias tenga que presuponer la aceptación de toda la parafernalia de los *sense-data*.

16. Si mantenemos la distinción desaparece el problema, como siempre: “La ecuación de habilidad (*ability equation*) sugiere un análisis en términos de habilidad. La expresión ‘X sabe cómo visualizar el rojo’ o bien debe reemplazar o bien puede ser usada para parafrasear a ‘X sabe a qué se parece la experiencia de ver rojo’. Este análisis desmitificaría la subexpresión ‘a qué se parece la experiencia de ver rojo’ (*what the experience of seeing red is like*)” (494).

embargo, parece próxima a la anterior¹⁷: aquella que separaría poseer un concepto de contar con los recursos para aplicarlo. De manera que, contra el argumento de que si se carece de ciertas experiencias entonces se carece de una cierta habilidad discriminativa o de reconocimiento -la habilidad de saber que se está en un estado particular sin hacer inferencias, sino simplemente aplicando el concepto de ese estado mental a la experiencia presente-, habría que decir que lo único que las descripciones objetivas no pueden proporcionar a una persona que no ha tenido las experiencias suficientes del tipo apropiado son los recursos para aplicar el concepto adecuado, pero no el concepto mismo (480). Tiene que quedar claro, en todo caso, que la falta de estos recursos no sería en absoluto indicativa de la existencia de un espacio en blanco en nuestro conocimiento de los estados mentales (486).

A nuestro juicio, el balance que se puede hacer de todas estas defensas del funcionalismo y del materialismo frente a la objeción de los *qualia* entendida epistemológicamente está bastante claro: lo que consiguen es debilitarla en el sentido de matizarla, y, diríamos aun, enriquecerla, pero no en absoluto acabar con ella y quitarla de en medio. En este sentido pensamos que la posición de filósofos como Loar puede servir como diagnóstico del estado actual de la cuestión: habría una intuición antifisicalista básica que, a un nivel está claro que epistemológico, todavía nos sigue dando mucho en qué pensar. La cuestión de los *qualia* no está ni mucho menos cerrada.

No sería lo mismo admitir que los rasgos cualitativos de la experiencia dan pie a un problema capaz de herir de muerte al funcionalismo como concepción de la mente y al fisicalismo como concepción de la realidad. Según Nagel, un punto de vista le daría acceso a su propietario a una clase especial de hecho que es diferente de, e irreducible a, cualquier otro hecho o conjunto de hechos igualmente accesibles a otros. Estos hechos especiales conformarán la esencia de la conciencia, si lo queremos decir así. Pero en el celeberrimo caso del murciélago, Nagel estaría dando por sentado que, como estos mamíferos tienen una fisiología diferente de la nuestra, el mismo *input* físico tiene que dar como resultado estados cualitativos diferentes de los nuestros. Es decir, está suponiendo que las diferencias relevantes en el nivel de la experiencia se hallan nómicamente correlacionadas con diferencias en el nivel neurofisiológico. Lo que desde luego no sería una suposición descabellada, pero sí que sorprende encontrarse con ella en el mismo punto de partida de un argumento *antifisicalista* que, precisamente, aspira a subrayar la ausencia de leyes psico-

17. Próxima también en el particular sentido de que estaría diseñada para prevenir las exageraciones de aquella: por ejemplo, resulta obvio que cuando alguien me muestra un color que no me resulta familiar *yo adquiero determinada información* (sobre su parecido y compatibilidad con otros colores, sobre sus efectos en otros estados mentales míos, etc.).

lógicas (Biro 1993, 185). Así que Nagel daría por descontado lo que después va a negar.

Por otro lado, aunque en un primer momento sí que parezca plausible la posición nageliana según la cual los hechos de la experiencia fenoménica son de naturaleza subjetiva mientras que los que la ciencia trata de explicar son esencialmente objetivos, o independientes del observador, de manera que cualquier intento de comprender la experiencia de una criatura extraña apelando a factores conductuales y psicofuncionales serviría tan sólo para alejarnos de lo que queremos explicar, lo cierto es que, por mucho que pudiéramos reproducir en nosotros el *very feel* de la experiencia del murciélago, tampoco llegaríamos a “entender” el punto de vista de ese animal. Y es que, para ello, tendríamos que tener también acceso al contenido intencional de sus experiencias, algo que sí que es definitivamente imposible para nosotros¹⁸ (Akins 1993, 266-7).

Las dificultades con que se encontraría una lectura ontológica de la objeción de los *qualia* quedan bien patentes en el ataque que Lewis (1988/1990) dirige contra la hipótesis de la *información fenoménica*, según la cual además de la información física habría un tipo de información irreductible que adquirimos cuando tenemos una experiencia. Como se supone que, según esta hipótesis, la información física cierra las posibilidades físicas pero deja abierto todo un rango de posibilidades fenoménicas, es preciso decir que, si existe algo semejante a la información fenoménica, entonces esto significa el final para cualquier forma de concepción materialista. Ahora bien, ocurre que la supuesta información fenoménica tendría que ser independiente no sólo de la información física sino también de todo tipo de información que pudiera venir servida en forma de lecciones para el inexperto, puesto que justamente lo que estamos suponiendo aquí es que la información fenoménica elimina posibilidades que cualquier cantidad de lecciones dejaría abiertas¹⁹. Concluye Lewis a partir de esto que la información fenoménica sería algo incluso más extraño que información parapsicológica (512). Independientemente de que la mente trabaje con principios psicológicos o parapsicológicos, la información fenoménica se hallaría sorprendentemente aislada de cualquier otro tipo de información. Para no tener que apostar contra la verdad de la física deberíamos ter-

18. Sería imaginable una “película del murciélago” que tradujese a estímulos visuales “para nosotros” las sensaciones que el sonar les proporciona a estos animales. Pero sin saber qué representan exactamente estos estímulos no habríamos adquirido conocimiento alguno del punto de vista del murciélago.

19. Habría una conexión esencial entre el hecho de que el aspecto fenoménico del mundo es aquello de que nos informamos teniendo experiencias pero nunca tomando lecciones y el hecho de que la información fenoménica revela la presencia de algún tipo de cosas o procesos no físicos en el interior de la experiencia (506-7).

minar defendiendo que, en realidad, la información fenoménica tiene que ser información epifenoménica, es decir, tan sólo una ilusión²⁰.

IV

Vamos a analizar a continuación dos de las posiciones más limpiamente perfiladas y, tal vez por ello, de las más profunda influencia en el panorama que la actual discusión sobre los *qualia* ofrece. Nos referimos a las de Dennett y Shoemaker: no nos mueve a ello sino la esperanza de formarnos una opinión que se parezca todo lo posible a una tesis bien definida.

En su famoso escrito sobre nuestro tema, Dennett (1988/1990) comienza advirtiéndonos de que su pretensión no es en absoluto la de negar la realidad de la experiencia consciente, y que, por lo tanto, llega hasta dar por descontado que los estados conscientes de las personas poseen determinadas propiedades en virtud de las cuales tienen el contenido de experiencia que tienen. Él en lo que insiste es en que esas propiedades (de lo que ocurre en las personas cuando experimentan que algo es de cierta manera más bien que de otra) nada tienen que ver con los célebres *qualia*, “tanto tiempo buscados”. Lo que concretamente niega Dennett es que esas propiedades sean especiales²¹, es decir, privadas, intrínsecas, inefables, subjetivas, de acceso inmediato y cuya apreciación nos permita identificar nuestros estados mentales. Aunque es cierto que parece haberlos, no hay *qualia* en absoluto: tanto la noción técnica como la meramente intuitiva en que aquélla hunde sus raíces resultan tan confusas que plantearse una “operación de salvamento” de los *qualia* sería empresa tan absurda como la de recuperar a estas alturas el *élan vital* para la biología.

Según este eliminacionismo, los que llevan la razón, o sea, los que han defendido el funcionalismo, el fisicalismo, y en general la aproximación a la realidad desde la perspectiva objetiva de tercera persona frente a la supuesta amenaza que los *qualia* representaban, habrían cometido no obstante el error de proponerse hacer algo con ellos, domesticarlos, reducirlos o cosa semejan-

20. Lewis nos ha explicado además nuestra tendencia a dejarnos atrapar por la hipótesis que ha combatido. Otros, como Rey (1991/1993), con la pretensión de demostrar palpablemente que los *qualia* son integrables en una teoría funcionalista de la mente, tratándolos para ello como instancias de la hipótesis del Lenguaje del Pensamiento, nos habrían hecho ver la naturalidad del caso de los murciélagos nagelianos: tener sensaciones es una clase de actitud proposicional, así que el problema de Nagel y Jackson será el problema de poder “comp-*imagine the restricted predications that are typically produced by X-ing*”. Pero justo en la medida en que no compartimos tales *restricted predications* con los murciélagos, no podemos saber en absoluto, lógicamente, a qué se parecería tenerlas.

21. “Mi tesis es que la experiencia consciente no tiene propiedades especiales en ninguno de los sentidos en que se ha venido suponiendo que los *qualia* son especiales” (520).

te, cuando lo que tendrían que haber dicho es: “¿qué *qualia*?” (523). En definitiva, en lo que Dennett se muestra terminante es en que ni siquiera en la psicología natural tendrían los *qualia* su lugar: se trata de un término estrictamente filosófico que no genera más que confusión porque no refiere a propiedad o rasgo alguno.

Ahora bien, ¿por qué, entonces, se ha mostrado tan convincente este concepto? Por la sencilla razón, leemos, de que sus ficticias propiedades de segundo orden ocultan, desfigurándolas, propiedades que sí son reales. En lugar de las propiedades inefables, intrínsecas, privadas, directamente aprehensibles, nos las tenemos con propiedades públicas que, no obstante, serían relativa o prácticamente inefables. A estas propiedades realmente existentes nos referimos indirectamente *via* la referencia a nuestros detectores privados de propiedades -privados en el sentido de idiosincrásicos²². De manera que podemos tener una cierta autoridad -no infalibilidad ni incorregibilidad- siempre y cuando nos restrinjamos a propiedades relacionales o extrínsecas tales como el poder que tienen ciertos estados internos nuestros de provocar actos de aparente reidentificación (544).

Y no cabe la menor duda de que los experimentos mentales de Dennett tornan más y más problemática la misma noción de *quale* -yo antes no soportaba el sabor de la coliflor, pero un amigo me ha hecho tomar una píldora y ahora ocurre que la coliflor me gusta. ¿Qué ha pasado? ¿Ha cambiado el sabor de la coliflor o mi reacción a él? Parece que es imposible contestar a esta pregunta desde mi experiencia. Como él mismo dice: si hubiera *qualia*, serían todavía menos accesibles a nuestro entendimiento de lo que habíamos pensado (526).

El problema consiste en si los *qualia* tienen las propiedades que dice Dennett que tienen: muchos *qualifilos* respetables mantienen que, de ser así, merecerían ser entregados en manos del materialismo eliminativo. No está nada claro, por poner un ejemplo, qué significado ha de tener una propiedad intrínseca, cuando ni siquiera Lewis ha sido capaz de adelantarnos una caracterización satisfactoria (539). En todo caso, la mano maestra con que nuestro autor subraya las imprecisiones en que incurrimos a la hora de pensar los *qualia* contrasta fuertemente con lo arbitrario e inseguro de su deducción de la ilusión de los *qualia*.

Unos años más tarde, Dennett llegará a la conclusión de que los llamados *qualia* no serían otra cosa que complejos de disposiciones idiosincrásicas a reaccionar, inherentes a nuestro sistema nervioso (1991/1995, 398, 400). Pero

22. “Nos referimos a una propiedad -una propiedad pública de límites no fijados- *via* la referencia a nuestra capacidad personal e idiosincrásica de responder a ella. Esa idiosincrasia es el ámbito de nuestra privacidad” (541).

el reduccionismo de esta tesis no se acomoda al espíritu eliminacionista, por lo que suponemos que se sobreentiende que tales disposiciones “parecen” *qualia*. Sin embargo, está claro que Dennett no ha sabido mostrarnos de manera convincente por qué o en virtud de qué mecanismo lo parecen, por mucho que lo haya intentado. Y al hilo de la discusión de los *qualia* invertidos se llega a su conclusión mayor, la de que lo que el qualófilo dice tendría sentido si hubiera un Teatro Cartesiano, un lugar especial del cerebro donde se produce la experiencia consciente. Pero no hay teatro semejante, y ya contamos con una alternativa a esa poderosa y perniciosa figura, la alternativa dennettiana de las Versiones Múltiples, entre cuyos contornos sin duda que la noción de *quale* carece de todo sentido. Pero el caso es que Dennett no llega a demostrar ni mucho menos contundentemente la necesidad de la unión entre realismo de los *qualia* y concepción cartesiana de la mente...

Sería ese realismo el que viene defendiendo desde hace años un pensador como Shoemaker: según él, hemos de conceder que los *qualia* “existen”, aunque sólo sea porque es la única manera de dar sentido a las cualidades secundarias. Pero si su posición ha llegado a ser tan conocida ha sido por afirmar la compatibilidad de los *qualia* con el funcionalismo y el materialismo en general.

Un primer argumento de Shoemaker parte del hecho innegable de que los estados mentales pueden ser *similares o diferentes* en lo que a su carácter cualitativo se refiere. *Por lo tanto*, habrá una clase de estados, los “estados cualitativos”, cuyas condiciones de identidad-tipo sean especificables en términos de la noción de similitud cualitativa o fenomenológica²³. Además, podemos poner en los siguientes términos el hecho de que el dolor, por ejemplo, se halle relacionado con otros estados psicológicos: que algo me duela da lugar, si se cumplen las circunstancias apropiadas, a una determinada *creencia cualitativa* (creencia de que uno se siente de tal y cual manera; conciencia introspectiva de que ese dolor tiene ciertas características cualitativas y no otras). De forma que identificamos funcionalmente ese estado psicológico que es el dolor haciendo referencia no sólo a su tendencia a influir en la conducta abierta, y a su tendencia a generar en la persona que lo padece la creencia de que algo marcha mal desde el punto de vista físico (se ha producido un corte o una quemadura...), sino también a su tendencia a producir este tipo de creencias cualitativas en la persona, como “tengo un dolor de tales y cuales características” (1975/1984, 189). Ahora bien, debemos caer en la cuenta de que mostrar la posibilidad de un análisis funcional de un estado mental que haga

23. “Para cada carácter cualitativo determinado que un estado pueda tener, habrá (i.e., podremos definir) un estado cualitativo determinado que una persona tenga justo en el caso en que tenga un estado que posea precisamente ese carácter cualitativo” (1975/1984, 187).

referencia a sus aspectos cualitativos significa demostrar la imposibilidad de los *qualia* ausentes²⁴.

En segundo lugar, Shoemaker llegará también a la conclusión, reflexionando sobre la concebibilidad del espectro invertido, de que si bien no podemos definir funcionalmente estados cualitativos *particulares*, sí que podemos definir funcionalmente la *clase* del estado cualitativo (en el preciso sentido de que podemos definir funcionalmente las condiciones de identidad para miembros de esa clase *porque* podemos definir funcionalmente las relaciones de similitud y diferencia fenomenológicas, como vimos había establecido en el mismo punto de partida) (195). En concreto, es perfectamente posible definir funcionalmente las nociones de similitud y diferencia cualitativas en términos de la relación entre el hecho de que las experiencias de una persona sean cualitativamente similares o diferentes de ciertas formas, y el que la tal persona crea en la existencia de determinadas similitudes o diferencias en el mundo objetivo, y en último término que se comporte de cierta manera y no de otra²⁵. Sin duda que esta fundamentación shoemakeriana del compatibilismo en términos de las nociones de similitud y diferencia cualitativas está concebida a la medida de la visión, pero en principio no parece que vaya a haber grandes problemas a la hora de ampliarla a sensaciones como el dolor, que ya utilizamos en un ejemplo.

Como sabemos, en todo este desarrollo de la argumentación de Shoemaker ha jugado un papel importante la reflexión sobre la posibilidad de la inversión intersubjetiva, posibilidad reconocida a partir, justamente, del establecimiento de la perfecta concebibilidad de la inversión intrasubjetiva²⁶. Si la experiencia del color de una persona puede diferir de la de otras personas en un momento determinado, entonces podría diferir siempre. Y no hay que perder de vista que lo que se requiere para una inversión intersubjetiva completa del espectro, desde el momento en que, al contrario de lo que ocurre en el caso de la inversión intrasubjetiva, la diferencia no se podría manifestar ni en la conducta ni en el uso de los términos de los colores, es que los “espacios cualitativos” del color de las dos personas tengan exactamente la misma estructura, de manera que,

24. Porque de lo contrario, si cupiera la posibilidad de que un estado que careciera de carácter cualitativo fuese funcionalmente idéntico a otro que sí lo tuviera, entonces el carácter cualitativo tendría que ser necesariamente inaccesible a la introspección, lo cual es absurdo (190-1).

25. “Y mi sugerencia es que lo que hace de una relación entre experiencias la relación de similitud cualitativa o fenomenológica es precisamente el que juega un cierto rol ‘funcional’ en la conciencia perceptiva de similitudes objetivas, o sea, su tendencia a producir creencias perceptivas al efecto de que tales similitudes tienen lugar” (199-200).

26. Porque debemos admitir que puede darse inversión intersubjetiva del espectro en todos los casos en los que puede darse inversión intrasubjetiva, debemos admitir también que podría haber inversión intersubjetiva *sin* inversión intrasubjetiva (1981/1984, 329).

bajo las mismas condiciones de luminosidad, las dos hagan los mismos juicios de similitud cromática sobre los mismos objetos presentados (1981/1984, 331): “A es más similar a B que a C”.

Shoemaker insiste, entonces, en que no nos queda más salida que admitir la posibilidad del espectro invertido intersubjetivo. Pero, si es así, hay que enfrentarse, para empezar, al argumento de que estamos abocados al escepticismo en la cuestión de las otras mentes. Nuestro autor nos señala en este punto que distinguir cuidadosamente entre el sentido intencional y el cualitativo de “parece el mismo” ayudará a disolver muchos escrúpulos filosóficos. A lo que se refiere es a que nuestros requisitos de evidencia deben ser entendidos como orientados a fijar la similitud *intencional* de las experiencias, por lo que serían perfectamente compatibles con la admisión de la posibilidad de la inversión del espectro.

Con todo, el problema que a nosotros más nos interesa aquí es el problema metafísico que se plantea con el espectro invertido. Si estamos ante una genuina posibilidad lógica, como parece que debemos reconocer, entonces está claro que quedará descalificado de antemano cualquier intento de dar cuenta de los *qualia* en términos de disposiciones al comportamiento, como pretendió Dennett. Pero también parece imponerse que la posibilidad de inversión intersubjetiva es incompatible con lo esencial del programa funcionalista. Justo en este momento aparece la oportuna matización que da testimonio de la aportación original de Shoemaker: si la inversión intersubjetiva es posible, lo que jamás podremos conseguir será la definición funcional de ningún *quale* particular. Pero nada nos impide que la misma *noción* de *quale* pueda ser funcionalmente definida, porque contamos con que sus condiciones de similitud e identidad sí lo pueden ser.

Además, los estados funcionales tienen realizaciones físicas. Por eso podemos decir que también los *qualia* las tienen, y que *en principio* podríamos descubrir cuáles son con las investigaciones neurofisiológicas adecuadas. Podemos descubrir entonces qué propiedad está implicada en la percepción que una criatura tiene del color azul y qué propiedad lo está en la percepción que tiene del amarillo. Y si en otra criatura encontramos que las mismas propiedades están implicadas en la percepción de los mismos colores, sabremos que el azul y el amarillo aparecen cualitativamente los mismos a esas criaturas. Y si encontramos lo contrario, habremos detectado un caso de inversión intersubjetiva²⁷.

27. Todo esto sería evidentemente una simplificación rayana en lo pueril, pues, como Shoemaker nos señala, en la orientación general del funcionalismo, cada *quale* puede ser identificado con una disyunción de propiedades diferentes, y puede suceder que mi experiencia lo sea de azul en virtud de tener una de estas propiedades, mientras que la tuya lo sea de azul en virtud de tener una diferente. “Pero, a no ser que tú y yo seamos lo suficientemente semejantes físicamente para que haya alguna realización física de Q-BY [*quale-blue yellow*] que pueda ser instanciada en ambos, será imposible para nosotros dos tener experiencias que tengan Q-BY” (344).

Todo este repertorio de ingeniosos argumentos va a permitir a nuestro autor utilizar la inversión intersubjetiva para refutar la tesis intencionalista negadora de los *qualia* sin entrar en conflicto en ningún momento con su objetivo fundamental compatibilista. Años después, todavía tendrá ocasión Shoemaker de presentarnos su conclusión como un caso especial del externalismo que se desprende de la saga de la Tierra Gemela: el contenido intencional, por tanto también la similitud respecto al contenido intencional, dependería de factores externos como las relaciones con el medio. Pero ocurriría justo lo contrario en lo referente al carácter cualitativo y a la similitud fenoménica (1991/1996, 134).

V

Concluiremos este trabajo con unas breves consideraciones acerca de la subjetividad de lo mental por las que esperamos hacernos una idea de las dificultades de la posición compatibilista que defendemos. Ya vimos que tener esas propiedades que son los *qualia* por parte de una sensación determina a qué se parece o cómo es tenerla: habría una relación esencial entre *qualia* y subjetividad, desde el momento en que en ambos terrenos lo que cuenta es la referencia a un *punto de vista* determinado.

Como también vimos, el problema que los *qualia* constituyen para el funcionalismo, problema al que hemos dedicado estas páginas, vendría a suponer en suma una manifestación más de la dificultad de dar una explicación naturalista de la conciencia. Pues bien, defender en sus líneas generales el sentido del compatibilismo, tal y como lo desarrolla un autor como Shoemaker, no significa no reconocer que hoy por hoy seguimos sin poder decir, en términos físicos, qué es lo que hace el caso que una experiencia “sea como algo” para su poseedor.

La subjetividad de una experiencia como la de mi estar viendo ahora una esfera escarlata sobre fondo azul, nos declara McGinn sin duda un tanto redundantemente, consistiría en que determinados aspectos de la misma llevan consigo una referencia esencial al sujeto que la padece. Lo que significa, por acudir una vez más al omnipresente giro nageliano, que habría *something it is like* para el sujeto de esa experiencia. Ya hemos dejado dicho, por lo demás, que el Naturalismo Trascendental de McGinn (1991, 1993) se toma completamente en serio la hipótesis de que nuestra perplejidad ante el carácter subjetivo de lo mental es el resultado del encontronazo con unos límites cognitivos de todo punto infranqueables para nosotros.

Una conclusión diferente es la de Searle (1991), para quien el “miedo a la conciencia” de la filosofía analítica contemporánea vendría de que tanto en sus presupuestos como en su método estaría mal equipada para tratar con la subjetividad de los estados mentales. Aunque no tan diferente quizás, por cuanto semejante falta de preparación se hace sospechosamente extensiva a la psico-

logía y la ciencia cognitiva en general. Como vimos, muchos funcionalistas concederían que su corriente no cuenta con los recursos necesarios para estudiar la conciencia -precisamente este sería el famoso problema de los *qualia*-, pero todo ello sin dejar de estar convencidos de que, a decir verdad, aquí no habría problema alguno para ellos, puesto que esto no va a afectar en absoluto a sus explicaciones de la creencia, el deseo, etc. Estados intencionales como éstos carecen de *qualia*, no tienen cualidades conscientes específicas y por eso pueden ser tratados como si fueran completamente independientes de la conciencia.

Pero ya sabemos con qué tenacidad insiste Searle en que cualquier estado intencional es actual o potencialmente un estado intencional consciente: todo estado intencional tendría un cierto “contorno de aspecto” (*aspectual shape*), que es parte de su identidad. Contorno de aspecto que ha de *importar* al agente, o sea, tiene que existir desde su punto de vista, sin poder ser caracterizado exhaustivamente desde la perspectiva de la tercera persona. Ver un objeto desde un punto de vista es verlo bajo ciertos aspectos, y no bajo otros...(1992/1996).

Lo que pretendemos al traer aquí a colación las tesis de McGinn y Searle es prevenirnos contra la aparente facilidad con la que operan los diversos ensayos materialistas de domar la subjetividad de lo mental. Vamos a terminar precisamente echando un vistazo a tres de ellos, justo en un contexto en que la relación con la temática de los *qualia* se impone por su naturalidad.

En la misma línea de la “solución” ya examinada, Loar (1990) mantiene que, si bien los *conceptos* con que contamos para subsumir los estados fenoménicos del otro deben poder ser interpretados al modo realista, al mismo tiempo constituyen proyecciones a partir del propio caso. Esta sería la “subjetividad de lo mental” que nos es dado admitir como legítima. Muchas veces se señala que las cualidades fenoménicas son subjetivas, en el sentido de que nadie puede hacerse una concepción adecuada de las mismas sin haber experimentado, como mínimo, propiedades estrechamente emparentadas. Y está claro que el funcionalismo, y el materialismo en general, se ven obligados a negar todo esto porque tanto el uno como el otro implican que las cualidades fenoménicas son cualidades fisicofuncionales que se pueden capturar en términos puramente fisicofuncionales. Sin embargo, lo que sí sería consistente con ambos es el reconocimiento de que los conceptos fenoménicos que aplicamos al otro son subjetivos, en el preciso sentido de que son proyecciones a partir del propio caso. Lo que la descripción fisicofuncional de los procesos del otro dejaría fuera es el hecho de que el otro se halla en un estado que es idéntico a un estado fenoménico propio, real o posible. Esta es, en definitiva, la subjetividad de lo mental que el funcionalismo puede tolerar, según Loar.

Pero aún con más ahínco se ha esforzado Lycan (1990) en arrebatárle a la subjetividad de lo mental toda su aureola de misterio, también desde luego en una línea reduccionista. Habría que empezar por reconocer, sin duda, que nos representamos el mundo de muchas maneras, y que cualquiera de ellas sería una representación desde un punto de vista. Más en concreto, del simple hecho de que nuestros órganos sensoriales son filtros podemos inferir dos cosas importantes que podrían estar en la raíz de nuestras “intuiciones de subjetividad”: primero, que diferentes sujetos difieren *informacionalmente* respecto del mismo medio externo; segundo, que difieren también *funcionalmente*, en el sentido de la adquisición de disposiciones de segundo orden respecto del medio externo. Lycan sugiere que a lo mejor sólo con esto sería suficiente para dar cuenta de la subjetividad de lo mental, una sugerencia por la que al final no se va a dejar llevar. Lo que en todo caso está claro para él es que el materialista deberá poder explicar el hecho de la subjetividad, porque no hay razón alguna para pensar que “un suceso de representar o de adoptar un punto de vista (*an event of representing or viewpoint-taking*) por parte de alguien no pueda él mismo ser representado por otro alguien al modo de la tercera persona, de manera científica” (116).

A continuación pasa a centrarse Lycan en las denominadas representaciones *de se*: lo que sería específico de ellas es que tienen un rol funcional distintivo, y un rasgo extensional distintivo, *que no van a coincidir en ningún otro lugar*²⁸. Pero esta índole especial del concepto de *yo* no nos tendría por qué llevar, a juicio de Lycan, a los egos cartesianos, ni a los yoes butlerianos, ni a los hechos perspectivísticos nagelianos. A todos nos sorprende, sin embargo, que un problema de la envergadura del de la subjetividad de lo mental no venga sino a encubrir el humilde hecho siguiente: “Los monitores internos de un ser humano emiten representaciones como su *output* propio, representaciones de segundo orden de los propios estados psicológicos de primer orden del sujeto. Si un sujeto S alberga una representación así, nadie más podrá usar una representación sintácticamente similar a ella para representar ese mismo estado-muestra (propio de S) de primer orden, que es el objeto de la propia representación de S. Otras personas podrán formar representaciones sintácticamente similares, pero los objetos de esas representaciones serán estados de primer orden propios, y no estados de S” (120).

Lycan quiere llegar a que el murciélago puede referirse a su sensación de sonar usando un concepto que ningún humano podría usar de ninguna manera.

28. Lo que viene a significar que el concepto de *yo* i) tiene una determinada función inferencial, ii) tiene a su poseedor como el único miembro de su extensión, y iii) nadie más podría utilizar un concepto de su propiedad, y computacionalmente paralelo, para designar a su propietario original (118).

Pero de esto no se desprende que conozca o comprenda *un hecho diferente*. Los que difieren por completo son el estado funcional del murciélago teniendo su sensación de sonar y el del quiropterólogo examinando la neurofisiología del murciélago. Pero ambos aprehenden uno y el mismo hecho. No habría, en definitiva, hechos intrínsecamente subjetivos que constituyan los objetos especiales de la introspección.

También Biro (1991) va a centrarse, por último, y sin duda por haber sido ésta la más influyente, en la “queja de la subjetividad” que resuena en los escritos de Nagel²⁹ (1986). Lo que se pretende es negar la utilidad de la noción de perspectiva, no su existencia ni su importancia en otro orden de cosas, para definir en qué consiste la subjetividad de lo mental.

Y es que habría dos modos de entender “el punto de vista de X”: la interpretación fija y la interpretación portátil. Pero está claro que la primera forma de interpretar la expresión de Nagel carece de interés, puesto que no nos ofrece posibilidad alguna de establecer la deseada conexión entre punto de vista y subjetividad. Y es que no habría nada esencialmente subjetivo en un *van tage point* como tal, si lo entendemos como una localización desde la que cualquier observador podría contemplar el mundo.

Pero, por otro lado, no sirve tampoco para nada la interpretación “portátil” de la expresión, si nos decidimos a creer a Biro. Que una experiencia sea esencialmente mía puede parecer en principio algo que es “resistente a la teoría”. Pero lo que de verdad sucede es que no pasa de ser una absoluta trivialidad: no habría contenido cualitativo que tuviera que elucidar la teoría, porque es evidente que *poseer algo no contribuye lo más mínimo a conformar la naturaleza de la cosa poseída*. Por tanto, pues, ni la lectura fija ni la portátil logran proporcionar contenido alguno a la noción de subjetividad.

De la estrategia reduccionista del “no es más que” hemos pasado con ello a la disolución del sentido mismo del problema de la subjetividad de lo mental. Y sin embargo... Optar por el compatibilismo significa entonces aquí tomar la decisión de que es la mejor de todas las posturas, pero en absoluto nos hemos basado, a la hora de tomarla, en el falso supuesto de que es la más sencilla: ser compatibilista quiere decir, ante todo, que nos queda mucho que pensar en relación a los *qualia*³⁰.

29. Una vez más: un punto de vista, algo que todo ser consciente tiene, nos daría acceso a algo irreductible a cualquier otro hecho en relación con ese ser. Pero le daría acceso *sólo a él*. Los hechos subjetivos parecen ser aquellos que incorporan un punto de vista particular, mientras que la objetividad consistiría en el abandono de los puntos de vista particulares.

30. La investigación necesaria para confeccionar este trabajo ha sido financiada por la D.G.I.C.Y.T., a través del proyecto MEC-PB96-0580/96 n°6.

Bibliografía:

- AKINS, K.A. (1993): "A Bat without Qualities", en DAVIES, M. y HUMPHREYS, G.W. (eds.), 258-274 pp.
- BECHTEL, W. (1988): *Philosophy of Mind. An Overview for Cognitive Science*. L.E.A., Hillsdale, Hove and London. (Trad. castellana de Valdés Villanueva en Tecnos, Madrid, 1991).
- BIRO, J.I. (1991): "Consciousness and Subjectivity", en VILLANUEVA, E. (ed.), 113-135 pp.
- (1993): "Consciousness and Objectivity", en DAVIES, M. y HUMPHREYS, G.W. (eds.), 178-197 pp.
- BLOCK, N. (1978/1990): "Troubles with Functionalism", en LYCAN, W.G., 444-468 pp.
- (1990): "Inverted Earth", en TOMBERLIN, J.E. (ed.), 53-79 pp.
- BRONCANO, F. (ed.) (1995): *La mente humana*. Trotta, Madrid.
- CHACÓN, P. (1998): "El Funcionalismo", en VVAA, 88-110 pp.
- DAVIES, M. y HUMPHREYS, G.W. (eds.) (1993): *Consciousness*. Basil Blackwell, Oxford/Cambridge MA.
- DENNETT, D. (1988/1990): "Quining *qualia*", en LYCAN, W.G., 519-547 pp.
- (1991): "Lovely and Suspect Qualities", en VILLANUEVA, E. (ed.), 37-45 pp.
- (1991/1995): *La conciencia explicada. Una teoría interdisciplinaria*. Trad. S. Balari, Ediciones Paidós Ibérica, Barcelona.
- FODOR, J. (1974). "Special Sciences, or The Disunity of Science as a Working Hypothesis", en *Synthese*, 28, 97-115 pp.
- GARCÍA-CARPINTERO, M. (1995): "El funcionalismo", en BRONCANO, F. (ed.), 43-77 pp.
- GARCÍA SUÁREZ, A. (1995): "*Qualia*: propiedades fenomenológicas", en BRONCANO, F. (ed.), 353-385 pp.

GULICK, R. van (1993): "Understanding the Phenomenal Mind: Are We All Just Armadillos?", en DAVIES, M. y HUMPHREYS, G.W. (eds.), 137-154 pp.

HARMAN, G. (1990): "The Intrinsic Quality of Experience", en TOMBERLIN, J.E. (ed.), 31-53 pp.

JACKSON, F. (1982/1990): "Epiphenomenal Qualia", en LYCAN, W.G. (ed.), 469-477 pp.

LEVIN, J. (1986/1990): "Could Love Be Like a Heatwave?. Physicalism and the Subjective Character of Experience", en LYCAN, W.G. (ed.), 478-490 pp.

LEVINE, J. (1993): "On Leaving Out What It's Like", en DAVIES, M. y HUMPHREYS, G.W. (eds.), 121-136 pp.

LEWIS, D. (1988/1990): "What Experience Teaches", en LYCAN, W.G. (ed.), 499-519 pp.

LOAR, B. (1990): "Phenomenal States", en TOMBERLIN, J.E. (ed.), 81-108 pp.

LOCKE, J. (1690/1980): *Ensayo sobre el entendimiento humano*. 2 vol. Edición preparada por S. Rábade/M^a Esmeralda García. Editora Nacional, Madrid.

LYCAN, W.G. (1990): "What Is the 'Subjectivity' of the Mental?", en TOMBERLIN, J.E. (ed.), 109-131 pp.

(1990): *Mind and Cognition. A Reader*. Blackwell, Oxford.

McGINN, C. (1991): *The Problem of Consciousness. Essays Towards a Resolution*. Basil Blackwell, Oxford.

(1993): *Problems in Philosophy. The Limits of Inquiry*. Blackwell, Oxford.

NAGEL, Th. (1974/1991): "What Is It Like to Be a Bat?", en ROSENTHAL, D.M. (ed.), Oxford University Press, 422-428.

(1986): *The View From Nowhere*. Oxford University Press.

NEMIROW, L. (1990): "Physicalism and the Cognitive Role of Acquaintance", en LYCAN, W.G. (ed.), 490-499.

PUTNAM, H. (1960): "Minds and Machines", en HOOK, S. (ed.): *Dimensions of Mind*. Collier Books, New York.

(1967): "The Mental Life of Some Machines", en CASTAÑEDA, H.-N. (ed.): *Intentionality, Minds and Perception*. Wayne State University Press, Detroit.

(1967/1975): "The Nature of Mental States", en *Philosophical Papers*, vol. 2, Cambridge University Press, Cambridge MA.

(1978): *Meaning and the Moral Sciences*. Routledge and Kegan Paul, London.

(1983): *Realism and Reason*. Cambridge University Press, Cambridge MA.

REY, G. (1991): "Sensations in a Language of Thought", en VILLANUEVA, E. (ed.). Publicado posteriormente con el título de "Sensational Sentences" en DAVIES, M. y HUMPHREYS, G.W. (eds.), 240-257 pp.

ROSENTHAL, D.M. (ed.) (1991): *The Nature of Mind*. Oxford University Press.

SANFÉLIX, V. (1991): "Panorama actual de la filosofía analítica de la mente: funcionalismo y experiencia", en TORREVEJANO, M. (coor.): *Filosofía analítica hoy. Encuentro de tradiciones*. Universidade de Santiago de Compostela, 121-155 pp.

SEARLE, J.R. (1991): "Consciousness, Unconsciousness and Intentionality", en VILLANUEVA, E. (ed.), 45-65 pp.

(1992/1996): *El redescubrimiento de la mente*. Trad. L.M. Valdés. Crítica, Barcelona.

SHOEMAKER, S. (1975/1984): "Functionalism and Qualia", en *Identity, Cause and Mind. Philosophical Essays*. 184-206 pp.

(1981/1984): "The Inverted Spectrum", en *Identity, Cause and Mind. Philosophical Essays*. 327-358 pp.

(1990/1996): "Qualities and Qualia: What's in the Mind?", en *The First-Person Perspective and Other Essays*, 97-121 pp.

(1991/1996): "Qualia and Consciousness", en *The First-Person Perspective and Other Essays*, 121-141 pp.

TOMBERLIN, J.E. (ed.) (1990): *Philosophical Perspectives, 4. Action Theory and Philosophy of Mind, 1990*. Ridgeview Pub. Com., Atascadero Ca.

VILLANUEVA, E. (ed.) (1991): *Consciousness*. Philosophical Issues, 1, 1991. Ridgeview Pub. Company, Atascadero Ca.

VVAA (1998): *Lecciones de Filosofía de la Psicología*. Servicio de Publicaciones del Departamento de Filosofía IV, Facultad de Psicología, Universidad Complutense de Madrid.