



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
POSGRADO EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

*LA CONCEPCIÓN NORMATIVA DE LO FENOMÉNICO
Y EL FISCISMO RADICAL*

TESIS PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
DOCTOR EN FILOSOFÍA

PRESENTA:
IGNACIO CERVIERI LORES

TUTORA: DRA. MAITE EZCURDIA OLAVARRIETA
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

MÉXICO, D. F. MAYO 2014



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

AGRADECIMIENTOS.

A la Dra. Maite Ezcurdia. A la Dra. Laura Duhau y al Dr. Miguel Ángel Fernández. Al Dr. Miguel Ángel Sebastian y al Dr. Eduardo García Ramírez. A la Dra. Ángeles Eraña. Muchas gracias por el apoyo constante. A mi ineludible familia. A Male, a Emilio, a Nico.

Agradezco el apoyo del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACyT) por el apoyo brindado para la realización de esta tesis. El trabajo contó, además, con el apoyo de los proyectos de investigación “Experiencia perceptual: Representación, contenido y estados subdóxicos” Proyecto CONACyT n° 168333 y “Aspectos filosóficos de la modalidad” Proyecto CONACyT n° 166502.

ÍNDICE.

INTRODUCCIÓN.....	4
I. EL ARGUMENTO DEL CONOCIMIENTO.....	15
1. La debilidad del argumento del conocimiento.....	16
2. Una versión más cercana.....	22
3. ¿Cómo es ver algo rojo?.....	30
Resumen.....	32
II. FISICISMO MODERADO Y RADICAL.....	35
1. Las dos respuestas Físicistas al caso de María.....	37
2. La novedad proposicional.....	40
3. La novedad práctica.....	47
4. La estrategia argumentativa a favor del Físicismo Radical.....	49
Resumen.....	51
III. LA CONCEPCIÓN NORMATIVA DE LO FENOMÉNICO.....	53
1. El Antifísicismo Normativo, el No Explicativo y el Puramente Causal.....	54
2.El Físicismo Moderado y la concepción normativa.....	62
3. Algunos aspectos de la explicación normativa que no serán discutidos.....	64
Resumen.....	71
IV. LAS DOS VERSIONES DE LA CONCEPCIÓN NORMATIVA.....	73
1. Carácter fenoménico y rol funcional.....	75
2. El carácter normativo de la concepción intuitiva de lo fenoménico	78
3. El carácter fenoménico del dolor y el placer.....	86
Resumen.....	95

V. LA UNIFICACIÓN DE LA CONCIENCIA.....	97
1. La identificación de lo fenoménico.....	98
2. El argumento base a favor de la interpretación inclusiva.....	104
3. La epistemología del acceso a lo fenoménico.....	109
Resumen.....	114
VI. LO SENSORIAL Y LO COGNITIVO.....	116
1. Dos concepciones de la fenomenología de lo cognitivo.....	118
2. La riqueza de la fenomenología visual.....	125
3. La posición intermedia.....	129
4. La divergencia intuitiva.....	134
Resumen.....	140
VII. EL ACCESO AL SIGNIFICADO.....	143
1. Una concepción del acceso al significado.....	145
2. Dos intuiciones acerca de nuestra relación con los significados.....	154
Resumen.....	160
VIII. EN CONTRA DE LA CONCEPCIÓN NORMATIVA.....	162
1. Un posible respaldo a SN.....	163
2. En contra de la versión fuerte y la versión débil de SN.....	168
3. La concepción normativa y lo sensorial.....	173
Resumen.....	178
CONCLUSIÓN. EL PROBLEMA DE LA CONCIENCIA.....	180
BIBLIOGRAFÍA.....	187

INTRODUCCIÓN.

Solemos referirnos a propiedades de muy diverso tipo. Hablamos, por ejemplo, de propiedades físicas, químicas, biológicas, ecológicas, sociales, económicas, morales y estéticas. Algunos creen que existe una diferencia fundamental entre las propiedades mentales y las físicas, una diferencia ontológica. Una diferencia que, por otra parte, no se presenta cuando contrastamos las propiedades físicas con, por ejemplo, las químicas o las biológicas. Esta posible diferencia entre estos pares de propiedades puede ilustrarse apelando a lo que, de aquí en más, llamaré “argumento del conocimiento”¹.

El argumento del conocimiento considera el caso de un sujeto que conoce todo acerca de las propiedades físicas de un cierto dominio de conocimiento. Lo que el argumento busca establecer es que un sujeto con conocimiento de absolutamente todos los hechos físicos acerca de un dominio X relacionado con lo mental podría, no obstante, desconocer ciertos aspectos mentales de X. Para que el argumento sea capaz de generar el contraste entre el par físico/mental respecto de, por ejemplo, el par físico/químico o el par físico/biológico parecería necesario asumir que un sujeto con conocimiento completo de los hechos físicos acerca de un cierto dominio tendría toda la información necesaria como para no desconocer sus características químicas y/o biológicas.² Esta diferencia en la manera en que presumiblemente reaccionamos ante la situación de conocimiento físico completo en el caso de lo mental en comparación con el caso de, por ejemplo, lo químico o biológico nos provee de una manera de entender la

¹ Cuando se habla de “argumento del conocimiento” se suele estar haciendo referencia al argumento presentado en Jackson (1982). En esta introducción, y en los próximos capítulos, utilizaré “argumento del conocimiento” para nombrar una cierta estructura de argumentación.

² Al asumir que el conocimiento químico o biológico puede derivarse del conocimiento físico estamos asumiendo algo que está lejos de ser trivial. Si rechazásemos este postulado se nos abrirían dos opciones. Podríamos utilizar dicho rechazo para defender un Pluralismo ontológico (esto es, una postura que considera que lo que está mal del Dualismo es que defiende la existencia de **sólo dos** categorías ontológicas básicas) o para defender un Dualismo peculiar (uno en el que la única categoría que daría cuenta de lo no físico incluiría cosas como lo mental pero también lo químico, biológico, económico, etc.) así como para una defensa del Físicismo (o, al menos, de alguna clase de Monismo). Si el par físico/mental no presenta características epistémicas especiales en comparación con otros pares de propiedades entonces la consideración de dichas características sólo podrá ser utilizada: para sostener que cada una de esas propiedades pertenece a una categoría ontológica diferente o para sostener que la separación es entre las propiedades físicas por un lado y el resto de las propiedades por el otro, o bien para sostener que todas pertenecen a la misma categoría ontológica. Block y Stalnaker (1999) utilizan esta estrategia para defender esta última opción. Chalmers y Jackson (2001) combaten esta estrategia. Para un respuesta distinta a la de Chalmers y Jackson, véase la nota 19. Otro supuesto que parece participar del argumento del conocimiento es que el sujeto posee los conceptos (mentales, químicos o biológicos) relevantes. De lo contrario la asunción antes mencionada, por ejemplo, parecería difícil de defender. Si el sujeto no posee los conceptos químicos relevantes ¿cómo podría utilizar su conocimiento físico para derivar de él el conocimiento químico? En (II/2) diré algo más acerca de este supuesto.

tesis de que las propiedades mentales presentan una diferencia fundamental respecto de las físicas.

El argumento del conocimiento busca establecer el carácter especial de las propiedades mentales mediante el reconocimiento de lo que ocurriría en el caso de la situación de conocimiento completo de lo físico. Este “reconocimiento” no es otra cosa que una convicción intuitiva. Al afirmar que el sujeto podría aun desconocer cuáles son las propiedades mentales de X no parece que estemos afirmando que ello se sigue *deductivamente* de las premisas que conforman la descripción de la situación. Quienes defienden la postura contraria no están cometiendo un error lógico. Tampoco es el caso que alguien alguna vez se haya encontrado en la situación de conocimiento físico completo y haya reportado la persistencia de cierta clase de desconocimiento respecto de lo mental. No obstante, tenemos la intuición de que, en la situación contrafáctica postulada, eso es lo que ocurriría. Intuimos que el sujeto podría aun desconocer ciertos aspectos de X relacionados con lo mental.

La versión paradigmática del argumento del conocimiento se la debemos a Frank Jackson (1982). El argumento tiene un famoso precedente en la discusión de lo subjetivo de Nagel (1974). En ambos casos los autores encuentran en el carácter epistémico especial de lo mental una razón de peso para sostener alguna clase de Dualismo o AntiFisicismo³ respecto de lo mental.⁴

A partir de allí se comenzó a consolidar, sin embargo, una tendencia diferente. De acuerdo con ella, si bien el argumento del conocimiento no es correcto (puesto que un sujeto que conoce todos los hechos físicos no puede desconocer un hecho mental⁵) la intuición base a partir de la cual opera sí lo es. Esta intuición apunta al hecho de que el conocimiento físico completo del ámbito de lo mental es compatible con la incapacidad del sujeto de reconocer el hecho mental al que está accediendo mediante el expediente de tener una experiencia. Dicho de otra manera, la intuición apunta al hecho de que el

³ Soy partidario de incluir, dentro de esta clase de postura, tanto a la idea cartesiana de una sustancia no física como a la idea de una *propiedad* no física. Tal vez algunos dualistas de propiedades preferirían ser incluidos en el grupo de los que llamaré “Fisicistas Moderados”. Dado que argumentaré en contra de ambos grupos de propuestas, a los efectos de este trabajo no es demasiado importante dónde se coloque al dualismo de propiedades.

⁴ Jackson parece encontrarse un poco más cómodo con el resultado al que arriba que Nagel. El primero termina su artículo presentando una defensa del AntiFisicismo de tipo epifenoménico, de la que me ocuparé en (III/1).

⁵ Esto entendido en el sentido de que el sujeto no puede dejar de conocer *ese* hecho al menos de cierta manera, bajo cierto modo de presentación (a saber, el modo “físico” de presentación). Véase (II/2).

sujeto con conocimiento físico completo de lo mental podría, sin embargo, sorprenderse al tener por primera vez cierta experiencia.

Al reconocer la corrección de la intuición base esta postura reconoce la existencia de un conjunto de propiedades *especiales*, marcadamente diferentes respecto de las propiedades físicas en su concepción tradicional⁶, pero al limitarse a reconocer dicha intuición (sin extraer la consecuencia metafísica que el argumento del conocimiento pretende que se extraiga) esta postura puede mantenerse en los límites de una concepción Físicista de lo mental. A esta clase de propuesta la llamaré **Fisicismo Moderado**.⁷

El Fisicismo Moderado puede verse como el intento de evitar los problemas clásicos del AntiFisicismo -por ejemplo, el problema de tener que explicar la interacción causal entre lo no físico y lo físico, o el problema de tener que negar que tal interacción ocurre- sin tener que renunciar al reconocimiento de la peculiaridad de lo mental. Si la apuesta del Fisicismo Moderado resulta exitosa entonces podremos aceptar lo que encontramos obvio (i.e. que existe una diferencia fundamental entre lo físico tradicional y lo mental, una que distingue a este par de propiedades de otros pares de propiedades y que es ilustrada por la intuición base del argumento del conocimiento), sin tener que enmarcarlo en un escenario para el que parecería que no tenemos una concepción razonable o inteligible: el escenario del Antifisicismo.

Junto con el AntiFisicismo y el Fisicismo Moderado se encuentra una tercera postura, a la que llamaré **Fisicismo Radical**. Esta tercera opción niega que tengamos razones para considerar a las propiedades mentales como fundamentalmente diferentes a las propiedades físicas tradicionales, tanto en el sentido AntiFisicista que busca establecer el argumento del conocimiento, como en el sentido defendido por el

⁶ Siempre y cuando acepte que el conocimiento químico o el biológico sí puede derivarse del físico. Ver nota 2.

⁷ Cuando digo que el Fisicismo Moderado reconoce el carácter especial de ciertas propiedades mentales ello debe entenderse en un sentido inclusivo. Como mencionaré en el capítulo I, algunas de las respuestas al argumento del conocimiento enfatizan el carácter *especial*, no de las propiedades mentales, sino de algún otro aspecto relacionado con ellas (por ejemplo, el tipo de *vínculo epistémico* que podemos usar para acceder a ellas o el tipo de *conceptos* que podemos utilizar para pensar en ellas). Entiendo que cualquiera de estas postulaciones de alguna manera avala la afirmación de que ciertas propiedades mentales son propiedades físicas *especiales*, al menos en el sentido de que están estrechamente ligadas a vínculos epistémicos, o conceptos, especiales. Lo que llamo aquí “Fisicismo Moderado” tiene claros puntos de contacto con la noción de Materialismo de tipo B que presenta Chalmers (2002), así como el Fisicismo Radical los tiene con el Materialismo de tipo A. Chalmers define estos dos tipos de materialismo como los que aceptan y rechazan, respectivamente, la existencia de un hueco explicativo [*explanatory gap*, Levine (1983)] entre lo físico y lo mental, y recurre, entre otros casos, a la versión paradigmática del argumento del conocimiento para ilustrar las características de este hueco. A pesar de las obvias afinidades entre estos dos pares de distinciones, éstas podrían no ser completamente coextensionales. En (II/1) señalaré una posible diferencia.

Fisicismo Moderado. El Fisicismo Radical rechaza la *intuición base* del argumento del conocimiento y, por ende, no acepta que haya allí una razón para considerar a las propiedades mentales como propiedades especiales.

La intuición base del argumento del conocimiento permite defender la tesis de que el contraste entre propiedades físicas y químicas no es del mismo tipo que el que se da entre propiedades físicas y mentales. El argumento, en sí mismo, busca establecer que esta diferencia es ontológica. El Fisicismo Moderado rechaza el argumento pero sostiene la intuición base que lo motiva, de manera tal que acepta que hay algo que distingue lo que acontece en el caso de lo mental (en la situación imaginada) de lo que acontece en el caso de lo químico o biológico pero no saca la conclusión AntiFisicista que el argumento pretende. Ambas concepciones sostienen que un sujeto con conocimiento físico completo del dominio relevante podría encontrarse con una propiedad mental de ese dominio y no ser capaz de reconocerla. El Fisicismo Radical, por su parte, considera que un sujeto con conocimiento físico completo sería capaz de reconocer la propiedad mental en cuestión. En este sentido, esta postura rechaza el punto de partida intuitivo a partir del cual las dos propuestas restantes construyen sus distintas concepciones. *En resumen, el Fisicismo Moderado y el Radical consideran que el argumento del conocimiento tiene una premisa falsa (la que afirma que hay un hecho mental que el sujeto con conocimiento físico completo desconoce), el Antifisicismo no. El Fisicismo Moderado y el Antifisicismo aceptan, a su vez, la corrección de la intuición que motiva dicha premisa (aunque el primero considera que de ella no se sigue lo afirmado por la premisa), el Fisicismo Radical considera que la intuición es incorrecta.*⁸

Este trabajo es una defensa del Fisicismo Radical. La defensa tiene dos partes. En primer lugar cuestionaré la fuerza del argumento del conocimiento, al cuestionar la intuición base que lo sustenta. Para ello pondré en duda la validez de lo que podemos intuir que sucedería en una situación contrafáctica demasiado lejana.⁹ Intentaré, no obstante, ser justo con el argumento del conocimiento, y por ello discutiré distintas versiones del mismo y daré cuenta de las virtudes de su versión paradigmática –la de Jackson (1982)–. La segunda parte de mi defensa busca establecer que no hay forma de desarrollar de manera exitosa la idea de esa propiedad mental especial a la que suele

⁸ Para el desarrollo de estos aspectos véase (II/1).

⁹ Con este primer señalamiento no hago mucho más que recoger y adoptar el punto de vista defendido por Dennett (1991, 2005).

llamarse “propiedad fenoménica” y a partir de cuya aceptación se construyen las opciones restantes. Argumentaré que ninguna versión del AntiFisicismo o del Fisicismo Moderado es capaz de construir un escenario consistente y suficientemente motivado. Antes de presentar la estructura de mi argumento en contra del Fisicismo Moderado y el Antifisicismo quisiera decir algo más acerca del papel que jugará la noción de lo “fenoménico” en este trabajo.

Puede que no sean todas las propiedades que solemos llamar “mentales” las que tengan el poder de sostener la intuición en la que se basa el argumento del conocimiento. Este argumento tiene su ámbito natural de aplicación en el caso de los estados perceptuales y sensoriales. Son, principalmente, ciertas propiedades de estos estados las que intuitivamente parecen no apresables (o no reconocibles) a partir del conocimiento de las propiedades físicas. El nombre que actualmente se les suele dar a dichas propiedades es el de “fenoménicas”. Los estados perceptuales y sensoriales son, se dice, estados fenoménicos dado que poseen un *cómo es* estar en ese estado. Es mediante la consideración de este aspecto de dichos estados –su carácter fenoménico, el *cómo es* tenerlos-, como, *prima facie*, se genera la intuición en la que se basa el argumento del conocimiento: la posesión de conocimiento completo de lo físico parece compatible con el desconocimiento de cómo se siente tener cierta experiencia. Lo primero que deseo aclarar acerca de mi uso de “fenoménico” es que usaré indistintamente estas dos nociones. Ser un estado que posee *carácter fenoménico* equivaldrá, por definición, a ser un estado que posee un *cómo es*.¹⁰

Lo segundo que quisiera mencionar acerca de mi uso de “fenoménico” se relaciona con el resultado al que intentaré arribar. En este trabajo argumentaré que la postulación del tipo de propiedad especial que avala a las posturas del Fisicismo Moderado y del Antifisicismo o está muy pobremente motivada o resulta ininteligible. No es claro (en el sentido no retórico de esta expresión) que el escenario con el que nos encontramos una vez quitadas estas propiedades especiales tenga un sitio para la atribución de “carácter fenoménico”. El lector puede decidir, por tanto, si mi propuesta busca *desmitificar* lo fenoménico o si busca *eliminarlo*; esto es, el lector puede decidir si el elemento especial que combato (su particular poder normativo) es o no esencial a la aplicación de esta noción. Ahora bien, como indicaré a continuación, el tipo de

¹⁰ Este uso indistinto tiene una única excepción. En (IV/4) distingo entre dos formas de fijar la referencia de estas nociones. Sugeriré allí que quizás cada una de estas maneras de fijar la referencia esté asociada de manera más fuerte con uno de los dos términos.

argumento que presento en contra de las posturas mencionadas tiene la forma de una reducción al absurdo. De manera tal que, en lo que sigue, aceptaré el uso de fenoménico que deseo cuestionar (el que se deriva de la intuición base sobre la que opera el argumento del conocimiento) para luego argumentar en contra de las distintas maneras de desarrollar dicha aceptación. En este sentido, la mayor parte del tiempo al usar “fenoménico” estaré haciendo referencia a algo cuya existencia rechazo.

Hay un último aspecto de la aplicación del término que quisiera señalar. En los capítulos V y VI presentaré el debate actual acerca de los límites de lo fenoménico. Actualmente la extensión de lo fenoménico parece tener un núcleo duro de aplicación que nadie que acepte la noción cuestiona. Si hay estados que poseen carácter fenoménico ellos son los estados perceptuales y sensoriales conscientes.¹¹ Hay múltiples posiciones respecto a la extensión de lo fenoménico. Muchos se quedan únicamente con el núcleo duro, otros (quizás la mayoría) parecen extenderlo a los estados de ánimo, las emociones y los estados propioceptivos¹². Otros (probablemente los menos) van un poco más allá e incluyen a los que llamaré “estados conscientes cognitivos”¹³. Este debate acerca de la extensión de lo fenoménico es uno de esos debates filosóficos en los que cada postura se considera como fuertemente avalada por nuestras intuiciones, en este caso específico también puede decirse que cada postura se considera fuertemente avalada por los resultados de su introspección. Esta situación es, en mi opinión, profundamente insatisfactoria, y considero que una de las tareas de la investigación filosófica en la materia debería ser la de entender por qué se tienen intuiciones diametralmente opuestas acerca de la extensión de lo fenoménico. Debemos intentar

¹¹ Algunos también consideran que en el caso, al menos, de los caracteres fenoménicos asociados con las sensaciones y las percepciones hay estados inconscientes que poseen esta clase de fenomenología. En (V/1) diré algo más al respecto.

¹² Los estados propioceptivos son aquellos que nos indican, de manera directa, cierta información acerca de la posición de nuestro cuerpo (si estamos acostados o parados, si tenemos o no las piernas cruzadas, etc.).

¹³ El nombre no es del todo feliz, dado que bien podría considerarse que los estados perceptuales y sensoriales son estados cognitivos. Algunos prefieren “estados intencionales” pero esta opción resulta problemática por razones análogas. En cualquier caso, al hablar de estados conscientes cognitivos estaré haciendo referencia al resto de los estados que solemos considerar como conscientes y que, de acuerdo con las concepciones antes mencionadas, no poseen carácter fenoménico. El caso más claro es el de los pensamientos conscientes, pero también encontramos aquí a los recuerdos y las fantasías (i.e. aquello que imaginamos). Como será aclarado en su momento (VI/1), el problema de la extensión de lo fenoménico que me interesa discutir no es, meramente, el de si estos otros estados poseen carácter fenoménico, sino si poseen un carácter fenoménico *propio*. El debate acerca de la extensión de lo fenoménico que me interesa analizar es el que enfrenta a quienes aceptan y quienes rechazan la postulación de nuevos *tipos* de caracteres fenoménicos, por ejemplo, de caracteres fenoménicos para los distintos contenidos proposicionales que consideramos conscientemente, así como para cada actitud que, de manera consciente, tenemos respecto de dichos contenidos.

responder la pregunta acerca de por qué la introspección genera resultados tan disímiles. En este trabajo presentaré una posible respuesta. Afirmaré que estas intuiciones enfrentadas son el resultado de distintos acercamientos a la idea de lo fenoménico. Puesto de otra manera, intentaré determinar distintas maneras de fijar la referencia del término y haré responsable a esta diferencia de la discrepancia extensional intuitiva o introspectiva acerca de la presencia o ausencia de carácter fenoménico. Una vez hecho esto argumentaré (de manera condicional o provisoria) a favor de una de estas opciones, a saber, la posición minoritaria que le atribuye un carácter fenoménico propio a los estados conscientes cognitivos.¹⁴

Paso ahora a la presentación de mi argumento. El argumento tiene la estructura de una reducción al absurdo. Asumiré que el argumento del conocimiento es lo suficientemente fuerte como para, al menos, establecer la presencia de propiedades mentales especiales, de manera tal que las únicas opciones viables sean el Antifisicismo y el Fisicismo Moderado. A partir de allí intentaré argumentar en contra de todas las maneras de entender el carácter especial de dichas propiedades. Lo primero que intentaré establecer es que, si queremos hacer lugar para el tipo de propiedades que surgen de la intuición base sobre la que se apoya el argumento del conocimiento, entonces debemos entenderlas como poseedoras de un *especial poder normativo*. La idea de lo fenoménico (entendida a partir de dicha intuición) resulta inmediatamente inaceptable, a mi entender, si no se la concibe como poseedora de una especial capacidad de racionalizar conductas y justificar creencias. Resulta imposible motivar la postulación de estas propiedades especiales que la intuición base del argumento promueve si no estamos dispuestos a considerarlas como propiedades con las que tenemos un cierto vínculo epistémico particular, capaz de generar una forma especial de justificación. Por otra parte, el criterio más claro de identificación de lo fenoménico depende de ese poder y es, además, esta forma de entender lo fenoménico la que de hecho dirige la manera en que atribuimos caracteres fenoménicos específicos.

¹⁴ En (VI/4) presento dos maneras de fijar la referencia de “fenoménico” (en el marco de la aceptación del Fisicismo Moderado o del AntiFisicismo); una que (al menos bajo cierta interpretación) podría sostener a las concepciones clásicas y otra que avala a las propuestas que promueven la inclusión de nuevos tipos de caracteres fenoménicos. Argumentaré que la primera de las maneras de fijar la referencia de “fenoménico” (en la interpretación mencionada) no debería utilizarse para conducir una investigación acerca de la metafísica de lo mental. Es en este sentido en el que me describo como un partidario del segundo tipo de concepción. Pero, en mi opinión, la segunda manera de fijar la referencia no identifica, en verdad, ningún aspecto real de lo mental. En resumen, creo que la segunda manera de fijar la referencia de “fenoménico” es la única metafísicamente relevante pero que la extensión que determina es vacía.

Una vez defendida la “concepción normativa de lo fenoménico” intentaré establecer que dicha concepción no puede, sin embargo, desarrollarse de manera satisfactoria. Para ello distinguiré entre dos versiones de esta concepción, la versión **Fuerte** que considera que lo fenoménico posee características que van más allá de aquello que racionaliza, y la versión **Débil**, que niega tal cosa. Mi crítica a la concepción normativa de lo fenoménico afirma, a grandes rasgos: i) que la versión Débil es insatisfactoria porque postula algo que no tiene ninguna característica distintiva, ii) que la versión Fuerte es insatisfactoria porque no es cierto que tenemos una intuición suficientemente firme (si es que inteligible) a favor de la presencia de esas características distintivas. Puesto que considero que la concepción normativa de lo fenoménico es ineludible para toda postura que entienda lo fenoménico como una propiedad especial (es decir, cualquier postura que acepte la intuición base del argumento del conocimiento), mi crítica a dicha concepción es una crítica tanto al AntiFisicismo como al Fisicismo Moderado. Presentar este argumento en contra de ambas propuestas es el objetivo central de este trabajo.

Acerca de la estructura de mi argumento vale la pena señalar lo siguiente. Como he adelantado, en este trabajo argumentaré, provisoriamente, a favor de las concepciones no tradicionales de la extensión de lo fenoménico, aquellas que están dispuestas a postular nuevos tipos de caracteres fenoménicos, por ejemplo los caracteres fenoménicos propios de los estados conscientes cognitivos. Considero, en efecto, que estas concepciones liberales o inclusivas de lo fenoménico apuntan, a veces sin notarlo, a un hecho central: la importancia de las intuiciones acerca de la presencia de una forma especial de justificación. Cuando estamos pensando conscientemente en algo (por ejemplo, en que María siempre llega tarde) parece que tenemos una *razón especial* para afirmar que eso es lo que estamos haciendo. En la medida en que considero que la característica distintiva de lo fenoménico no podría ser otra que la presencia de esta forma especial de justificación, las concepciones inclusivas de lo fenoménico me parecen, en comparación con las concepciones restrictivas, mejores.

Esta alianza será pertinente porque a través de ella desarrollaré mi argumento en contra de la concepción normativa de lo fenoménico. La discusión en torno a una posible *fenomenología de lo cognitivo* me permitirá establecer dos cosas i) que tenemos intuiciones tan fuertes como en el caso de los otros estados conscientes respecto a la presencia de un poder normativo especial propio de los estados conscientes cognitivos, ii) que no hay ninguna razón para considerar que se trata de dos tipos distintos de

poderes normativos: el de lo perceptual/sensorial y el de lo cognitivo. Como luego argumentaré que la concepción normativa aplicada a lo cognitivo no admite ningún desarrollo razonable, la discusión precedente servirá para establecer i*) que las intuiciones fuertes acerca de un elemento normativo especial pueden fallar de manera estrepitosa, ii*) que no hay ninguna razón para suponer que la concepción normativa no falla de la misma manera también en el caso sensorial.

Para llegar a este resultado tendré primero que establecer que la concepción normativa aplicada al caso de los estados conscientes cognitivos falla. Para ello me enfocaré en una cierta manera de entender al acceso al significado de nuestras palabras, la cual puede verse, a mi entender, como dándole forma a la concepción normativa de lo fenoménico cuando se la aplica al caso de los estados conscientes cognitivos. Como ya mencioné, presentaré una versión Fuerte y una Débil de esta manera de entender el acceso al significado y argumentaré, por las razones ya señaladas, que ninguna de ellas nos entrega un escenario razonable y/o suficientemente motivado.

En resumen, mi estrategia argumentativa en contra de la concepción normativa de lo fenoménico puede describirse de la siguiente manera. Habiendo establecido que i) la concepción normativa aplicada a los estados conscientes cognitivos tiene un fuerte respaldo intuitivo (*cap. VII*); ii) que no hay ninguna razón de peso para distinguir entre el poder normativo especial de estos estados y el poder normativo especial de lo sensorial y perceptual (*cap. V y VI*) y iii) que la concepción normativa de los estados conscientes cognitivos no admite ningún desarrollo razonable (*cap. VIII*), concluiré que iv) a pesar de su fuerte respaldo intuitivo la concepción normativa de los estados conscientes perceptuales y sensoriales debe ser rechazada.

Creo que este rodeo argumentativo (en el que primero abogo por una suerte de unificación de la conciencia en torno a la concepción normativa, luego ataco dicha concepción en su aplicación a los estados relacionados con el lenguaje, y finalmente extendiendo la crítica a su aplicación a los estados relacionados con lo sensorial) es heurísticamente útil. Pero el objetivo final del trabajo es que una vez recorrido el camino exactamente la misma sensación de imposibilidad que acompaña a la concepción normativa en el caso del significado (o de lo cognitivo en general) acompañe a la concepción normativa en el caso de lo sensorial. Así como debemos rechazar las intuiciones acerca de un contacto con “el significado” avalando de una manera especial nuestra conducta lingüística, del mismo modo debemos rechazar

nuestras intuiciones acerca de un contacto con lo fenoménico sensorial avalando de una manera especial la mayor parte de nuestras conductas.

Estructura del trabajo.

El trabajo está dividido en ocho capítulos. Los dos primeros se ocupan del argumento del conocimiento. Los capítulos III y IV de la concepción normativa de lo fenoménico. Los capítulos V y VI de la unificación de la conciencia o, en otras palabras, de la extensión de lo fenoménico¹⁵. El capítulo VII y la primera mitad del VIII del acceso al significado. La segunda mitad del capítulo VIII extiende el resultado acerca del acceso al significado (y, por ende, acerca de la concepción normativa aplicada a lo cognitivo) de modo que se aplique también a lo perceptual y sensorial.

En el **Capítulo I** presento distintas versiones del argumento del conocimiento. El objetivo de este capítulo es identificar la debilidad principal de la estructura del argumento y también la virtud de la versión paradigmática del mismo. La debilidad es partir de una situación contrafáctica demasiado lejana. La virtud de la versión paradigmática, basada en el caso de la científica María, es que acerca dicho contrafáctico tanto como es posible.

En el **Capítulo II** presento algunas respuestas del Físicismo Moderado y las evalúo negativamente. Más allá de las consideraciones críticas, el objetivo principal del capítulo es el de completar la presentación de las opciones en disputa: AntiFísicismo, Físicismo Moderado y Físicismo Radical.

En el **Capítulo III** defiendo la concepción *normativa* de lo fenoménico frente a sus oponentes. Señalo que ni la concepción *puramente causal* ni la concepción *no explicativa* de lo fenoménico pueden motivarse (al menos no mediante el argumento del conocimiento). El objetivo de este capítulo es presentar la concepción normativa de lo fenoménico y argumentar que ella es la única concepción viable.

En el **Capítulo IV** continúo la defensa de la concepción normativa buscando establecer que la manera intuitiva en que pensamos lo fenoménico es, de hecho,

¹⁵ Como señalé en la nota pasada, en (VI/4) mencionaré que es posible defender un uso de “fenoménico” que no se extienda a todo lo consciente. Para ello basta con desligar al concepto de su función en el debate metafísico acerca de lo mental. Atendiendo, en parte, a la sospecha de que la historia del término vuelve muy difícil de aceptar la noción de una fenomenología de lo cognitivo, terminaré el trabajo utilizando la expresión *concepción normativa de la conciencia*, más que la de concepción normativa de lo fenoménico. Pero dejaré claro que, en tanto la noción de lo fenoménico se entienda como metafísicamente relevantes entonces ella debe, en mi opinión, identificarse con la idea de un poder normativo especial y, por ende, debe aplicarse a todo lo consciente.

normativa. También desarrollo algunos aspectos relevantes de dicha concepción. Entre ellos presento dos posibles versiones de la misma: las versiones *Fuerte* y *Débil*.

En el **Capítulo V** defiendo la tesis de una fenomenología propia de lo cognitivo. Para ello comenzaré presentando el criterio más claro y útil de identificación de lo fenoménico: la posesión de la capacidad normativa especial discutida en los capítulos III y IV. Establecido esto, argumentaré que la misma capacidad podemos encontrarla en el resto de los estados conscientes.

En el **Capítulo VI** discuto algunos aspectos de la propuesta de extensión de lo fenoménico. En primer lugar, señalo que las razones presentadas a favor de una fenomenología cognitiva son razones a favor de una fenomenología *propia* de lo cognitivo. También discuto brevemente otro debate acerca de la extensión de lo fenoménico, limitado al caso de la fenomenología perceptual. Cuestiono, asimismo, la posibilidad de motivar una posición intermedia que reconozca la capacidad normativa especial de los estados conscientes cognitivos pero se resista a considerarla como derivada de la presencia de una propiedad fenoménica. Finalmente propongo una explicación de las diferencias intuitivas o introspectivas acerca de la presencia o ausencia de carácter fenoménico.

En el **Capítulo VII** me ocupo de la concepción normativa de los estados conscientes cognitivos a partir de la consideración de una cierta manera de entender el acceso al significado. Luego de presentar dicha forma de entender nuestra relación con los significados, considero dos intuiciones que podrían avalarla y defino, con base en ellas, dos versiones de la misma. La versión *Fuerte* (que las acepta a ambas) y la *Débil* que acepta sólo a una de ellas.

En el **Capítulo VIII** critico las dos versiones mediante la crítica a las intuiciones que las sostienen. Señalo que ellas no pueden derivarse de la consideración de ejemplos cercanos, y que la información que podemos recabar desde la posición de primera persona tampoco alcanza para motivarlas. El capítulo culmina con la extensión del alcance del resultado. Apelando a lo discutido en los capítulos V y VI argumento que la crítica a la concepción normativa, en cualquiera de sus versiones, se aplica también al caso de lo consciente no cognitivo.

I. EL ARGUMENTO DEL CONOCIMIENTO.

En este capítulo inicial me ocuparé de la estructura argumentativa que denomino “argumento del conocimiento”. A lo largo de este capítulo presentaré distintas maneras de darle cuerpo a esta estructura en su aplicación al ámbito de lo mental. ¿Por qué dedicarle un capítulo entero a una estructura de argumentación cuya versión paradigmática es ampliamente conocida? Más aun, ¿por qué emprender un recorrido por otras versiones de esta estructura si el resultado al que se arribará afirmará que la versión ampliamente conocida es la que debe privilegiarse?

La importancia de la versión paradigmática del argumento del conocimiento en el debate metafísico actual acerca de lo mental justifica este intento de examinar más de cerca las características de dicha versión, y una manera de hacerlo es considerando la estructura argumentativa general que la sostiene e identificando las virtudes específicas que dicha versión posee. A los efectos de la posición que defiende, este examen algo más minucioso del argumento del conocimiento servirá tanto para motivar el tipo de respuesta al argumento que mi propuesta defiende, como para precisar las dificultades de dicha respuesta cuando se enfrenta a la versión paradigmática.

Argumentaré que la debilidad principal de esta estructura argumentativa se encuentra en su apelación a nuestras intuiciones respecto a lo que acontece en una situación epistémica demasiado lejana. La posición metafísica que defiende en este trabajo busca resistir los embates del argumento del conocimiento apelando a esta debilidad. Para enfatizar que allí se encuentra la debilidad principal de esta estructura de argumentación consideraré otras versiones posibles del argumento y afirmaré que todas ellas pueden ser objetadas de la manera que privilegio. Esta misma objeción es la que creo que debe utilizarse para contrarrestar a la versión paradigmática del argumento del conocimiento. La discusión de este capítulo tendrá, por otra parte, la virtud adicional (y en cierto sentido contrapuesta) de indicar por qué la versión paradigmática es la mejor versión posible, a saber, porque la objeción en cuestión parece mucho más débil en este caso.

En la **sección 1** presento el argumento aplicado a lo mental en su versión más general (AC1) y señalo la debilidad que ya he mencionado, su apelación a una situación epistémica respecto de la cual nuestras intuiciones (si es que merecen ese nombre) no deberían ser tomadas en cuenta. En la **sección 2** discuto dos versiones más específicas

de dicha estructura argumentativa (AC2* y AC3). Ambas pueden considerarse como implícitas en Nagel (1974).¹⁶ La primera de estas dos versiones se ocupa de la noción de “*cómo es ser un murciélago*”, la segunda de la de “*cómo es percibir mediante la ecolocalización*”. Estas versiones van ganando fuerza en tanto van acercando la situación epistémica del sujeto del argumento. Ya no necesitamos un sujeto que conoce todos los hechos físicos del mundo, sino uno que conoce todos los hechos físicos relevantes acerca de los murciélagos (en el caso de AC2*), o uno que conoce todos los hechos físicos relevantes acerca de percibir mediante la ecolocalización (en el caso de AC3). Respecto de ambas presento alguna variante de la respuesta dada a AC1: *la fuerza de una supuesta intuición acerca de un hecho mental que el sujeto de estos argumentos podría desconocer no debe ser exagerada*. En la **sección 3** presento la versión más conocida del argumento, el caso de la científica María (AC4) –Jackson (1982)–. El contraste con las otras versiones evidenciará dónde reside la fuerza de esta versión. La estrategia utilizada para contrarrestar el resto de las versiones parece, en este caso, claramente inadecuada. Al menos así lo entiende buena parte del escenario filosófico actual. Como señalaré en el próximo capítulo pienso, no obstante, que la respuesta correcta a esta versión del argumento del conocimiento debe centrarse, como en el resto de los casos, en la lejanía de la situación epistémica considerada.

1. LA DEBILIDAD DEL ARGUMENTO DEL CONOCIMIENTO.

El argumento del conocimiento busca establecer la presencia de hechos no físicos. En lo que sigue asumiré que si existe un hecho no físico entonces existe una propiedad no física. En el argumento participa de manera esencial un componente epistémico. Lo que se afirma es que tener conocimiento físico completo (conocer todos los hechos físicos) no equivale a tener conocimiento completo (conocer todos los hechos). Si ese es el caso entonces existen hechos no físicos y, por ende, existen propiedades no físicas.

Esta estrategia puede utilizarse para defender la existencia de propiedades no físicas de distinto tipo, dependiendo de la clase de propiedad que caracterice al hecho que presuntamente es desconocido por el sujeto que posee conocimiento físico

¹⁶ En Jackson (1982) –el artículo en el que se presenta la versión paradigmática del argumento– el autor se reconoce de manera explícita (102, nota 2) como un deudor del artículo de Nagel. En Broad (1925), Farrell (1950) y Feigl (1958), entre otros, se prefiguran algunos de los señalamientos que posteriormente presentarán Nagel y Jackson. Aunque Farrell presenta el problema para descartarlo.

completo. Podemos, por ejemplo, imaginar un argumento a favor de propiedades no físicas de tipo moral, que esté basado en la idea de que es posible conocer todos los hechos físicos del mundo y aún así desconocer ciertos hechos morales. La que nos ocupa aquí es la versión del argumento referida a lo mental. El Físicismo que se busca evaluar es el Físicismo acerca de lo mental, y el argumento que lo combate es aquel en el que se afirma que es posible poseer conocimiento físico absoluto y, aun así, desconocer ciertos hechos *mentales*.

El argumento cuenta con una presentación paradigmática, ilustrada por el caso hipotético de la científica María [Jackson (1982)]. A esta versión específica del argumento se la suele denominar “argumento del conocimiento”. En lo que sigue utilizaré esta denominación para referirme tanto al argumento de Jackson como a cualquier versión que se ajuste a un cierto esquema general de argumentación, respecto del cual María es una de sus variantes. En este capítulo exploraré distintas versiones, hasta llegar a la versión de Jackson. Discutir con cuidado otras versiones posibles o precedentes permitirá entender mejor las características del argumento.

La estructura base del argumento del conocimiento se puede representar de la siguiente manera.

P1. X posee conocimiento físico completo [*cfc*].

P2. Si el Físicismo es correcto entonces *cfc* implica posesión de conocimiento completo.

P3. X no necesariamente¹⁷ posee conocimiento completo.

C. El Físicismo es falso.

Este argumento está dirigido contra la tesis Físicista más general, la tesis que afirma que no existe ninguna propiedad no física. En este trabajo nos interesa una tesis más débil, el Físicismo acerca de lo mental, la tesis que afirma que las propiedades mentales son propiedades físicas. Como queremos que el argumento se ocupe del Físicismo acerca de lo mental (de aquí en más “Físicismo”), el segundo de los elementos de la equivalencia mencionada en la premisa 2 debe restringirse al ámbito de lo mental. El conocimiento físico completo debe considerarse como implicando el

¹⁷ La idea aquí es que existe un mundo posible en el que el sujeto posee el conocimiento que hace verdadera a la premisa 1 y, aun así, carece de cierta clase de conocimiento. En el mismo sentido debe interpretarse la premisa 3 de las subsiguientes versiones del argumento del conocimiento.

conocimiento de todos los hechos mentales (“cmc”). La modificación de la premisa 2 exige una modificación de la premisa 3.

Argumento del Conocimiento 1 (AC1)

Premisa 1. X posee cfc.

Premisa 2. Si el Físicismo es correcto entonces cfc implica cmc.

Premisa 3. X no necesariamente posee cmc.

Conclusión: El Físicismo es falso.

¿Es posible describir la premisa 1 de este argumento sin que prejuzgue la cuestión a favor o en contra de las posturas metafísicas en disputa? Si considero que todos los hechos (incluidos los mentales de tipo fenoménico) son físicos entonces para satisfacer la premisa 1 debo conocer esos hechos. Si considero que no lo son entonces no debo conocerlos. El argumento no parece tener utilidad alguna. Para que el argumento funcione debemos definir cfc de una manera que no dependa del posicionamiento metafísico que se defienda, esto es, debemos definir cfc de manera tal que genere el mayor consenso posible. Hay más de una manera de intentarlo. Se puede apelar, por ejemplo, a una cierta metodología que asociamos con el conocimiento de los hechos físicos, o a un cierto vocabulario o grupo de conceptos que asociamos con la descripción de los hechos físicos. Para que la opción elegida funcione será necesario asumir un bicondicional que afirme, por ejemplo, que todo hecho que pueda describirse utilizando el vocabulario de la Física actual es un hecho físico y que todo hecho físico puede describirse utilizando el vocabulario de la Física actual. Si este bicondicional genera cierto consenso entonces quienes formen parte de este acuerdo podrán pasar a discutir las virtudes y defectos del argumento del conocimiento, esto es: alguien que conoce todos los hechos que pueden conocerse utilizando el vocabulario de la Física actual ¿podría desconocer un hecho mental?¹⁸ Otra posibilidad es asumir un

¹⁸ Una variante de esta propuesta podría incluir, por ejemplo, el vocabulario propio de la Química actual y el de la Biología actual. Como se verá en las próximas secciones, esto puede resultar particularmente útil. La mención al vocabulario *actual* es, sin dudas, problemática pero, al mismo tiempo, inevitable. Es posible considerar que, al restringirnos al vocabulario actual, ponemos seriamente en riesgo la corrección del bicondicional que debe ser asumido. Tal vez existan hechos que muchos de los integrantes del debate intuitivamente considerarían como físicos pero que necesitan de un refinamiento del vocabulario científico actual para que puedan ser descritos. Por otra parte parece claro que no tendrá mucho sentido utilizar como criterio el vocabulario de una Física o Biología *ideales*. Si hiciésemos esto la premisa volvería a prejuzgar la cuestión a favor o en contra de lo que se quiere demostrar. [Stoljar (2005) parece

bicondicional que afirme lo siguiente: todo hecho que podemos conocer mediante un acercamiento de tercera persona es un hecho físico y todo hecho físico puede conocerse desde la perspectiva de tercera persona. De acuerdo con este bicondicional el argumento del conocimiento se pregunta: alguien que conoce todos los hechos que pueden conocerse desde la perspectiva de tercera persona, ¿podría desconocer un hecho mental?¹⁹ Como se verá más adelante, la versión paradigmática del argumento del conocimiento no es del todo clara respecto al criterio que está utilizando para definir *cfc*. En mi opinión cualquiera de los dos criterios mencionados genera un consenso suficientemente amplio como para que pueda generarse un debate sustantivo en torno al argumento del conocimiento.²⁰

La premisa eje del argumento es la premisa 2, puesto que allí se conectan las afirmaciones epistémicas de las premisas 1 y 3 con el postulado metafísico que identifica al Físicismo. En lo que sigue tomaré la premisa 2 como verdadera por definición. Para que así sea las nociones de conocimiento completo que participan de ella deben concebirse como haciendo referencia, de manera *extensional*, al conocimiento de *hechos*. Es correcto afirmar que, de acuerdo con el Físicismo, *cfc* implica *cmc* porque 1) el Físicismo afirma que los hechos mentales son hechos físicos, 2) *cfc* es la situación epistémica que se alcanza cuando se conocen todos los hechos físicos, y *cmc* la que se logra al conocer todos los hechos mentales. En virtud de la interpretación extensional de *cfc* y *cmc*, la única manera de no poseer *cmc* es desconociendo un hecho, y la única manera de conocer todos los hechos físicos y aún

proponer una defensa del Físicismo basada en la ausencia, por el momento, de los conceptos capaces de dar cuenta de lo mental].

¹⁹ Esta estrategia podría tener una utilidad adicional. En la nota 2 señalé que una manera de defender el Físicismo es señalando que quizás ninguna empresa reductiva sea completamente exitosa. Probablemente, señalaría esta defensa, sea cierto que del conocimiento que nos da la Física no podemos derivar cómo es tener cierta experiencia, pero tampoco podemos derivar los hechos sociales o económicos (ni siquiera los biológicos, ni los químicos. Esta objeción al argumento diluye el contraste entre el par físico/mental respecto de, por ejemplo, el par físico/biológico. De esta manera obliga al AntiFísicista a comprometerse no ya con una posición Dualista que distingue entre lo físico y lo mental, sino con una posición o bien Pluralista (que defiende la existencia de múltiples tipos metafísicos de sustancias o propiedades) o bien Dualista pero en una versión donde las propiedades biológicas o químicas pertenecen a la misma categoría metafísica que lo mental. La definición de hecho físico basada en la perspectiva de la tercera persona parece capaz de generar el contraste que se pretende. Presumiblemente los elementos del par físico/biológico no se distinguen entre sí en lo que respecta a su capacidad de ser conocidos a través de la perspectiva de tercera persona: parece claro que ambos lo son. En el caso del par físico/mental la situación bien podría ser otra.

²⁰ Entre quienes podrían quedar fuera del acuerdo se encuentra Alter (1998). Allí se propone una defensa del Físicismo que apela al hecho de que podría ser el caso que no todos los hechos físicos fuesen tales que pudiesen aprenderse de manera discursiva. Esta postura parece negar cualquiera de los dos bicondicionales presentados. La defensa de Howell (2007, 2013) de un Físicismo Subjetivo (i.e un Físicismo que considera que hay hechos físicos que sólo se pueden conocer teniendo la experiencia) también parecería quedar fuera del consenso basado en alguno de los criterios mencionados.

*así desconocer un hecho mental, es que ese hecho no sea físico.*²¹ De manera que, en lo que sigue, todo el peso del argumento lo encontraremos en la posibilidad de respaldar las premisas 1 y 3.²²

Como muchos argumentos filosóficos, el argumento del conocimiento descansa en un experimento mental. En los experimentos mentales se toma una situación contrafáctica como punto de partida, para luego pasar a considerar nuestras intuiciones respecto a lo que dicha situación permite afirmar, esto es, lo que creemos que se sigue y no se sigue de dicha situación. En este caso la situación contrafáctica se presenta en la premisa 1 y la premisa 3 postula lo que intuimos se sigue de dicha situación. El punto de partida contrafáctico es el de conocimiento físico completo y la intuición nos dice, según el argumento, que de él se sigue que el sujeto puede aún desconocer ciertos hechos de carácter mental. Toda metodología tiene sus riesgos y el uso de experimentos mentales no es la excepción. Al apelar a una situación contrafáctica para defender una tesis filosófica se corren dos riesgos: el de postular como posible algo que no lo es y el de fallar a la hora de reconocer aquello que se sigue de la situación contrafáctica considerada. En el caso del argumento que nos ocupa, cuestionar el punto de partida es cuestionar la premisa 1 y cuestionar nuestra intuición acerca de lo que se sigue de la situación contrafáctica es cuestionar la premisa 3.

El flanco más débil del argumento del conocimiento, en cualquiera de sus versiones, parece encontrarse en la premisa 3. No obstante, cuando se trata de AC1 no es claro que la premisa 1 no pueda también ser atacada. El conocimiento de todos los

²¹ Si interpretamos las adscripciones de conocimiento de hechos que se realizan en cfc y cmc de manera intensional entonces la premisa 2 ya no es verdadera por definición. Si parte, al menos, de lo que distingue a cfc y cmc es la *manera* en que conocemos ciertos hechos (más allá de que sean o no el mismo) entonces ya no es claro que el Fisicismo esté comprometido con lo afirmado por la premisa 2. El Fisicismo afirma que los hechos mentales son hechos físicos, pero ello es, al menos en principio, compatible con la idea de que el modo de conocimiento de estos hechos propio de, por ejemplo, la Física no alcanza para generar el conocimiento de los mismos hechos bajos otros modos.

²² Es importante tener en mente que una cosa es utilizar una noción para ilustrar un ámbito en el que se oponen dos teorías, y otra apelar a dicha noción para dilucidar cuál de las teorías es la correcta. Creo, como acabo de señalar, que es válido ver la oposición entre Fisicismo y AntiFisicismo como implicando distintas cosas respecto a qué se sigue de la presencia de cfc. Mientras la primera acepta que de cfc se sigue cmc, la segunda lo niega. Pero quizás no se pueda hacer mucho con ello. “Cfc” es, al menos, doblemente problemática. En primer lugar nos encontramos ante el problema de definir “físico”. El problema de encontrar una definición rigurosa de “físico” es un problema del debate en general y no de alguna de las posturas. Si esa fuera la única dificultad que generase utilizar “cfc” entonces la suerte del argumento del conocimiento estaría atada a la del debate en sí mismo, en el sentido de que no sería posible afirmar que el argumento del conocimiento es menos útil de lo que parece y, al mismo tiempo, afirmar que el debate entre Fisicismo y AntiFisicismo es un debate que merece nuestra atención. [Para un ataque al debate metafísico en sí mismo, véase Chomsky (1980, 1988), Crane y Mellor (1990)] Pero hay otra dificultad en la noción de “cfc”, y a diferencia de la anterior, ésta sí podría verse como cuestionando la utilidad del argumento del conocimiento sin poner en riesgo, al mismo tiempo, la salud del debate. Esta segunda dificultad es la que discuto a lo largo de este capítulo.

hechos físicos (pasados y presentes; cercanos y lejanos; simples y complejos; generales y específicos; etc.) es algo que excede nuestras capacidades cognitivas de una manera que no podrá subsanarse con mayor esfuerzo, concentración, varios años más de vida o mucha cooperación. Para obtener esta clase de omnisciencia el sujeto cognoscente debe ser muy distinto a un ser humano. Quizás sea factible generar algún argumento en contra de la posibilidad nomológica de esta clase de dioses epistémicos, y quizás pueda incluso combatirse la tesis de que ellos son metafísicamente posibles. Si esto último fuera el caso entonces el argumento del conocimiento podría ser atacado apuntando a su punto de partida, la premisa 1.

De todas formas, la lejanía de la posibilidad metafísica considerada es suficiente para poner presión sobre el otro elemento del argumento, el que respalda a la premisa 3. Partiendo de un escenario contrafáctico tan distante, ¿podemos confiar en nuestros juicios acerca de lo que se sigue y no se sigue de dicha situación?, ¿podemos confiar en que tenemos intuiciones lo suficientemente sólidas acerca de qué sabría y qué podría no saber este ser divino poseedor de un conocimiento físico completo? Mi posición al respecto es que no.

Para que el argumento del conocimiento funcione la premisa 3 debe tener el respaldo de nuestras intuiciones (no demasiado cargadas de teoría) respecto a qué se sigue de la situación contrafáctica postulada (si es que asumimos que dicha situación es metafísicamente posible). Pienso que eso no sucede en el caso de AC1. Cuando la situación contrafáctica es como la presentada en la premisa 1 de AC1 entonces o bien no tenemos intuiciones respecto a si este sujeto podría desconocer algo mental, o bien nuestras intuiciones responden, más que a las características de la situación imaginada, a nuestras convicciones previas acerca de aquello que estamos analizando.²³

²³ No dudo que algunos individuos tendrán algo que decir acerca de la situación epistémica de este ser mitológico. Pero no encuentro excesiva la sospecha de que, en esos casos, más que el argumento del conocimiento motivando una postura acerca de lo mental, nos encontramos con una postura acerca de lo mental motivando una cierta recepción del argumento del conocimiento. Con esto no pretendo sugerir que hay una división tajante entre los experimentos mentales que se usan legítimamente y aquellos en los que las intuiciones utilizadas son meramente la expresión de posturas teóricas previamente adoptadas. Probablemente no tenga sentido hablar de intuiciones puras, ajenas a nuestros compromisos teóricos. Seguramente en todos los casos en los que *habla* nuestra intuición también *habla* nuestra teoría. No obstante, creo que hay una diferencia entre el caso que ahora nos ocupa y los casos no controversiales de experimentos mentales útiles, y que ella es lo suficientemente clara como para que sintamos la necesidad de ir en busca de una versión más sutil del argumento del conocimiento, una en la que la premisa 3 parezca tener mayor respaldo intuitivo.

2. UNA VERSIÓN MÁS CERCANA.

El problema de AC1 es que parte de una situación contrafáctica demasiado lejana como para que la intuición respecto a qué se sigue de la misma resulte lo suficientemente fuerte. Si queremos un argumento del conocimiento más poderoso debemos, por tanto, construirlo a partir de una situación contrafáctica más cercana. Debemos presentar, en la premisa 1, una situación epistémica más fácil de lograr, menos exigente.

Argumento del Conocimiento 2 (AC2)

Premisa 1. X posee cfc^{mu} .

Premisa 2. Si el Fisicismo es correcto entonces cfc^{mu} implica cmc^{mu} .

Premisa 3. X no necesariamente posee cmc^{mu} .

Conclusión. El Fisicismo es falso.

Para estar en la situación epistémica cfc^{mu} necesitamos conocer todos los hechos físicos acerca de la especie animal *murciélago*.²⁴ *Prima facie*, cfc^{mu} es una situación epistémica más fácil de lograr que cfc dado que para llegar a la primera debemos conocer un subconjunto de los hechos que debemos conocer para llegar a cfc , y se trata de un conjunto considerablemente menor.

Es importante notar, sin embargo, que para que esta restricción de la premisa 1 tenga una incidencia sustantiva, debemos tomar una cierta decisión en lo que respecta a la manera en que se entenderá la apelación al conocimiento de lo *físico*. Si nuestra concepción del conocimiento de lo físico fuese muy restringida e hiciese referencia, por ejemplo, al tipo de conocimiento que nos provee la Física, entonces resultaría muy difícil entender en qué sentido pasar de cfc a cfc^{mu} es un avance considerable en la búsqueda de una situación epistémica más cercana. Resulta difícil entender siquiera cómo podría un sujeto restringir de tal modo su conocimiento de la Física. ¿Cómo

²⁴ Definir con precisión cfc^{mu} no deja de ser problemático. No sólo se mantiene el problema (nota 19) de encontrar una definición de “hecho físico” que genere consenso, se suma también el problema de delimitar cuáles son los hechos que forman parte de *mu* y cuáles no. A la hora de definir el concepto utilizado en la premisa 1, en este caso cfc^{mu} , debe tenerse siempre presente que dicho concepto tiene que ser tal que permita afirmar la premisa 2. La necesidad de sostener la premisa 2 nos obliga a no ceder a la tentación de construir una premisa 1 que remita a una situación epistémica verdaderamente cercana a la situación actual. En este sentido cfc^{mu} con toda probabilidad continúa postulando una situación claramente contrafáctica, y tal vez una que sigue siendo inalcanzable para seres como nosotros.

podría alguien tener un conocimiento Físico perfecto pero limitado a todo lo relacionado con los murciélagos? Si “físico” es entendido como aquello de los que se ocupa la Física, el pasaje de cfc a cfc^{mu} no parece capaz de reforzar ninguna intuición respecto a qué se sigue de dicha situación. La razón de ello es que, presumiblemente, quien sabe todo lo que la Física tiene para decir acerca de los murciélagos sabe todo lo que la Física tiene para decir acerca de muchísimas otras cosas. Esto podría poner al sujeto de AC2 en una situación epistémica no tan distinta de la de AC1, de manera tal que el pasaje de la primera versión a la segunda finalmente no suponga ningún adelanto sustantivo.

La situación podría cambiar si habilitamos un uso más amplio de “conocimiento físico”. Si en vez de intentar pensar en la omnisciencia de un Físico *especialista en murciélagos*, pensamos en la omnisciencia de un Biólogo especialista en murciélagos la situación parece ser otra. La hipótesis de un conocimiento absoluto de un dominio así de específico comienza a tener sentido. Bajo esta interpretación, el sujeto que la premisa 1 nos pide que imaginemos es uno que conoce a la perfección la fisiología de estos animales. Conoce con todo detalle, por ejemplo, el rol que cumple cada órgano y la historia de su desarrollo.²⁵ Atendiendo a esta consideración el argumento puede ahora presentarse de la siguiente manera.

Argumento del Conocimiento 2* (AC2*)

Premisa 1. X posee cbc^{mu} .

Premisa 2. Si el Físicismo es correcto entonces cbc^{mu} implica cmc^{mu} .

Premisa 3. X no necesariamente posee cmc^{mu} .

Conclusión. El Físicismo es falso.

Donde “ cbc^{mu} ” refiere a todo el conocimiento de los hechos físicos acerca de la especie murciélago, pero donde se permite que los hechos sean conocidos utilizando las herramientas de la Biología y no sólo las de la Física. Esta tercera noción de

²⁵En (I/1) presenté dos maneras de entender la noción de cfc que, en mi opinión, permitían construir un argumento del conocimiento útil. Cualquiera de las dos habilita que se incorpore el conocimiento de la Biología como una forma de alcanzar la situación epistémica que dicha premisa postula. En un caso lo permite porque lo señala explícitamente. El segundo de los criterios se apoyaba en la idea del conocimiento que se adquiere desde la perspectiva de tercera persona. En la medida en que la Física no es la única ciencia que satisface este criterio también aquí tenemos una forma de lograr que el pasar de cfc a la nueva noción constituya un acercamiento de la situación epistémica del sujeto del argumento.

conocimiento completo sigue resultando imprecisa, y aun nos remite a una situación contrafáctica, pero la apuesta es que ella nos permita sostener la premisa 2 y, al mismo tiempo, nos provea de un escenario lo suficientemente cercano como para que podamos confiar en nuestras intuiciones respecto a qué sabe y qué no sabe el sujeto que posee cbc^{mu} .

¿Qué intuición tenemos respecto a lo que se sigue de la posesión de cbc^{mu} ? De acuerdo con la premisa 3, nuestra intuición al respecto es AntiFisicista. De acuerdo con ella, la posesión de cbc^{mu} no implica la posesión de conocimiento completo de los hechos mentales acerca de la especie animal murciélago. Podemos saber todo lo que la Ciencia Natural tiene para decirnos sobre esta especie y aún así desconocer ciertos aspectos de la vida mental de estos animales. ¿Qué clase de aspecto es el que se nos podría estar escapando?

¿Cómo es ser un murciélago?

La noción del “cómo es” tomó relevancia en el ámbito de la filosofía de la mente a partir de “*What it is like to be a bat?*”, artículo que Thomas Nagel publicó en 1974. Nagel utiliza allí esta noción como una forma, entre otras, de referir a aquello que, en su opinión, probablemente siempre quedará fuera de los intentos de reducción de lo mental. También habla de lo “subjetivo”, del “punto de vista” y de lo “fenoménico”. En el artículo no se propone un uso técnico de estas nociones, ni se las define de manera precisa. Nagel parece confiar en que el lector podrá reconocer cuál es la dirección en la que se apunta al utilizar estos términos. La aplicación de algunos de estos términos será objeto de discusión en los capítulos V y VI. Por el momento basta con reconocer que Nagel está apuntando a las *experiencias* de un sujeto en un momento dado. Lo que un sujeto experimenta (sea esto lo que sea) es lo que determina *cómo es* ser él en ese momento. La peculiaridad del “cómo es” es descrita por Nagel de la siguiente manera.

Hay un sentido en el que los hechos fenomenológicos son perfectamente objetivos: una persona puede saber o decir cuál es la cualidad de la experiencia de otra. Sin embargo, estos hechos son subjetivos en el sentido de que incluso esa atribución objetiva de la experiencia sólo es posible para alguien que sea suficientemente similar al objeto de la atribución como para poder adoptar su punto de vista (...) Entre más diferente de uno sea el otro sujeto de experiencias, menos éxito puede esperarse en esa tarea (...) Esto se relaciona en forma directa con el problema

mente cuerpo, pues si los hechos de la experiencia –los hechos acerca de cómo es para el organismo que los experimenta- sólo son accesibles desde un punto de vista, entonces es un misterio cómo podría revelarse el verdadero carácter de la experiencia en el funcionamiento físico de ese organismo. Esto último es un dominio de hechos objetivos par excellence, la clase de hechos que pueden ser observados y comprendidos desde muchos puntos de vista. (Nagel 1974: 52-3 mi énfasis).

De acuerdo con lo aquí señalado, aquello que determina *cómo es* ser yo en este momento es algo a lo que se puede tener acceso sólo si se es capaz de adoptar mi punto de vista. Como esta clase de restricción no es propia del acceso a los hechos físicos (puesto que lo que caracteriza a los hechos físicos es, por el contrario, que “pueden ser observados y comprendidos desde muchos puntos de vista”) los intentos de reducción de lo mental a lo físico están destinados al fracaso. Tales intentos no podrán capturar la cualidad subjetiva de los estados, el *cómo es* estar en esos estados, porque dicha captura depende de la adopción del punto de vista relevante, un requisito ajeno al conocimiento de lo físico.

Como puede apreciarse, la manera en que Nagel argumenta en contra del Físicismo incluye un elemento epistémico. Nagel habla del acceso a los hechos o estados físicos y mentales, de su observación y de su comprensión. La diferencia insalvable entre el estado mental y el estado físico con el que querríamos asimilarlo parece derivar de este elemento epistémico. Si queremos conocer un cierto estado mental (acceder al hecho que lo define) debemos cumplir con un requisito (posesión de un punto de vista similar) que resulta completamente irrelevante cuando se trata del conocimiento de estados físicos. Para respaldar este argumento es necesario defender, entonces, la tesis de que hay un *requerimiento epistémico* propio del acceso a lo mental (o a ciertas propiedades mentales) y ajeno al conocimiento de lo físico.

Para establecer esto Nagel parece ir en busca de un hecho respecto del cual no podamos adoptar el punto de vista requerido. El ejemplo que utiliza es el del carácter subjetivo de las experiencias de los murciélagos, el *cómo es* ser un murciélago.²⁶ Nagel señala que si bien podemos imaginar cómo sería tener alas, pasar mucho tiempo colgados boca abajo y muchas otras cosas, todo ello siempre se quedará corto. Al

²⁶ El caso del murciélago posee dos características relevantes. En primer lugar, es un animal lo suficientemente complejo como para que nadie dude de que se trata de un organismo con experiencias, un organismo que percibe y siente. Por otra parte, su fisiología es lo suficientemente distinta de la nuestra como para que resulte plausible la intuición de que es imposible adoptar el punto de vista adecuado. En particular, los murciélagos perciben utilizando una especie de sonar, lo cual los distingue claramente de nosotros (volveré sobre esto más adelante).

hacerlo logramos imaginar el tipo de experiencia que tendría *un humano* con alas, que pasa mucho tiempo colgado, etc., pero no estamos imaginando *cómo es ser un murciélago*.

Esto puede ser cierto pero en última instancia es irrelevante.²⁷ Los límites de nuestra imaginación no son lo que está en juego, lo que está en juego son los límites del acercamiento de tercera persona, los límites del conocimiento físico. Lo que se necesita establecer es que existen ciertos hechos que **sólo** se pueden conocer mediante la adopción de un cierto punto de vista. Y la premisa con la que se busca sustentar esta conclusión señala que existen ciertos hechos que no conocemos ni podremos conocer mediante el recurso de adoptar el punto de vista relevante, porque ese punto de vista nos es ajeno. La argumentación es inválida. El que no podamos conocer algo de cierta manera no implica que esa sea la única manera en que podría conocerse.

Para poner en jaque al Físicismo no basta con identificar un hecho que se encuentra fuera de lo que podríamos denominar “nuestro círculo de acceso empático²⁸”, esto es, el dominio de aquello a lo que accedemos a partir de la comunión de los puntos de vista. Lo que se necesita demostrar es que esa forma de acceso es la *única* posible, y ello no puede establecerse meramente identificando los límites del acercamiento empático. De modo que establecer que el *cómo es* ser un murciélago es un hecho empáticamente inaccesible no pone en riesgo al Físicismo porque no dice nada acerca de si podemos conocer ese hecho realizando investigaciones en el ámbito de la Biología o de la Física. La situación es, en verdad, más grave. No sólo no alcanza con establecer que no podemos adoptar el punto de vista del murciélago. Ni siquiera alcanzaría con que Nagel nos convenciese de que seres como nosotros nunca podrían llegar a saber, *por un medio o por otro*, cómo es ser un murciélago. Establecer que se trata de un hecho *completamente* inaccesible para nosotros tampoco resultaría suficiente, dado que la inaccesibilidad podría deberse a su excesiva complejidad.²⁹

²⁷ Nagel parece reconocerlo. Véase (1974: 53 nota 8).

²⁸ Utilizo aquí la idea de empatía para hablar de la posibilidad de adoptar un punto de vista ajeno (entendido esto último a partir de la noción de “experiencia”). Hay otras formas de usar el término que no se ajustan completamente a lo que aquí se discute ya sea porque son más restrictivas (excluyen, por ejemplo, las experiencias perceptuales) o más amplias (incluyen estados no conscientes).

²⁹ Supongamos que las cosas son como el Físicista dice que son. Supongamos, por ejemplo, que los estados conscientes son estados funcionales [véase (IV/1)] que se definen a partir de un cierto patrón de interacciones con el entorno y con el resto de los estados mentales. Y que para describir este patrón no es necesario apelar a ninguna propiedad no física. Presumiblemente, definir el patrón que da cuenta de cierto estado mental es, en sí mismo, una tarea compleja. Si además consideramos que la noción de *cómo es* ser X en t apunta a un conjunto de estados mentales de X en t, entonces el *cómo es* ser X en t es un hecho verdaderamente complejo, tal vez inapreciable para sujetos como nosotros. Pero, *ex hypothesi*, el hecho

Para obtener un buen argumento en contra del Físicismo necesitamos establecer que la inaccesibilidad del hecho mental en cuestión no tiene que ver con la complejidad del estado seleccionado, sino con la incapacidad de cumplir con el requisito empático, el requisito de tener puntos de vista similares. Ante este escenario bien podría surgir la pregunta acerca de la carga de la prueba. ¿Por qué es el enemigo del Físicismo el que debe demostrar que su explicación de la inaccesibilidad es la correcta? Permitirle al Físicista apelar a la complejidad del hecho físico que supuestamente daría cuenta del hecho mental para explicar por qué no logramos conocerlo parece equivaler a otorgarle un salvoconducto ante cualquier amenaza que de ahora en más se le presente.

Sin dudas aquí hay una tensión que no debe perderse de vista. El Físicismo de corte reduccionista suele ser acusado de estar siempre avalado por su carácter excesivamente programático, por ser incapaz de producir aquello que postula como posible. Por otra parte, mencionar la complejidad de un hecho no siempre debe ser tomado como una forma ilegítima de excusarse. Pienso que las características del caso que ahora nos ocupa avalan el uso del salvoconducto. Si la noción del *cómo es* se entiende como refiriendo a todas las experiencias de un individuo en un momento dado entonces la explicación del fracaso cognitivo basada en la complejidad no resulta inverosímil. La experiencia total de un individuo en un momento dado depende de demasiadas variables.

La ecolocalización.

Hasta aquí he hablado de *cómo es ser un murciélago*. Para Nagel, sin embargo, la idea del *cómo es*, o del carácter subjetivo o fenoménico, es una idea de acuerdo con la cual cada tipo de estado tiene *su* carácter subjetivo. De modo que si bien podemos hablar de *cómo es* ser un murciélago, entendido esto como el conjunto de experiencias de distinto tipo que en un momento dado puede llegar a tener un murciélago, también hay un sentido del “*cómo es*” que se aplica a ciertos estados mentales considerados en sí mismos. Es decir, junto con el *cómo es* ser un murciélago y el *cómo es* ser tú en este momento se encuentra el *cómo es*, digamos, sentir una quemadura o tener sed.

Enfocados en este uso particular del *cómo es* podemos retomar la propuesta de Nagel. Una de las razones por las que Nagel utiliza el ejemplo del murciélago se

mental definido por el punto de vista (el *cómo es*) es, en este caso, un hecho físico. La inaccesibilidad, por sí misma, no puede poner en riesgo al Físicismo.

encuentra en la diferencia fisiológica entre ellos y nosotros. El sistema perceptual de los murciélagos difiere del nuestro debido, entre otras cosas, a que dicho sistema utiliza una especie de sonar. Sabemos que los murciélagos pueden orientarse e incluso cazar en la oscuridad debido a un proceso de ecolocalización, basado en cuánto demora en rebotar la onda emitida. El requisito de la posesión de un punto de vista similar que defiende Nagel parece presentarse con mayor claridad si nos centramos en este aspecto de la vida mental del murciélago. De acuerdo con Nagel, para saber cómo es percibir algo mediante un sonar deberíamos adoptar un cierto punto de vista y, presumiblemente, ese punto de vista nos es completamente ajeno.

Como se anotó en el apartado anterior, para justificar la tesis AntiFisicista no bastará con afirmar que desconocemos *cómo es* percibir mediante un sonar. Lo que debe establecerse es que aún un sujeto con la capacidad de conocer hechos físicos muy complejos desconocería, o podría desconocer, *cómo es* percibir mediante un sonar. Dicho de otra manera, necesitamos postular una nueva variante del argumento del conocimiento.

Argumento del Conocimiento 3 (AC3)

Premisa 1: X posee cbc^s .

Premisa 2: Si el Fisicismo es correcto entonces cbc^s implica cmc^s .

Premisa 3: X no necesariamente posee cmc^s .

Conclusión: El Fisicismo es falso.

En este nuevo argumento se apela a “ cbc^s ” y “ cmc^s ”. Estas nociones remiten al conocimiento completo de los hechos físicos³⁰ y mentales, respectivamente, relacionados con las experiencias perceptuales de tipo *sonar*. AC3 representa, nuevamente, el acercamiento de la situación epistémica del sujeto ideal del argumento. Ya no se trata de un especialista en murciélagos perfecto, se trata de un especialista perfecto en el sistema perceptual basado en la ecolocalización. Lo que el argumento señala es que tenemos la intuición de que un sujeto especialista perfecto en los hechos biológicos (fisiológicos, funcionales) vinculados con las experiencias perceptuales de

³⁰ Como en el caso de AC2*, para que la noción que sustituye a cfc pueda lograr lo que pretende (acercar la situación epistémica) necesitamos construirla apelando a un criterio que no esté restringido al conocimiento del que nos podría proveer la Física. Véase nota 25.

tipo sonar seguiría desconociendo algo acerca de dichas experiencias: el *cómo es* tenerlas.

En respuesta a este nuevo argumento el Físicista puede intentar apelar, otra vez, al salvoconducto. Puede conceder que desconocemos cómo es tener experiencias de tipo sonar, y que incluso se trata de un conocimiento que nos está vedado, pero afirmar que ello se debe a la complejidad del hecho. Sólo un sujeto ideal como el personaje de AC3 podría llegar a conocer cómo es percibir con un sonar. Por otra parte, el proceso de simplificación del argumento del conocimiento (el proceso de acercamiento de la situación contrafáctica) podría comenzar a tener efecto, y convencer a muchos de que esta respuesta ya resulta demasiado sospechosa.

Vale la pena señalar que, en lo que respecta a esta nueva versión del argumento, el defensor del Físicismo podría, asimismo, adoptar otra estrategia. En vez de comprometerse únicamente con la idea de que un sujeto hipotético, con el conocimiento perfecto estipulado, sería capaz de conocer el hecho en cuestión, podría afirmar que sujetos con nuestras capacidades epistémicas tienen o podrían llegar a tener el conocimiento que quienes defienden la premisa 3 suponen inexorablemente ausente. De acuerdo con esta respuesta, aquello que vamos conociendo del sistema perceptual de los murciélagos nos está acercando cada vez más al momento en el que podamos afirmar que sabemos *cómo es* tener una experiencia de tipo sonar. Para ponerlo de alguna manera, esta respuesta afirma que quienquiera que pueda describir de manera detallada la información que transmite un estado perceptual de ese tipo sabrá cómo es estar en dicho estado.³¹ A diferencia de las respuestas a AC1 y AC2(*), en este caso el rechazo a la premisa 3 se realiza desde la presunción de que aquello que la premisa dice que el sujeto epistémico ideal podría desconocer es algo que, *de hecho*, vamos en la dirección de conocer.

Sin dudas, para el enemigo del Físicismo esta respuesta es completamente inverosímil. No obstante, si nos enfocamos exclusivamente en AC3, la respuesta es atendible. En dicho argumento el objetor del Físicismo está apelando a una característica que, bajo su propia hipótesis, desconoce. Esto lo coloca en una posición incómoda. ¿Cuál es el motivo para afirmar que el análisis reduccionista está dejando

³¹ La mención a la “información” que transmite el estado sólo es un recurso para englobar las distintas teorías reduccionistas. Lo único que busco señalar con ello es que esta respuesta afirma que ya estamos en la dirección de conocer *cómo es* tener un estado de ese tipo, y que para ello simplemente hace falta continuar con la tarea de vincular el estado perceptual con el mundo y con el resto de los estados del animal.

algo fuera si eso que, según él, se deja fuera es algo a lo que no tiene acceso? ¿Por qué suponer que los estados en cuestión son algo más que lo que dice el análisis reduccionista que son? La respuesta a estas preguntas se encuentra en la consideración de la versión paradigmática del argumento del conocimiento.

3. ¿CÓMO ES VER ALGO ROJO?

Postular hechos mentales irreducibles a los que no tenemos acceso es aceptable, siempre y cuando estemos dispuestos a afirmar que hay otros hechos mentales irreducibles a los que sí tenemos acceso. Un AntiFisicismo que afirmase que lo único que no puede reducirse se encuentra exclusivamente en la mente de otros organismos sería extremadamente difícil de defender. Pero esto no es problema para la versión paradigmática del argumento del conocimiento, dado que ella se ocupa de un *cómo es* respecto del cual la mayoría de nosotros sí tenemos noticia. Esta versión aparece en Jackson (1982). En un artículo posterior Jackson la resume de la siguiente manera.

María está confinada en una habitación blanca y negra, ha sido educada con libros en blanco y negro y mediante lecciones transmitidas en un televisor en blanco y negro. De esta manera aprende todo lo que hay que saber sobre la naturaleza física del mundo. Conoce todos los hechos físicos acerca de nosotros y nuestro entorno, en un sentido amplio de "físico" que incluye todo lo que hay según la física, la química y la neurofisiología acabadas, y todo lo que hay que saber acerca de los hechos causales y relacionales resultado de todo esto, incluyendo, por supuesto, los papeles funcionales. Si el Fisicismo es verdadero, María sabe todo lo que hay que saber (...)

Sin embargo, parece que María no sabe todo lo que hay que saber, pues, cuando salga de la habitación en blanco y negro o cuando le den un televisor a color, aprenderá, por ejemplo, cómo es ver algo rojo. Esto se describe correctamente como aprendizaje –María no dirá "ah sí". Por lo tanto, el Fisicismo es falso. Éste es el argumento del conocimiento en una de sus manifestaciones" (Jackson 1986: 111-2)

El primer párrafo presenta las premisas 1 y 2 del argumento. Como puede apreciarse, el planteo de la premisa 1 apela, por un lado, a una definición abarcativa de "físico" y a un dominio amplio de aquello respecto de lo cual el sujeto epistémico ideal posee conocimiento perfecto. El segundo párrafo introduce la premisa 3, la que busca establecer que María desconoce algo. El hecho desconocido es descrito apelando a la noción de "cómo es": lo que María desconoce es *cómo es* tener ciertas experiencias visuales, por ejemplo, la de ver rojo. A diferencia de AC3, lo que en este caso se

desconoce se encuentra, para seres como nosotros y como María, “a la vuelta de la esquina”. No es un hecho presuntamente inaccesible ni uno que requiera de un esfuerzo cognitivo sobrehumano. Básicamente, lo que debe hacer María para acceder al hecho en cuestión es salir de su habitación.

Como mencioné al comienzo, respecto de AC1, si el punto de partida del argumento de Jackson es, como lo describe el autor, el del conocimiento completo de **todo** lo físico entonces creo que la posición epistémica de María es tan excesivamente lejana como para que realmente no tenga sentido pensar en qué intuimos que se sigue de dicha situación. Pero el espíritu del argumento no se resiente si construimos la premisa 1 de una manera más cercana. Como lo hemos venido haciendo hasta ahora, circunscribamos entonces el dominio de aquello que María conoce a la perfección. Hagámosla una experta en el sistema visual humano. Permitamos que María posea conocimiento completo de todos los hechos físicos relevantes acerca de las experiencias visuales de los humanos (cbc^v)³². De esta manera, la última versión del argumento del conocimiento que será considerada aquí puede presentarse como sigue.

Argumento del Conocimiento 4 (AC4)

Premisa 1: María posee cbc^v .

Premisa 2: Si el Físicismo es correcto entonces cbc^v implica cmc^v .

Premisa 3: María no (necesariamente) posee cmc^v .

Conclusión: El Físicismo es falso.

Este argumento comparte con AC3 una premisa 1 restringida a un campo muy específico de conocimiento, y mejora el escenario para una defensa de la premisa 3 puesto que aquello que se postula como desconocido no solamente es un estado mucho menos complejo que el *cómo es* ser un organismo X en t, se trata, además, de un hecho que muchos de nosotros conocemos y al que María no tendrá problemas en acceder una vez fuera de su habitación. Parece que nos encontramos, por tanto, ante un escenario en el que la utilización del salvoconducto de la complejidad resultaría sospechosa, al tiempo que la estrategia de afirmar que sabemos (o estamos cerca de saber) cómo es ver

³² Para que la restricción del conocimiento físico completo al caso del sistema visual humano resulte relevante debemos, también aquí, permitir que el conocimiento físico de María se adquiera no sólo a través de la Física. Como pudo apreciarse, así es como de hecho lo presenta Jackson.

rojo sin necesidad de tener la experiencia (como en la segunda respuesta a AC3) parece incorrecta. AC4 es, a mi entender, la versión más poderosa del argumento del conocimiento. Esta versión parece haber reforzado considerablemente el flanco más débil, generando una premisa 3 con un más que considerable respaldo intuitivo. Resulta muy difícil evitar la tentación de aceptar que hay algo que María, a pesar de todo lo que sabe, aprenderá al salir de su habitación.

RESUMEN.

En este capítulo he presentado distintas maneras de completar una cierta estructura argumentativa dirigida en contra del Fisicismo. Dicha estructura parece asegurar que las distintas versiones serán válidas y que la segunda premisa es verdadera, puesto que no hace más que enunciar algo de lo que implica ser Fisicista. La primera muy probablemente también lo sea puesto que se limita a describir una situación hipotética.³³ La premisa más débil parece ser la tercera.

El capítulo comenzó con AC1, la versión más general del argumento del conocimiento. Ante esta versión, mi respuesta consistió, simplemente, en negar la utilidad o validez de las intuiciones defendidas para avalar a la premisa 3. La situación hipotética es lo suficientemente lejana como para no confiar demasiado en lo que pueda intuirse respecto a qué se sigue de ella.³⁴ En respuesta a esta objeción se consideró AC2*, una versión en la que se restringe el dominio de lo conocido. En este caso, mi ataque a la premisa 3 mantiene el núcleo de la objeción anterior, apuntando a las características específicas del hecho del que se ocupa la nueva versión de la premisa. Si el hecho mental del que se ocupa la premisa es el *cómo es* ser un organismo X en t, entonces la hipótesis de que el desconocimiento actual es producto de su excesiva complejidad no puede descartarse. Y si la razón del desconocimiento actual es su complejidad, entonces el sujeto epistémico ideal de AC2* sería capaz de conocerlo.

Como reacción a esta objeción surgió AC3. Esta versión toma como hecho mental relevante el *cómo es* tener un estado perceptual de tipo sonar. Este hecho es un

³³ Como se señaló, la única posibilidad de rechazar esta premisa (bajo el supuesto de que no utiliza una noción que prejuzga la cuestión) parecería ser la de considerar que se está postulando algo metafísicamente imposible.

³⁴ La intención no es la de cuestionar *cualquier cosa* que quisiéramos afirmar respecto a qué se seguiría de una situación de conocimiento físico completo. El señalamiento apunta exclusivamente contra la intuición que respalda la premisa 3. Lo que se está objetando es la idea de que podemos intuir qué cosas podríamos no saber en una situación epistémica de ese tipo.

componente de *cómo es* ser un murciélago. En este sentido, la apuesta es pasar de un hecho complejo a uno lo suficientemente simple como para que la utilización del salvoconducto de la complejidad ya no resulte atractiva. Esta nueva versión se enfrenta, sin embargo, al problema de tener que motivar la postulación de un hecho relativamente simple que, presumiblemente, estaríamos destinados a desconocer. Una posición de ese tipo, considerada en sí misma, resulta muy difícil de defender. Esta nueva objeción motivó, finalmente, la apelación a la versión paradigmática del argumento del conocimiento, representada aquí por AC4.

La diferencia entre AC4 y AC3 es que el hecho mental al que remite AC4 es un hecho mental del que sí tenemos noticia. Por supuesto, hay quienes lo desconocen, así como hay quienes desconocen *cómo es* ser yo en este momento. Pero el problema para el defensor del Físicismo es que la explicación del desconocimiento basada en la complejidad parece mucho menos atractiva cuando se trata de la experiencia de ver algo rojo. El *cómo es* ser yo ahora admite ser considerado como una combinación de demasiados elementos. El *cómo es* ver algo rojo es uno de ellos y éste parece no poder descomponerse en nuevos “cómo es”. Lo que caracteriza a *cómo es* ver algo rojo no parece estar constituido por elementos más simples a los que se podría tener acceso desde una habitación en blanco y negro. De modo que si ese hecho resulta inaccesible para, por ejemplo, un no vidente ello no parece que se deba a que el no vidente debería tener una capacidad intelectual poderosísima para poder combinar todos los elementos que conforman tal estado. La intuición nos dice que la inaccesibilidad es de otro tipo, y que no puede superarse “haciendo más ciencia”, complejizando el modelo.

Por ello es que AC4 es la mejor versión del argumento del conocimiento. Lo es porque presenta el mejor caso a favor de la premisa 3. Ella parece tener un respaldo intuitivo que, *prima facie*, no se ve amenazado por señalamientos acerca de la falta de motivación para postular un hecho simple inaccesible, o acerca de la complejidad del hecho mental en cuestión, o acerca de lo difícil que resulta vislumbrar las consecuencias de una situación epistémica tan lejana.³⁵

³⁵ Una vez establecida la fuerza de AC4, las respuestas a AC2 y AC3 comienzan a parecer insatisfactorias. Si los distintos elementos presumiblemente simples que conforman *cómo es* ser X en t podrían no conocerse a pesar de tener conocimiento físico completo entonces el problema de conocer *cómo es* ser un murciélago en t no puede considerarse, simplemente, como el problema de integrar un buen número de elementos. Si los elementos simples son inaccesibles para nosotros entonces un grupo de esos elementos simples también lo será, con independencia de cuan compleja resulte la combinación. Y si tenemos buenas razones para suponer que el *cómo es* ver algo rojo es inaccesible para los no videntes, entonces tenemos buenas razones para suponer que el *cómo es* percibir con un sonar es inaccesible para nosotros. Pero es importante reconocer que la versión central del argumento del conocimiento, aquella

que permite defender estas otras versiones, es la representada por AC4. Ésta es, pues, la respuesta a las preguntas que cerraron la sección anterior.

II. FISCISMO MODERADO Y RADICAL.

En este capítulo presentaré dos formas de Fisticismo, la Moderada y la Radical. Lo que las distingue es la manera en que se enfrentan a la amenaza que presenta el argumento del conocimiento y, en particular, su versión paradigmática, el caso de la científica María (la versión AC4 del capítulo anterior). El presente trabajo es una defensa del Fisticismo Radical y en este capítulo cuestionaré la respuesta del Fisticismo Moderado.

No pretendo que las consideraciones de este capítulo alcancen para convencer a un Fisticista Moderado de que su propuesta es errónea. Mi argumento principal en contra del Fisticismo Moderado (en cualquiera de sus versiones) comienza en el próximo capítulo y culmina en el último. Sí creo, por otra parte, que los señalamientos que presentaré a continuación completan una descripción algo más justa de las opciones en disputa. De las tres opciones (el AntiFisticismo, el Fisticismo Radical y el Fisticismo Moderado) la del Fisticismo Moderado es la que actualmente concita, y por mucho, el mayor número de adherentes. Es probable que, en términos generales, más que el amor los una el espanto. Para la inmensa mayoría las otras dos opciones son simplemente inaceptables. Una de ellas, el Fisticismo Radical, por absolutamente contraintuitiva y/o excesivamente programática. La otra por inverosímil, absurdo o ininteligible. Quizás no tengamos aún los detalles de la explicación de lo que sucede con María, pero para el escenario filosófico actual hay algo que parece suficientemente claro, la explicación caerá del lado del Fisticismo Moderado.

Lo que pretendo hacer en este capítulo es volver a poner en carrera a las otras dos opciones. No pretendo negar que haya algo profundamente insatisfactorio en ellas, algo que nos impacta negativamente desde un principio, sin necesidad de mayor análisis. Pero en mi opinión la misma impresión negativa debería surgir de apenas una rápida consideración de la respuesta del Fisticismo Moderado. También hay algo profundamente insatisfactorio aquí. Para ponerlo en pocas palabras, el problema del Fisticismo Moderado es que necesita postular algo muy espe. Puede tratarse de conceptos, habilidades, vínculos epistémicos o formas de representación, en cualquier caso se tratará de algo demasiado especial como para considerarlo parte del mundo físico. Postular elementos físicos especiales puede ser la opción correcta, quizás así sea de hecho el mundo. Pero la línea que separa una explicación basada en elementos

especiales y el mero cambio de nombre de aquello que no comprendemos es muy difícil de trazar, y esto es algo que no debe perderse de vista.

Tomado como argumento en contra del Físicismo Moderado este capítulo resultaría insuficiente por dos motivos. En primer lugar, no me ocuparé de todas las formas específicas de responder a AC4 que desarrollan el punto de vista general del Físicismo Moderado. En segundo lugar, mis esfuerzos se enfocarán en resaltar el carácter *sui generis* de lo postulado. Dejo para los próximos capítulos la argumentación a favor de incluir este intento explicativo del lado de *la aceptación del misterio con otro nombre*.

En la **sección 1** presento las dos opciones Físicistas, esto es, los dos tipos de respuesta a AC4. La premisa 3 de AC4 señala que María, que conoce todos los hechos físicos, podría no obstante desconocer un hecho mental. La intuición que la avala apunta al hecho de que, al salir de su habitación en blanco y negro y tener una experiencia visual de rojo María no la reconocerá como tal. Dicho de otro modo, María se sorprenderá. La respuesta del Físicismo Radical rechaza la intuición. La respuesta del Físicismo Moderado acepta la intuición como correcta pero busca establecer que lo intuido puede explicarse sin que para ello resulte necesario postular hechos no físicos. En las dos secciones siguientes discuto posibles versiones específicas de esta respuesta.

En la **sección 2** me ocupo de la versión proposicional. De acuerdo con esta versión el no reconocimiento de María se explica porque María está conociendo (proposicionalmente) el mismo hecho a través de un modo de presentación distinto. Uno de los objetivos de dicha sección es el de obstaculizar la rápida asimilación del caso de María con el de los casos cotidianos en los que algo como lo señalado podría estar ocurriendo. Los casos cotidianos de no reconocimiento no ocurren en el marco del conocimiento de todos los hechos relevantes. En este sentido, la estrategia de la novedad proposicional (una de cuyas representantes más populares es la versión basada en la postulación de *conceptos fenoménicos*) exige la aceptación de alguna clase de hecho proposicional marcadamente especial.

En la **sección 3** me ocupo de otra variante del Físicismo Moderado, de acuerdo con la cual lo que María adquiere al salir de su habitación es una habilidad (un “saber cómo”). Señalaré que esta propuesta no parece capaz de explicar por qué María se sorprende al momento de adquirir la habilidad, y tampoco parece capaz de explicar por qué María no reconoce la experiencia cuando la tiene. Dicho de otra manera, para que esta propuesta funcione como una explicación del caso de María las nuevas habilidades

deberán ser concebidas como habilidades con características extremadamente especiales.

Por último, en la **sección 4** me posiciono a favor del Físicismo Radical y adelanto la estrategia argumentativa general de su defensa. Lo que haré en los próximos capítulos es argumentar que el Físicismo Moderado y el Antifísicismo no son capaces de producir una concepción motivada e inteligible del tipo de propiedades que se ven obligados a postular, una vez que aceptan la intuición acerca de la sorpresa de María.

1. LAS DOS RESPUESTAS FÍSICISTAS AL CASO DE MARÍA.

El argumento del conocimiento cuestiona la idea de que (todos) los estados mentales son (completamente) físicos. En el capítulo pasado establecí que la versión paradigmática del argumento, ilustrada por el caso de la científica María –Jackson (1982)-, es la mejor versión posible. Allí presenté la siguiente formulación del argumento.

Argumento del conocimiento 4 (AC4)

Premisa 1: María posee cbc^v .³⁶

Premisa 2: Si el Físicismo es correcto entonces cbc^v implica cmc^v .

Premisa 3: María no posee (necesariamente) cmc^v .

Conclusión: El Físicismo es falso.

El flanco más débil del argumento del conocimiento se encuentra en la premisa 3, la premisa que postula que el sujeto con conocimiento físico perfecto podría desconocer un hecho mental relativo a su terreno de estudio. En el capítulo pasado presenté una manera de combatir dicha premisa. Esta premisa está basada en una intuición acerca de lo que se sigue y lo que no se sigue de la situación epistémica

³⁶ “ Cbc^v ” es el conocimiento de todos los hechos acerca de las experiencias visuales que metafísicamente es posible adquirir utilizando las herramientas conceptuales no sólo de la Física, sino también de la Química o la Biología. “ Cmc^v ” es el conocimiento de todos los hechos mentales acerca de las experiencias visuales. María adquiere cbc^v en una habitación blanca y negra, leyendo libros en blanco y negro y mediante lecciones transmitidas en un televisor en blanco y negro. Recuérdese que he decidido interpretar estas nociones de manera extensional. La primera premisa afirma que María conoce todos los hechos físicos relevantes (sin tomar en cuenta el modo en que lo hace) y la tercera afirma que María podría desconocer un hecho mental acerca de las experiencias visuales. Interpretadas las nociones de esta manera, la premisa 2 es trivialmente verdadera.

indicada en la premisa 1. Pero esta situación hipotética se encuentra tan alejada de la actual que, en mi opinión, no es para nada seguro confiar en nuestras intuiciones al respecto. Hay, sin embargo, otra manera de rechazar la premisa 3, una menos radical.

En un artículo posterior Jackson describe la intuición que sostiene a lo que, en mi reformulación, es la premisa 3 de su argumento.

Sin embargo, parece que [María] no sabe todo lo que hay que saber, pues, cuando salga de la habitación en blanco y negro o cuando le den un televisor a color, aprenderá, por ejemplo, cómo es ver algo rojo. Esto se describe correctamente como aprendizaje –María no dirá “ah sí”. (Jackson 1986: 112)

Si María, antes de abandonar su habitación, supiese ya *cómo es ver rojo* ella reconocería la experiencia al tenerla. Y si María reconociese la experiencia al tenerla entonces no la encontraría sorprendente. Pero María, señala Jackson, se sorprende. Al enfrentarse con un jitomate no se dice “ah sí (estoy teniendo una experiencia de rojo)”. La intuición que busca promover Jackson señala, por el contrario, que María se enfrentará a algo nuevo. En vez de “ah sí”, María dirá “oh!” o “ajá!”. Ésta es la intuición con la que Jackson alimenta la premisa 3 de AC4, la versión paradigmática y, a mi entender, más poderosa del argumento del conocimiento. *María se sorprende, y esto es señal de que aprendió algo, de que hay algo que desconocía.*

Hay dos maneras de combatir un argumento basado en una intuición. Una forma de hacerlo es mediante la completa oposición a lo intuido, esto es, plantear la discrepancia con el defensor de la intuición en términos de todo o nada; afirmar que la intuición es la expresión de un prejuicio o de una convicción teórica desencaminada. Esta estrategia es la que, de una u otra manera, sugerí en el capítulo pasado. Ante cada versión del argumento del conocimiento busqué establecer la posibilidad de que la premisa 3 sea falsa *sin suponer que haya algo verdadero en su vecindad*. Utilizar esta estrategia en el caso de AC4 supone negar cada cosa que afirma Jackson en la última cita. Al salir de su habitación María reconocerá la experiencia de rojo. No se sorprenderá porque no encontrará nada sorprendente, y lo que tendrá para decirse al enfrentarse a un jitomate será, en efecto, “ah sí, una experiencia de rojo”.

Cuando se trata de AC4, la estrategia del rechazo frontal es vista, en general, como ejerciendo una violencia brutal a nuestras intuiciones. La convicción de que hay algo que le resultará sorprendente a María se considera verdaderamente difícil de rechazar. Dicho de otra manera, postular que María es capaz de reconocer el tipo de

experiencia cromática al tenerla, a pesar de no haber tenido nunca antes una de ese tipo o similar, resulta una opción muy poco atractiva para buena parte de quienes intentan responder a AC4.

La segunda estrategia de respuesta ante un argumento basado en una intuición consiste en *promover una cierta reinterpretación de la misma*. Al sujeto que la defiende no se lo acusa de estar completamente errado, sólo se le señala un cierto exceso o desenfoco respecto de aquello que afirma intuir. De acuerdo con esta respuesta, hay algo genuinamente intuido en los alrededores de la premisa 3. Pero lo que genuinamente se intuye no es lo que la premisa 3 afirma y, una vez comprendida adecuadamente la diferencia, se verá que la intuición no representa ninguna amenaza para el Físicismo. ¿Qué sería lo que, en este caso, Jackson está intuyendo correctamente? La **sorpresa** de María, su incapacidad de reconocer la experiencia.

Tenemos, entonces, respuestas *ajá!* que niegan la conclusión de AC4 aunque conceden que María se sorprende, y respuestas *ah sí* que niegan ambas cosas. En el caso de adoptar la primera de las estrategias hablaré de un **Físicismo Moderado**, si se adopta la segunda hablaré de un **Físicismo Radical**. La opción que toma el Físicismo Radical es la más fácil de describir. María al salir de su habitación reconoce la experiencia, no encuentra nada sorprendente. Si María, al salir, se encuentra con un limón pintado de rojo ella entenderá, por el solo hecho de tener la experiencia, que alguien le está jugando una broma (o que su sistema visual no está funcionando bien dado que está viendo los limones rojos).³⁷

La opción adoptada por el Físicismo Moderado necesita mayor elaboración. ¿De qué manera se recoge parte de lo intuido por el defensor de AC4 (la sorpresa) sin que ello permita que corra el argumento (sin que se acepte la premisa 3)? Al comienzo del capítulo pasado señalé que para que la premisa 2 resulte incuestionable ella debía hacer referencia (de manera extensional) al conocimiento de hechos. Si María conoce todos los hechos físicos acerca de ver algo rojo, y si de acuerdo con el Físicismo un hecho mental es un hecho físico entonces el Físicismo implica que María conoce todos los hechos mentales acerca de ver algo rojo. Para que AC4 sea válido, la premisa 3 debe afirmar, por tanto, que María desconoce un hecho mental acerca de ver algo rojo. En tanto tesis Físicista el Físicismo Moderado acepta que los únicos hechos que existen son los hechos físicos y, por tanto, que si María conoce todos los hechos *físicos* acerca de la

³⁷ Para una presentación y defensa de esta clase de posicionamiento véase Dennett (1991, 2005)

experiencia de rojo (posee cbc^v) entonces conoce *todos* los hechos acerca de la experiencia de rojo (por ende, posee cmc^v). De modo que, en la interpretación de las premisas que hace de AC4 un argumento válido, la premisa 3 no es verdadera. En tanto tesis moderada el Físicismo Moderado acepta, sin embargo, que hay algo que María desconoce y que permite explicar por qué se sorprende, por qué no fue capaz de reconocer la experiencia como una experiencia de rojo. La clave de las respuestas *ajá!* es que, si bien se acepta que hay algo que María desconoce, se rechaza que se trate de un *hecho acerca de la experiencia visual en cuestión*. Lo que caracteriza al Físicismo Moderado, por lo tanto, es la postulación de alguna clase de desconocimiento, pero de un desconocimiento que, o bien no es el desconocimiento de un hecho, o bien no es el desconocimiento de un hecho que caiga dentro del dominio relevante, esto es, un hecho que forme parte de cmc^v . En las dos secciones siguientes discutiré algunas versiones de esta clase de respuesta.

2. LA NOVEDAD PROPOSICIONAL.

La idea de que al salir de su habitación María aprende, en algún sentido, *cómo es* ver algo rojo no parece presuponer nada acerca de cómo podría expresar María ese conocimiento. Presumiblemente, quienes consideran que ocurre esta clase de conocimiento estarán dispuestos a afirmar que, para adquirirlo, no es necesario ser un sujeto conceptualmente refinado o lingüísticamente hábil. Lo que María no sabía y aprende es algo que, parece razonable suponer, se puede saber aún cuando se tengan limitaciones expresivas evidentes. De hecho, bien podría ser el caso que aquello que se aprende al tener la experiencia no pueda, en verdad, comunicarse de ninguna manera interesante. Tal vez, lo único que María puede decirse, al tener la experiencia, es: “¡Al fin! Ahora sé que tener una experiencia de algo rojo se siente *así*”.³⁸

María sabe, al salir de su habitación, que ver rojo se siente **de esa manera**. Llamemos “**Así**” a aquello que María conoció al salir de su habitación. María, al salir de

³⁸ Si el carácter subjetivo de la experiencia pudiera comunicarse por completo entonces María no se sorprendería. Ella, en su habitación en blanco y negro, tiene permitido leer todo aquello que los individuos dicen respecto a sus propias experiencias cromáticas. Quienes aceptan que María se sorprende deben aceptar, por tanto, que hay algo incomunicable en el *cómo es* tener una experiencia de rojo. Esto no quiere decir que, de acuerdo con esta propuesta, la palabra “rojo”, cuando busca referir a dicho carácter subjetivo, no exprese nada. Lo que señalo es que habría algo que la palabra sería capaz de comunicar sólo ante ciertos interlocutores -los iniciados, quienes ya han tenido la experiencia o, al menos, una similar-. Sólo ellos sabrían que, cuando se habla del carácter subjetivo o fenoménico de la experiencia de rojo (tal vez usando la palabra “rojo”), se habla de algo que se siente de cierta manera. ¿De qué manera? **Así**.

su habitación, sabe **Así** -sabe que *ver rojo se siente así*-. Antes de abandonar su habitación podemos imaginar que tenía una hipótesis acerca de cómo se siente ver rojo. Digamos que ella creía **Fis** –creía que *la sensación de ver algo rojo no es otra cosa que estar en un estado funcional, intencional o material de tipo X*-. Una forma de evitar la conclusión de AC4 es defendiendo la idea de que, a pesar de la sorpresa de María, el hecho del que habla **Fis** es el mismo hecho del que habla **Así**.³⁹ De acuerdo con esta propuesta la propiedad que consideramos como siendo el *cómo es* de la experiencia no es otra que la propiedad funcional (o material o intencional) a la que María tuvo acceso mientras estaba confinada. De esta manera no hay un hecho nuevo y, por ende, la premisa 3 de AC4 es falsa. ¿Puede defenderse esta clase de respuesta? En lo que sigue cuestionaré algunas maneras de intentarlo.

Luisa Lane

Luisa Lane sabe que Superman es Superman y está al tanto del hecho de que Superman le salvó la vida. Luisa Lane no sabe que Superman es Clark Kent ni que Clark Kent le salvó la vida. Existe una manera de concebir el caso de Luisa según la cual ella se encuentra en una situación como la que buscamos. Es decir, ella es incapaz de reconocer que dos proposiciones remiten a un mismo hecho (o que se encuentra ante dos modos de presentación de la misma proposición). Al igual que en el caso de María, no es difícil imaginar a Luisa sorprendiéndose el enterarse de ello. Esto sugiere que tenemos aquí un caso en el que la sorpresa no es el resultado del acceso a un hecho nuevo.⁴⁰ Así como Luisa no sabe que Clark Kent vuela a pesar de conocer el hecho al que nos referimos al decir “Clark Kent vuela”, en el mismo sentido María no sabe **Así** (no sabe que ver rojo se siente *así*), a pesar de que conoce el hecho al que remite.

El problema de esta respuesta es que no vemos a Luisa como conociendo todos los hechos relevantes. La sorpresa de Luisa nos resulta inteligible justamente porque Luisa desconoce ciertos hechos acerca de Superman. Y esta diferencia entre los casos de María y Luisa es crucial. María es una experta absoluta en lo que respecta al sistema

³⁹ **Así** y **Fis** pueden ser concebidas de distinta manera. Podemos, por ejemplo, considerarlas como distintas proposiciones que remiten a un mismo hecho o como la misma proposición pensada bajo distintos modos de presentación. Estas diferencias no son aquí relevantes. Lo importante es intentar conectar este caso con otros en los que (más allá de nuestra postura respecto a qué clase de cosa es una atribución de creencia) ocurre algo que podría servirnos para explicar por qué el Fisiocismo Moderado es una opción viable.

⁴⁰ O bien, la sorpresa es el resultado del acceso a un hecho nuevo, pero acerca de los conceptos que utiliza o acerca del significado de ciertos términos (en este caso, nombres).

visual humano, Luisa no es, ni por asomo, una experta en Superman. Si imaginamos a Luisa con el interés y los medios como para adquirir, respecto de Superman, algo del estilo del conocimiento completo que estamos dispuestos a atribuirle a María respecto de la experiencia de rojo, entonces no estoy seguro de que encontraríamos razonable atribuirle la incapacidad de reconocimiento que ahora nos resulta incuestionable. La razón por la que aceptamos que Luisa no se percate de que cierta proposición remite a un hecho que ya conoce es una que no podemos utilizar para explicar lo que sucede con María, dado que requiere de la ausencia de conocimiento completo del dominio relevante.

Lex Luthor

Al considerar el caso de Luisa pasamos por alto un elemento que se mencionó respecto de **Así**. La proposición en cuestión podría incluir un índice. Tal vez la razón por la que María no sabía **Así** antes de salir de habitación es porque **Así** sólo se convierte en verdadera en el momento en que tiene la experiencia. El 14 de junio de 2019 Lex Luthor puede saber que el 15 de junio de 2019 a las 14.30 se empezará a filtrar kryptonita por las cañerías de la ciudad. El día siguiente, a las 14.31, Luthor sabe que *la filtración acaba de comenzar*. Bajo cierta concepción de las proposiciones sería legítimo afirmar que eso que Luthor ahora sabe es algo que, el 14 de junio, no conocía ni podía conocer (puesto que no era aún verdadero). Algo que no podía conocer incluso bajo la hipótesis de posesión de conocimiento físico completo.

El problema de este caso es que también se diferencia del de María en un aspecto igualmente importante. Luthor no se sorprenderá al pasar a saber que la filtración acaba de comenzar. No parece haber ninguna dificultad para imaginar que Luthor reconocerá que la nueva proposición habla del mismo hecho del que habla la proposición que había pensado días antes acerca de que la filtración ocurriría el 15 de junio a las 14:30. Buscamos una novedad, pero no sólo en el sentido de que ocurra algo que no había ocurrido antes. Buscamos una novedad en el sentido de que ocurra algo que no podía anticiparse. Buscamos algo sorprendente que podríamos no reconocer a pesar de poseer toda la información relevante. El caso de Luthor no nos da eso.

Los conceptos fenoménicos

Otro caso con el que podríamos intentar comparar la situación de María es el de la extensión del aparato conceptual. A veces no somos capaces de reconocer que dos proposiciones (o modos de presentación) remiten al mismo hecho porque no somos capaces de *captar* una de ellas. No tenemos el aparato conceptual necesario. Ésta es una de las hipótesis más socorridas de la estrategia de novedad teórica, la hipótesis que se ha dado en llamar de “conceptos fenoménicos”.⁴¹ La peculiaridad de los conceptos fenoménicos es que sólo podemos adquirirlos a través del expediente de tener la experiencia relevante –o, quizás, una similar-.⁴²

El problema básico de esta propuesta es que pretende explicar un misterio mediante otro misterio. El misterio del que queremos dar cuenta es por qué María, sabiendo todo lo que sabe, desconoce **Así**. La respuesta del defensor de los conceptos fenoménicos es que antes de abandonar la habitación María no podía captar (o no podía captar completamente) **Así**, y que ello se debe a la participación de conceptos que sólo se pueden adquirir (o comprender cabalmente) si se tiene la experiencia. Encuentro demasiado problemática esta manera de concebir **Así**, su característica distintiva se vuelve, en mi opinión, excesivamente peculiar. La explicación que desde la trinchera de los conceptos fenoménicos se nos da es que **Así** está compuesto de conceptos muy especiales, conceptos cuyos requisitos de adquisición son, en comparación con los del resto, absolutamente *sui generis*. No estoy seguro de que merezca ser llamada una “explicación”.

Es importante entender qué es lo que le estoy objetando a la noción de “concepto fenoménico”. Los conceptos fenoménicos no son problemáticos en sí mismos, son problemáticos cuando se los utiliza en el contexto de la defensa del Feticismo Moderado, esto es, en el contexto de una respuesta *ajá!* Afirmar que **Así** está compuesto de conceptos fenoménicos puede resultar casi inevitable si aceptamos la conclusión AntiFeticista de AC4. Si las cosas son como el AntiFeticista dice que son, y existen

⁴¹ Esta propuesta tiene muchos exponentes y, por ende, muchas versiones específicas. Algunas de las defensas ya clásicas son Horgan (1984), Byrne, (2002); Harman (1990), Hill & McLaughlin, (1999), Loar (1990, 1997), Lycan (1996), Tye (1995). Para una crítica en la misma línea de lo que aquí se señala véase Chalmers (2006).

⁴² También podemos describir esta propuesta, si queremos una versión aparentemente menos radical, afirmando que la comprensión *total* de los conceptos fenoménicos sólo es posible cuando se tiene la experiencia relevante (Tye, 2009). Si aceptamos el fenómeno de la *comprensión parcial* del contenido (Burge, 1979), podemos decir que María sí podía considerar **Así** antes de salir de su habitación, pero su comprensión era suficientemente parcial como para que le resultase imposible, a pesar de todo su conocimiento, aventurar cualquier hipótesis respecto a su verdad o falsedad. Lo que diré a continuación en contra de la respuesta basada en los conceptos fenoménicos se aplica de la misma manera en ambos casos.

propiedades no físicas a las que accedemos sólo cuando tenemos las experiencias entonces probablemente tengamos que apelar a algo del estilo de los conceptos fenoménicos para hablar de ellas. En ese caso resulta perfectamente comprensible el requisito de tener la experiencia para poseer el concepto (o para comprenderlo cabalmente). Lo que estoy cuestionando aquí no es, por tanto, la idea misma de concepto fenoménico sino el uso que se le pretende dar.

Los contenidos de se

Algunos pueden considerar que he descartado demasiado rápido la posibilidad de entender las características peculiares de **Así** atendiendo a su carácter indéxico. En la bibliografía filosófica hay muchos ejemplos de casos hipotéticos en los que algo es conocido bajo una descripción y desconocido bajo otra, y en los que la diferencia entre una y otra descripción es la participación de un elemento indéxico en una de ellas. Así, por ejemplo, puedo saber que los pantalones del sujeto de camisa azul se están prendiendo fuego sin saber que son mis pantalones los que se están quemando (Kaplan 1989). O puedo saber que alguien está dejando un rastro de azúcar en el supermercado sin saber que soy yo el que lo está haciendo (Perry 1979). El hecho puede considerarse como el mismo, y aunque lo conozco bajo una descripción, lo desconozco bajo cierta descripción indéxica. Lo importante de estos ejemplos es que, a diferencia de lo que sucedía en el ejemplo de Luthor, en ellos parece natural imaginar la sensación de novedad, la aparición de la sorpresa. Es posible no reconocer, como le pudo pasar a María con **Fis** y **Así**, que cuando pienso que el señor que está dejando un rastro de azúcar pasó más de una vez por la sección de frutas y verduras y cuando pienso que yo pasé más de una vez por la sección de frutas y verduras estoy pensando en el mismo hecho.⁴³ Enfrentado a estos ejemplos mi respuesta es la que ya di para el caso de Luisa. Si no tenemos problemas en entender mi falta de reconocimiento y mi posterior sorpresa al finalmente reconocer que soy yo el del rastro de azúcar, ello se debe a que mi conocimiento de los hechos relevantes no es completo.

Sin embargo, podría ocurrir que esta clase de indéxicos nos permita ir mucho más allá. Los casos que acabo de mencionar son utilizados para ejemplificar un tipo especial de atribuciones, las atribuciones *de se*. Lo que me falta reconocer en la

⁴³ Dos propuestas que buscan conectar estos casos con el de María son McMullen (1985) y Perry (2001).

situación del supermercado y en el caso de los pantalones es algo acerca de mí mismo. Lo que en dichos casos me falta puede denominarse “conocimiento *de se*”. En la discusión respecto a este tipo de conocimiento existen posturas que van mucho más allá del tipo de ejemplos que acabo de mencionar, y que resultan particularmente relevantes en el marco de la presente discusión.

David Lewis considera posible un escenario mucho más ambicioso en el que la incapacidad de reconocimiento se da en sujetos omniscientes. Lewis (1979) postula un mundo posible con las siguientes características. En él existen dos dioses, uno que vive en la montaña más alta y arroja maná, y otro que vive en la montaña más fría y arroja rayos. Ambos conocen casi todo lo que puede conocerse de ese mundo. Saben, por ejemplo, que en el mundo hay dos dioses y que uno de ellos vive en la montaña más alta y el otro en la más fría. Lo que ninguno sabe, sin embargo, es cuál de los dos dioses es. El dios de la montaña más alta no sabe que *él* es el que vive en la montaña más alta, el dios de la montaña más fría no sabe que él es ese dios. Los dioses poseen todo el conocimiento posible acerca de ese mundo y, específicamente, acerca de sus dos dioses *salvo el conocimiento de se*.

En la medida en que en este caso participan seres casi omniscientes ya no es posible utilizar el recurso al que apelé para explicar la situación de Luisa o la del sujeto del supermercado. El escenario imaginado parece ser uno en el que tenemos hechos que, bajo ciertas descripciones, podrían no ser conocidos aun por personas que parecen poseer conocimiento completo acerca de los hechos físicos del mundo. La Física de estos dioses parecería ser perfecta y completa, no obstante el acceso a ciertos hechos bajo ciertas descripciones todavía representaría una sorpresa para ellos. ¿Podemos utilizar este caso para fundamentar una respuesta a AC4 al estilo del Físicismo Moderado? Encuentro tres razones en contra de esta posibilidad.

Primero, la situación epistémica contrafáctica que da cuenta de la situación de los dioses es tan lejana como la de la primera versión del argumento del conocimiento (AC1). En este sentido, mi respuesta principal ante el escenario de Lewis es similar a la que di para AC1. Si la descripción de la situación de los dioses es una en la que su conocimiento de los hechos físicos es completo entonces no es para nada seguro que a dicha descripción podamos agregarle el postulado de que no poseen conocimiento *de se*. No creo que tengamos intuiciones lo suficientemente firmes acerca de si el escenario así entendido es un escenario legítimo (i.e. uno metafísicamente posible).

Segundo, no resulta descabellado considerar que la relación entre lo mental y lo *de se* tiene al segundo elemento como dependiendo del primero. Podría pensarse que la intuición de lo *de se* como irreducible (en el sentido de que podría no ser conocido, aun por los dioses) descansa, en última instancia, en la idea del *cómo es* como irreducible. De ser así, entonces sería la respuesta al argumento de María la que debería guiar nuestra postura respecto a los casos *de se* y no al revés.⁴⁴

Tercero, para que podamos usar el escenario descrito por Lewis como argumento a favor del Físicismo Moderado se debe asumir que el escenario descrito por Lewis es claramente compatible con la verdad del Físicismo. Pero no hay, me parece, ninguna razón para asumir tal cosa. Si los dioses de Lewis realmente no son capaces de determinar cuál de los dos es cada uno entonces mi posición sería la de ver en ello una refutación del Físicismo (dado que los hechos o propiedades *de se* no serían físicos), más que una forma de salvar al Físicismo Moderado en lo que respecta al *cómo es*.

En resumen. El fenómeno de la “novedad proposicional” es uno que aceptamos cotidianamente, pero cuando lo hacemos suele caer en uno de dos moldes. Por un lado hay “novedades” que no sorprenden. El hecho de que acaba de comenzar a filtrarse kryptonita en las cañerías de la ciudad es nuevo, pero para Luthor no es sorprendente puesto que lo tenía previsto. Como no hay sorpresa, este molde no puede alojar a aquello que se afirma que sucede con María y **Así**. El segundo molde en el que suele caer el fenómeno de la novedad proposicional tiene un lugar para la sorpresa y la ausencia de reconocimiento. Es lo que, por ejemplo, le sucede a Luisa Lane cuando se entera que su compañero de trabajo es el superhéroe que tantas veces le salvó la vida. Es un fenómeno que también sucede todo el tiempo, pero nunca en el marco de un conocimiento completo del dominio relevante. No considero especialmente aventurado suponer que la sorpresa en esos casos nos resulta comprensible justamente porque ella ocurre en el contexto de una situación epistémica que no es perfecta.

⁴⁴ La idea es, a grandes rasgos, la siguiente. El conocimiento *de se* necesita de la noción de punto de vista, de la perspectiva de primera persona. Pero no es descabellado suponer que para construir esta clase de nociones necesitaremos basarlas en la idea de estados experienciales, estados que presentan un *cómo es*. Si ese fuese el caso entonces no podríamos hacer descansar la tesis de la irreductibilidad de lo experiencial en la tesis de la irreductibilidad de lo *de se*.

3. LA NOVEDAD PRÁCTICA.

Gilbert Ryle (1949) defendió la distinción entre dos tipos de conocimiento: un “saber qué” y un “saber cómo”. Por un lado el conocimiento proposicional, representado por atribuciones del estilo de Jorge *sabe que* $2 + 2 = 4$ y por el otro la posesión de habilidades, cuya atribución puede ser expresada diciendo, por ejemplo, que Jorge *sabe cómo* atarse los zapatos.⁴⁵ En este último caso no hay, presumiblemente, ninguna proposición cuyo conocimiento sea aquello de lo que estamos hablando. Simplemente estamos afirmando que Jorge es capaz de hacer ciertas cosas.⁴⁶

Como no habría ninguna proposición (o ningún modo de presentación de una proposición) inmiscuida en las atribuciones de *saber cómo* podemos asumir que tampoco hay un *hecho* a conocer. Cuando decimos que alguien no sabe cómo andar en bicicleta parece que no estamos diciendo que hay un hecho que desconoce, lo que no posee es una *habilidad*. Esto implicaría que yo puedo conocer absolutamente todos los hechos relacionados con, digamos, las bicicletas (que puedo tener conocimiento completo al respecto) y, aun así, no saber cómo andar en bicicleta. Si mi incapacidad para adquirir esta habilidad no es suficiente para establecer la existencia de hechos ciclisticos que desconozco, entonces quizás lo mismo pueda decirse del caso que nos ocupa. Tal vez aquello de lo que María carece mientras está en su habitación es una habilidad, un *saber cómo*. Si esto fuese así entonces su carencia no tendría por qué sugerir la existencia de hechos que desde su habitación desconoce y la premisa 3 resultaría falsa.

Esta respuesta a AC4 afirma, entonces, que María, al salir de su habitación, adquiere nuevas habilidades.⁴⁷ La experiencia de ver algo rojo le otorga el poder de

⁴⁵ En idioma español la manera usual de atribuir habilidades suele dejar de lado el “cómo”. Si bien la anterior formulación es aceptable, en general diríamos “Jorge sabe atarse los zapatos”. Si utilizo la forma menos usual de la atribución es para dejar en claro que estoy hablando de la distinción entre *knowing that* y *knowing how* acuñada por Ryle.

⁴⁶ La modalidad que aquí está en juego parece ser una que no requiere que, para seguir con el ejemplo, Jorge sea *actualmente* capaz de atarse los zapatos. Jorge puede estar enyesado. No será tarea fácil distinguir entre los casos en los que la incapacidad actual no afecta la atribución y los casos en los que sí lo hace.

⁴⁷ Para una defensa de esta clase de propuesta véase Lewis (1983, 1988) y Nemirow (1980, 1990, 2007). En la nota 7 mencioné la distinción de Chalmers (2002) entre dos formas de Materialismo derivadas de la aceptación o el rechazo de la existencia de un hueco o salto explicativo. La idea de un hueco explicativo es, básicamente, la idea de que las explicaciones físicas de la experiencia no pueden dar cuenta (al menos en su totalidad) del fenómeno. El caso de María puede verse como ilustrando dicho salto. Si el salto no existiese entonces María no debería encontrar nada sorprendente al tener por primera vez la experiencia de rojo. Chalmers llama Materialismo tipo-A a la posición Fisicista que niega que exista dicho salto, y Materialismo tipo-B a la que lo acepta. En la nota 7 señalé, además, que podría haber alguna diferencia

hacer cosas que antes no podía hacer. Desde ese momento María puede, por ejemplo, *recordar, reconocer e imaginar* el tener una experiencia de algo rojo. Al decir que, antes de salir de su habitación, María no sabía *cómo es* ver algo rojo, lo que estamos afirmando es que María no era capaz de hacer estas cosas. La sorpresa de María al salir de su habitación responde, entonces, al hecho de que ahora ella sabe *hacer* nuevas cosas. Esta versión admite más de un cuestionamiento.⁴⁸ En este apartado me limitaré a señalar una dificultad que remite directamente a la crítica presentada para la opción de recurrir a conceptos fenoménicos.

El problema de identificar la aparición de una experiencia con la posesión de una habilidad es el siguiente.⁴⁹ Podemos imaginar que adquirimos habilidades de manera inconsciente, que al pasar por una máquina ella reconfigura nuestro cerebro de forma tal que ahora sabemos andar en bicicleta. Podemos imaginar esto sin imaginar que al pasar por la máquina nos sorprendemos (la máquina, digamos, se encuentra en un aeropuerto y está camuflada como un sensor de metales). La sorpresa llegará el día que, por un deseo que no entendemos, nos subimos a la bicicleta y avanzamos como si lo hubiésemos hecho toda la vida. El caso de María es diferente. Experimentar algo rojo no es recordarlo, ni tiene por qué ser imaginarlo. Tampoco es reconocerlo, al menos no en el sentido de ligar lo experimentado con alguna otra forma de referirse a ello, o con otras instancias de la misma experiencia. De modo que podemos distinguir entre tener la experiencia, por un lado, y ejercitar las nuevas habilidades por el otro. En el marco de la

entre el par Materialismo tipo-A/Materialismo tipo-B y el par Físicismo Radical/Físicismo Moderado. En el artículo en el que presenta la distinción Chalmers no se ocupa de las versiones no proposicionales del Físicismo Moderado, como la presente y como la que apela a alguna forma de vínculo epistémico no proposicional, pero sí señala que la posición del Materialismo tipo-A respecto del caso de María es que no hay *verdades* que ella, desde su habitación, desconozca. Dado que esto es algo que las versiones no proposicionales presumiblemente aceptarán parece que ellas deberían considerarse como formas de Materialismo tipo-A. Esto parece confirmarse en Chalmers (2003), puesto que allí afirma que el Materialismo tipo-A *a lo sumo* considera que María adquiere una nueva habilidad. De modo que, mientras mi distinción se basa en la aceptación o no de la incapacidad de reconocimiento, la aceptación o no de la sorpresa, la de Chalmers se basa en la aceptación o no de verdades previamente desconocidas y esto genera diferencias respecto a dónde ubicar los casos en los que la falta de reconocimiento busca ser explicada apelando a un elemento no proposicional.

⁴⁸ Es posible, por ejemplo, poner en duda la idea misma de dos formas *sustancialmente* distintas de conocimiento. En particular, no es fácil establecer con claridad qué clase de cosa sería el conocimiento proposicional, cuando éste es entendido como algo sustancialmente distinto de la posesión de una habilidad. No parece descabellado considerar que detrás de esta distinción podría encontrarse una concepción muy poco atractiva de las proposiciones y de nuestro acceso a ellas. Véase Stanley (2011). Para otra clase de objeciones véase Conee (1994), Loar (1997), Alter (1998).

⁴⁹ Podría haber otro problema en dicha identificación. Una experiencia no parece ser un estado disposicional mientras que la posesión de una habilidad sí parece serlo. A este cuestionamiento no se enfrenta únicamente la versión del Físicismo Moderado que ahora estoy discutiendo, también se enfrentan a él ciertas versiones del Físicismo Radical. Creo que esta crítica es fallida, pero las razones de ello dependen de mi argumento en contra de la concepción normativa de lo fenoménico.

presente respuesta *ajá!* esta distinción es la distinción entre la adquisición y el ejercicio de la habilidad. El problema es que, a diferencia del nuevo ciclista, María se sorprende en el momento de la *adquisición* de la habilidad (puesto que se sorprende al tener por primera vez la experiencia). El defensor de la hipótesis de la novedad práctica nos debe una respuesta satisfactoria de esta diferencia entre María y el caso de “la máquina de andar en bicicleta”.

La situación es, a mi entender, análoga al caso de la apelación a los conceptos fenoménicos. Así como la peculiaridad del concepto fenoménico (el hecho de que se trata de un concepto que no podíamos adquirir o comprender cabalmente antes de tener la experiencia) sugiere fuertemente la necesidad de postular una propiedad no física que explique su existencia, así también la peculiaridad de las nuevas habilidades (el hecho de que nos sorprendemos al momento de adquirirlas y no al momento de ejercitarlas) sugiere fuertemente la necesidad de postular aquello que el AntiFisicista defiende.

Hay otro problema con esta respuesta del Fisicismo Moderado. Las respuestas *ajá!* buscan concederle al AntiFisicista que María, conociendo todos los hechos acerca de la experiencia de ver algo rojo, es incapaz de reconocer que está teniendo una experiencia de algo rojo. ¿Qué nos dice el defensor de la hipótesis de la novedad práctica acerca de ello? ¿Por qué María es incapaz de reconocer que está teniendo una experiencia que, en cierto sentido, tan bien conoce? Afirmar que al tener la experiencia María adquiere ciertas habilidades no es siquiera comenzar a dar una respuesta a dicha pregunta.

4. ESTRATEGIA ARGUMENTATIVA A FAVOR DEL FISICISMO RADICAL.

He discutido dos maneras de defender el Fisicismo Moderado, la que postula una novedad proposicional y la que postula una novedad práctica. No pretendo haber presentado ningún argumento definitivo en contra de alguna de estas opciones, simplemente he señalado que la clase de novedad que se propone en ambas respuestas no deja de ser extremadamente especial. El defensor de cualquiera de estas propuestas podría aceptar mi señalamiento y, aun así, mantener su defensa. El partidario del Fisicismo Moderado puede simplemente postular que el caso de ciertas propiedades mentales es un caso muy especial de propiedades físicas. El defensor de la propuesta de la novedad práctica puede, en efecto, afirmar que las habilidades relacionadas con la experiencia son habilidades especiales, que generan la sensación de sorpresa o novedad

en el momento mismo de adquirirlas. El defensor de la propuesta de la novedad proposicional puede afirmar que **Así** es una proposición especial con características quizás únicas. Una proposición que habilita la sorpresa incluso en el marco del conocimiento físico completo. Como ya he señalado, pienso que estas opciones no son genuinamente explicativas. De la misma manera evalué otros intentos de explicar la sorpresa de María en el marco de la aceptación del Físicismo. La apelación a una forma especial de *vínculo epistémico* -por ejemplo, el contacto directo [*acquaintance*]⁵⁰-, o la apelación a una forma especial de *representación* -por ejemplo, el contenido no conceptual⁵¹-, me parecen otros dos ejemplos de insuficiencia explicativa. En mi opinión, la convicción de que el problema del *cómo es* admite ser resuelto apelando a alguna de estas nociones está más cerca de ser el producto de una estipulación que de un provechoso análisis filosófico.

Por mi parte, pienso que la respuesta correcta a AC4 es la del Físicismo Radical. Ya he mencionado la característica central de esta respuesta. Con base en la lejanía de la situación contrafáctica de la que parte el argumento se niega, sin concesiones, la corrección de la premisa 3: María, al salir de su habitación, reconoce la experiencia, la identifica como la experiencia que es, la de ver algo rojo. Al no buscar recoger siquiera parte de la intuición que avala a la premisa 3 esta respuesta evita los problemas que en este capítulo he planteado para las respuestas *ajá!* del Físicismo Moderado. No es necesario explicar la compatibilidad entre sorpresa y Físicismo porque no se acepta la sorpresa.

El problema central del Físicismo Radical es que para muchos simplemente no es posible rechazar que María, al salir de su habitación, se sorprende. En busca de ser lo más preciso posible respecto al poder de esta intuición, en el capítulo pasado presenté distintas versiones del argumento del conocimiento. He argumentado que negar la premisa 3 del argumento del conocimiento es poco objetable en el caso de AC1, la versión más abstracta del argumento. También he señalado que esta opción parece ir perdiendo peso a medida que vamos “acercando” la situación epistémica contrafáctica que tomamos como punto de partida. Esto hasta llegar al caso de María, la versión más fuerte del argumento. Allí arribamos a un caso que para la mayoría es claro que no admite una respuesta de este tipo. Pienso, sin embargo, que no debemos dejar que los progresivos acercamientos de la situación epistémica contrafáctica nos engañen. La

⁵⁰ Bigelow y Pargeter (1990), Conee (1994), Tye (2009)

⁵¹ Dretske (1995), Tye (1995).

posición epistémica de María sigue siendo muy lejana, demasiado lejana como para negarnos a considerar la propuesta del Físicismo Radical.

La estructura de mi defensa del Físicismo Radical de alguna manera replica una forma de argumentar a favor del Físicismo Moderado y en contra del AntiFísicismo. El defensor del Físicismo Moderado se concibe como presentando una manera de dar cuenta de los hechos que si bien debe asumir algunos costos (por ejemplo, postular fenómenos físicos especiales, utilizar en su teoría nuevos términos primitivos), no obstante resulta mejor que la de su oponente (el AntiFísicismo), puesto que esta última es o incomprendible o completamente inverosímil. Para establecer que el AntiFísicismo tiene problemas serios se puede apelar, por ejemplo, al problema de la causalidad. Una vez establecido que las opciones para el AntiFísicista en este terreno resultan todas indefendibles, el Físicista Moderado se encuentra en posición de afirmar que su propuesta es la mejor de todas.⁵²

Mi estrategia argumentativa a favor del Físicismo Radical es similar. Reconociendo los costos de adoptarlo (el rechazo de la intuición acerca de la sorpresa de María) argumentaré que sus contrincantes no logran constituirse en opciones viables. El objetivo de los próximos capítulos es establecer esto último. Mi argumento no apelará a consideraciones causales sino a consideraciones normativas. De esta manera es como pretendo lograr que mi objeción al AntiFísicismo sea, al mismo tiempo, una objeción al Físicismo Moderado.

RESUMEN.

En este capítulo presenté dos versiones del Físicismo. En tanto propuestas físicistas ambas niegan la premisa 3 de AC4. El Físicismo Moderado acepta, sin embargo, que María al tener por primera vez la experiencia de algo rojo se sorprende, que no es capaz de reconocerla como tal. He presentado razones para pensar que, para

⁵² Como señalé al comienzo de este capítulo, la situación actual en cuanto al debate en torno al argumento del conocimiento tiene al Físicismo Moderado en una posición de privilegio. Son muy pocos quienes encuentran válido considerar siquiera la opción AntiFísicista [entre ellos Chalmers (1996, 2002)], son igualmente pocos, quizás menos aun, los que están dispuestos a adoptar un Físicismo Radical [entre ellos Dennett (1991, 2005)]. Mi descontento con el escenario actual es completo. Ya he expresado mi rechazo a la convicción del Físicista Moderado acerca de que es posible acomodar la sorpresa de María en un marco Físicista. En segundo lugar, creo que, en general, el caso en contra del AntiFísicismo no suele ser tan determinante como se asume. En particular, creo que el argumento causal, en sí mismo, no tiene la fuerza que se supone; no veo cómo, por ejemplo, podrían utilizarse consideraciones de tipo causal para cuestionar al Antifísicismo Epifenomenista.

explicar la sorpresa de María sin apelar a elementos no físicos, será necesario postular algún tipo de elemento físico con características verdaderamente especiales. Si bien no me he ocupado de todas las versiones posibles del Físicismo Moderado, he intentado establecer este resultado para el caso de dos de las versiones más conocidas de este tipo de posicionamiento. En el caso de la propuesta que apela a una novedad proposicional he argumentado que no es para nada claro que sea legítimo apelar a los casos cotidianos de no reconocimiento proposicional (los casos en los que conocemos un hecho bajo un modo de presentación pero lo desconocemos bajo otro) para explicar lo que sucede con María, dado que su situación epistémica es muy distinta de la que encontramos en los sujetos que forman parte de los casos cotidianos. He señalado que la apelación al conocimiento *de se* resulta igualmente insuficiente por el mismo motivo y que no hay nada en las intuiciones acerca de dicho conocimiento en el marco de una situación epistémica similar a la de María (como en el caso de los dos dioses de Lewis) que nos pueda convencer de que la respuesta del Físicismo Moderado es correcta. Si estoy en lo cierto, la estrategia de la novedad proposicional parece estar comprometida con la postulación de una forma muy especial de conocimiento proposicional, un modo de presentación con características claramente *sui generis*. La estrategia de los conceptos fenoménicos puede verse como una forma de asumir este resultado. A la misma conclusión he intentado llegar en lo que respecta a la propuesta que apela a una novedad práctica. Para que la adquisición de nuevas habilidades sea capaz de dar cuenta de las intuiciones acerca de la sorpresa de María, dichas habilidades deben ser de un tipo muy especial.

Hasta aquí no pretendo haber establecido nada que favorezca al Físicismo Radical frente a las otras opciones. A lo sumo he intentado poner en un relativo pie de igualdad a las tres propuestas. Cada una de ellas posee, a primera vista, elementos que la vuelven poco satisfactoria. En lo que resta de este trabajo intentaré convencer al lector de que ni el Físicismo Moderado ni el Antifísicismo son capaces de construir un escenario motivado y, al mismo tiempo, consistente.

III. LA CONCEPCIÓN NORMATIVA DE LO FENOMÉNICO.

En este capítulo comenzaré a sentar las bases de mi argumento principal en contra del AntiFisicismo y del Fisicismo Moderado. Para ello argumentaré que la propiedad a la que María⁵³ accede al abandonar su habitación debe ser concebida como poseedora de un cierto poder normativo. A esta tesis la denominaré “concepción normativa de lo fenoménico” (de aquí en más usaré “carácter fenoménico” para referirme, salvo expresa aclaración, a aquello a lo que, de acuerdo con los AntiFisicistas y los Fisicistas Moderados, María accede en el momento de la sorpresa). La defensa de la concepción normativa de lo fenoménico será el tema del presente capítulo y del siguiente. En el próximo capítulo argumentaré que las atribuciones de carácter fenoménico que realizamos asumen dicha concepción. En este capítulo defenderé la concepción normativa mediante el ataque a las concepciones alternativas.

En la **sección 1** argumentaré que la concepción normativa de lo fenoménico es la única opción viable para el AntiFisicista. Identificaré tres versiones posibles de AntiFisicismo: el No Explicativo (que le niega a las propiedades fenoménicas la capacidad de participar en cualquier tipo de explicación), el Puramente Causal (que le reconoce, únicamente, la capacidad de participar en explicaciones causales) y el Normativo (que le reconoce, al menos, la capacidad de participar en explicaciones de tipo normativo). Señalaré que, en general, no parece haber manera de motivar la postulación de propiedades fenoménicas específicas si la postulación se realiza con base en alguna de las dos primeras concepciones. Argumentaré, además, que en tanto la motivación para defender alguna clase de AntiFisicismo surja de la consideración del argumento del conocimiento, entonces se tratará de una motivación a favor de la versión Normativa de AntiFisicismo.

En la **sección 2** presento un resultado análogo pero aplicado al caso del Fisicismo Moderado. Aquí las opciones relevantes parecerían ser únicamente dos: la Puramente Causal y la Normativa. De manera similar a lo propuesto para el AntiFisicismo, en primer lugar expresaré mis dudas acerca de la posibilidad de encontrar una motivación para defender la versión Puramente Causal, y luego afirmaré

⁵³ María es el personaje ficticio de la versión paradigmática del argumento del conocimiento, representada en este trabajo por AC4 (I/3).

que, en la medida en que la motivación para defender un Fisicismo Moderado se encuentre en la consideración del argumento del conocimiento, lo que adquirimos es una motivación para defender la versión Normativa de dicha concepción.

En la **sección 3** presento algunos aspectos relacionados con las explicaciones normativas en general, y con la explicación normativa basada en los estados experienciales en particular, que no serán particularmente relevantes para lo que sigue. Ni la pregunta acerca de si sólo lo no intencional puede explicar normativamente, ni la pregunta acerca de si los estados mentales no fácticos pueden explicar normativamente, ni la pregunta acerca del alcance del poder normativo de los estados experienciales serán consideradas en este trabajo.

1. EL ANTIFISICISMO NORMATIVO, EL NO EXPLICATIVO Y EL PURAMENTE CAUSAL.

En (1982) Jackson no sólo presenta la versión clásica del argumento del conocimiento sino que la acompaña de una explícita defensa del epifenomenismo.

Se supone que es simplemente obvio que lo doloroso del dolor es en parte responsable de que el sujeto busque evitar el dolor, diga 'Duele', y demás. Pero, para invertir lo que dice Hume, una cosa puede no causar nada. Sea cual sea la frecuencia con que B se sigue de A, e independientemente de lo obvia que parezca al principio la causalidad de la conexión, la hipótesis de que A causa B puede invalidarse con una teoría englobadora que muestre que ambos son efectos distintos de un proceso causal común subyacente". (Jackson 1982: 104-5).

El escenario que Jackson quiere construir es uno en el que accedemos epistémicamente a algo que es causado por un hecho físico pero que *no tiene poder causal*. Todos los efectos que quisiéramos adjudicarle al carácter fenoménico del dolor o de ver algo rojo son, en verdad, efectos del estado físico que es, a su vez, la causa de que tengamos un estado con dicho carácter. Existe un hecho físico que causa nuestro grito de dolor y que causa el carácter fenoménico del dolor. Este último, por otra parte, no causa nada. Jackson imagina a un contrincante presentando la siguiente queja ante su propuesta.

Está bien, no hay refutación demoledora de la existencia de los [caracteres fenoménicos]⁵⁴ epifenómicos. Pero el hecho es que son una excrecencia. No hacen nada ni explican nada; sirven meramente para calmar las intuiciones de los dualistas, y sigue siendo un misterio total cómo encajan en la visión del mundo de la ciencia”. (Jackson 1982: 107).

Jackson desestima esta réplica mediante una apología de la humildad epistémica. Deberíamos, nos dice, estar mejor dispuestos a reconocer los límites de nuestro entendimiento. Al fin de cuentas, no tenemos razones que nos permitan suponer que estamos diseñados para lograr una comprensión absoluta de cómo funcionamos.

Las apelaciones a la humildad epistémica tienen sentido a veces. A veces no. Las apelaciones a la humildad epistémica para dejar de intentar entender aquello que se nos escapa son, me parece, cuestionables. Pero, además, postular propiedades que no explican nada es autodestructivo. Si las propiedades no físicas no explican nada entonces ¿por qué estar a favor de la conclusión del argumento del conocimiento? Si la sorpresa de María la explica un estado físico; si lo que dice después, al describir lo que le pasó, también lo explica un estado físico; si mis gritos son explicados por un estado físico y mi aceptación ante el ofrecimiento de más helado de chocolate también lo es, y si incluso las afirmaciones de quienes defienden la existencia de un *cómo es* son explicadas por un hecho físico entonces ¿cuál es la razón para postular algo no físico? Si Jackson está de acuerdo conmigo en que lo que explica el hecho de que algunos consideren correcto el argumento del conocimiento (así como el hecho de que él mismo lo considere correcto) no es otra cosa que un hecho físico, entonces ¿cómo puede convencerme (y convencerse) de que hay algo más?

Para que la postulación de lo mental no físico no resulte un mero capricho debemos estar dispuestos a reconocer que esa clase de elemento explica, al menos, el que estemos dispuestos a postular su existencia. Una cosa es apelar a la humildad epistémica para defender la *posibilidad* de la existencia de cosas que quizás nunca podremos conocer, de cosas que nunca seremos capaces de integrar en nuestra visión del mundo, cosas insospechadas con las que nuestra filosofía ni siquiera sueña. No estoy discutiendo esa opción. Lo que cuesta entender es cómo alguien podría tener alguna *razón* para defender una tesis menos general que esa, una en la que se postula un

⁵⁴ Jackson utiliza “qualia” para referirse al *cómo es*.

elemento específico que, por otra parte, no tiene siquiera la capacidad de explicar por qué creemos en él.⁵⁵

Jackson probablemente esté dispuesto a afirmar que María se percató de la existencia de un tipo especial de esas cosas sin poder explicativo cuando abandonó su habitación. Pero si ellas no explican nada entonces ¿qué significa “percató” en este caso? La propuesta parecería ser la de postular que María se percata de la existencia del carácter fenoménico (en el sentido, presumo, de que accede epistémicamente⁵⁶ a dicho carácter, de que lo conoce) rechazando al mismo tiempo que su creencia en la existencia del carácter fenoménico de lo rojo (por no hablar de su sorpresa ante él, y de las cosas que luego dice respecto a cómo es él) esté explicada por dicho acceso, dependa de él. El acceso ocurre pero es inerte. Nos percatamos de algo pero ello no tiene ninguna consecuencia, ni siquiera cuando hablamos de ese algo. Encuentro esta posición completamente insostenible.

Las explicaciones no causales.

Tal vez estoy siendo injusto con Jackson. Tal vez estoy leyendo más de lo que debería en su afirmación de que el carácter fenoménico no explica nada. Al fin de cuentas, el pasaje citado es uno que surge como conclusión de su discusión acerca del epifenomenismo, de modo que quizás “explicación” allí sólo deba entenderse como sinónimo de “explicación causal”. Tal vez Jackson simplemente esté señalando que el carácter fenoménico no explica *causalmente* nada.

¿Es posible defender la tesis de que el carácter fenoménico explica nuestra creencia en él a pesar de no tener ningún poder causal? En general se acepta que existe un tipo de explicación que, por lo menos, no es puramente causal. A veces explicamos

⁵⁵ Shoemaker (1975) presenta ya un argumento de este tipo en contra del epifenomenismo. El uso de este argumento para, en particular, señalar la incompatibilidad del epifenomenismo con el argumento con el que se pretende motivarlo (i.e. el argumento del conocimiento) está presente en Watkins (1989), Stjensberg (1999) y Campbell (2003). Braddon-Mitchell y Jackson (1996) consideran que este argumento en contra de la compatibilidad del epifenomenismo con el argumento del conocimiento constituye la objeción más poderosa en contra del argumento (lo cual supone asumir, claro está, que el epifenomenismo es la mejor manera de desarrollar la conclusión del argumento del conocimiento). Las objeciones al epifenomenismo de todos estos autores asumen que para que las propiedades mentales no físicas sean explicativas (puedan, por ejemplo, justificar creencias o generar conocimiento), necesariamente deben poseer eficacia causal. Como será desarrollado en lo que sigue, el AntiFisicismo puede aquí hacer varias cosas. Puede pasarse a la versión Interaccionista del AntiFisicismo, puede tomar un camino intermedio de acuerdo con el cual las propiedades mentales no físicas tienen eficacia causal pero sólo sobre lo mental o puede afirmar que hay formas de justificar que no son causales. Ésta última es la opción que eligen Chalmers (1996, 2003) y Nagasawa (2010). Véase nota 58.

⁵⁶ En lo que sigue, al hablar de “acceso” me estaré refiriendo siempre a un acceso *epistémico*.

una creencia o una acción en el sentido de racionalizarlas, en el sentido de justificar la creencia o volver inteligible la acción. Explicar una creencia o una acción en este sentido supone ubicar las *razones* que la respaldan. Llamaré a este tipo de explicación “explicación normativa”. Quizás explicar normativamente no requiera de un elemento causal. En ese caso el epifenomenismo podría encontrarse a salvo de las afirmaciones que en el apartado anterior consideré insostenibles, dado que lo fenoménico sería explicativo a pesar de ser causalmente inerte.

Defender la idea de que la explicación normativa no implica un elemento de causalidad no es, sin embargo, una tarea sencilla. Cada acto y cada creencia tiene un sinnúmero de razones que podrían avalarlo/a. Pero una cosa es describir las distintas formas en que una creencia podría estar justificada y un acto podría resultar inteligible y otra es volver inteligible ese acto *en particular* o justificar esa creencia *en particular*, la creencia o acto de cierto individuo en cierto momento. Para que mi creencia esté justificada no basta con que exista una forma de justificarla, no basta con que exista una razón para tenerla, esa razón tiene que estar a mi alcance (de lo contrario toda creencia verdadera estaría justificada).

Para que la acción resulte inteligible no basta con que existan razones que la avalen, esas razones tienen que poder aplicárseme. Pero, además, entre las razones que podrían aplicárseme quizás debería distinguirse entre las que son y las que no son operativas. Puedo tener a mi alcance muchas razones para hacer algo pero, presumiblemente, al hacer lo que hago no siempre lo estaré haciendo *por* todas esas razones. Puedo conocer los motivos altruistas que respaldarían mi accionar, y sin embargo puedo estar actuando por otra clase de motivos. Del grupo de razones que están a mi alcance parecería, entonces, que debemos distinguir un subgrupo: el de la o las *razones operativas*. Cuando explicamos normativamente una conducta o una creencia presumiblemente lo que pretendemos hacer es identificar la razón operativa, la razón por la que el sujeto hizo lo que hizo o la razón por la que cree lo que cree.⁵⁷

¿Qué hace que una razón sea una razón operativa? Davidson (1963) apela a la causalidad. Lo que distingue a las razones operativas de las que no lo son es que las

⁵⁷ Actualmente es común distinguir entre dos tipos de justificación: la doxástica y la proposicional. La diferencia parece derivar, justamente, de la diferencia entre tener una razón para creer algo y que dicha razón sea operativa. Estar justificado en el sentido doxástico es tener una creencia que está de hecho basada en algo capaz de justificarla (es decir, una creencia que está, de hecho, basada en buenas razones o, si lo anterior es un pleonismo, en razones), estar justificado en el sentido proposicional es tener una justificación para cierta creencia (estar en posesión de una razón que podría justificar dicha creencia, más allá de si en efecto lo hace).

primeras son la causa de aquello que racionalizan o justifican. Ser una razón operativa es, entre otras cosas, ser una causa. Si Davidson está en lo correcto, entonces la explicación basada en razones operativas es, también, una explicación causal.⁵⁸

El epifenomenista puede, por supuesto, rechazar la teoría causal de la operatividad de las razones. Esto es, puede sostener que para ser una razón operativa (para explicar normativamente una conducta o una creencia) no es necesario ser la causa de lo explicado. También podría intentar defender una postura de acuerdo con la cual si bien el carácter fenoménico nunca forma parte del grupo de las razones operativas, dicho carácter a veces integra el grupo de las razones con las que cuenta un sujeto. De acuerdo con esta última opción, el carácter fenoménico sería una razón con la que *contamos* para creer en la existencia del carácter fenoménico aunque no sería la razón *por* la que lo creemos. Cuando decimos que María se percató del carácter fenoménico de lo rojo estaríamos comprometiéndonos con la idea de que María adquiere una razón para decir, por ejemplo, que el carácter fenoménico de lo rojo es parecido al de lo naranja. Las peculiaridades de cada carácter fenoménico particular generarían (buenas) razones para decir y creer ciertas cosas. Y el *acceso* al carácter fenoménico le proveería al individuo de dichas razones. Pero, de acuerdo con esta posición, estas razones nunca serían operativas debido a su incapacidad causal. Según esta propuesta, hay un sentido en el que el carácter fenoménico tiene poder explicativo (en la medida en que es, en efecto, una razón con la que contamos para creer y hacer ciertas cosas) pero hay, además, un sentido en el que no lo tiene (dado que nunca es la razón *por* la que lo hacemos).⁵⁹

Postular razones con las que un individuo puede contar aunque no son ni serán operativas suena muy raro.⁶⁰ Mi intención no es defender esta última opción, ni la que rechaza la concepción causal de la operatividad de las razones. No creo en ninguna forma de AntiFisicismo. Lo que me interesa señalar aquí es que, *prima facie*, cualquiera de estas opciones es un poco más aceptable que la primera, la que le niega a lo

⁵⁸ El debate contemporáneo suele distinguir entre razones normativas y razones motivantes [*motivating reasons*], siendo las segundas aquellas *por* las que se realiza la acción o se tiene la creencia. Para una defensa reciente de la concepción causal de las razones motivantes véase Turri (2011). Una alternativa a la concepción causal es la doxástica, donde lo que se requiere es que el sujeto considere que hay una conexión racional entre la razón motivante y lo racionalizado, Tolliver (1982). Korcz (1997) defiende una concepción mixta (causal-doxástica).

⁵⁹ En lo que resta de este trabajo hablaré del poder explicativo del carácter fenoménico sin hacer referencia a esta posible distinción.

⁶⁰ Una consecuencia de la propuesta, al menos en principio, sería la de postular que las creencias acerca del carácter fenoménico bien podrían no estar, en verdad, justificadas (en el sentido doxástico), a pesar de que tenemos en nuestro poder muchas razones que las avalan.

fenoménico toda capacidad explicativa. *Captar el carácter fenoménico (acceder a él) tiene que ser, al menos, pasar a poseer una razón para tener ciertas creencias y realizar ciertas acciones.*

La explicación puramente causal.

Lo que he intentado establecer en el apartado anterior es que, *aún en el marco de la aceptación del epifenomenismo*, resulta necesario atribuirle al carácter fenoménico el rol de ser una razón con la que cuenta el sujeto para creer y hacer ciertas cosas. Lo que me interesa señalar en esta sección es que el AntiFisicista interaccionista (el no epifenomenista) también debe reconocer este rol normativo del carácter fenoménico.

Distingamos, entonces, tres formas de AntiFisicismo: el No Explicativo, el Normativo y el Puramente⁶¹ Causal.⁶² El primero es un AntiFisicismo epifenomenista que, además, rechaza que el carácter fenoménico pueda considerarse como una razón con la que cuenta el individuo para creer y hacer ciertas cosas. Esto es, ni poder causal ni poder normativo. El AntiFisicismo Normativo considera que el carácter fenoménico explica ciertas creencias y ciertas conductas, al menos en el sentido de que nos permite atribuirle al individuo una razón que justificaría la creencia y que volvería inteligible la conducta. Esta posición admite dos versiones, una que acepta el poder causal del carácter fenoménico y una epifenomenista.⁶³ Por último, el AntiFisicismo Puramente Causal le reconoce poder explicativo al carácter fenoménico pero dicho poder no es del tipo normativo antes mencionado. Se trata, únicamente, de un poder causal. El carácter fenoménico causa, por ejemplo, nuestra creencia en él y en este sentido la explica. Pero nuestro acceso al carácter fenoménico no nos provee de una razón capaz de justificar dicha creencia.

⁶¹ “Puramente” debe leerse, básicamente, como “no normativo”. Cuando digo que una explicación es *puramente* causal estoy afirmando que no es, además, una explicación normativa. Cuando, por otra parte, afirmo que una explicación es normativa dejo abierta la posibilidad de que sea o no causal.

⁶² Parece razonable suponer que las tres versiones consideradas agotan las opciones del Antifisicismo. Para que ese no sea el caso sería necesario afirmar que hay un tercer tipo de explicación, junto con la causal y la normativa, en la que podrían participar los estados mentales no físicos.

⁶³ La primera versión podría aceptar el análisis davidsoniano de razón operativa y aún así afirmar que el carácter fenoménico es una razón operativa. La segunda versión o bien niega que las razones que genera el carácter fenoménico son operativas o bien rechaza el análisis causal de la operatividad de las razones. Las respuestas de Chalmers y Nagasawa al problema de la compatibilidad del epifenomenismo con el argumento del conocimiento (ver nota 55) parecen optar por esta última opción. La manera en que lo no físico es explicativo es, se sugiere, mediante una relación de constitución en la que el elemento no físico es parte constitutiva de las creencias que justifica.

De acuerdo con el AntiFisicismo No Explicativo la existencia del carácter fenoménico simplemente convierte a la creencia en su existencia en una creencia verdadera. Lo mismo para el caso de otras creencias acerca de las especificidades de cada tipo de carácter fenoménico. La existencia de estas especificidades permite que la creencia en un tipo específico de carácter fenoménico propio de las experiencia de lo rojo (o propio de la experiencia de lo rojo en María) resulte verdadera. Pero hacer verdadera a una creencia no es lo mismo que explicarla, y de acuerdo con esta forma de AntiFisicismo, el carácter fenoménico sólo incide en el valor de verdad de la creencia y no participa ni en su génesis ni en su justificación. Ya he señalado que encuentro esta opción insostenible. Si estamos dispuestos a defender la verdad de la creencia en el carácter fenoménico debemos estar dispuestos a adjudicarle a dicho carácter un rol más sustantivo que el de simplemente hacerla verdadera. Las opciones no parecen ser muchas. El carácter fenoménico debería ser la causa de la creencia y/o su justificación. El AntiFisicismo Normativo está definido por la aceptación, al menos, del segundo rol, el AntiFisicismo Puramente Causal por la aceptación, *únicamente*, del primero.

El problema del AntiFisicismo No Explicativo no es que postule algo inconsistente (al menos no es claro que así sea), el problema es que resulta imposible motivar su aceptación. Aceptar un hecho mental no físico que no tiene la capacidad de explicar nada resulta inaceptable porque nos deja sin una razón para postularlo. Si el carácter fenoménico es incapaz siquiera de explicar por qué creemos en él (por no hablar de la sorpresa de María) entonces ¿por qué creer en él? A diferencia de esta opción, el AntiFisicismo Puramente Causal le reconoce una función explicativa al carácter fenoménico, pero el problema sigue siendo, básicamente, el mismo. De acuerdo con esta opción el carácter fenoménico explica cosas como nuestra creencia en él, pero lo hace meramente en el sentido causal. El carácter fenoménico podría causar la creencia en su existencia, podría causar la creencia en los distintos tipos de carácter fenoménico, podría causar incluso la sorpresa de María. Pero si esto es todo lo que hace, la posición sigue siendo profundamente insatisfactoria debido a que seguimos careciendo de una razón para postular algo de ese tipo. ¿Por qué introducir un hecho mental no físico que sirva de intermediario entre ciertos hechos físicos y otros hechos físicos, si la intermediación va a ser entendida en términos puramente causales? El

AntiFisicismo Puramente Causal debería responder esta pregunta de manera satisfactoria, encuentro difícil que pueda hacerlo.⁶⁴

Ni el AntiFisicismo No Explicativo ni el Antifisicismo Puramente Causal son, en resumen, capaces de explicar por qué estamos justificados en creer que existe ese hecho no físico que en tanto AntiFisicistas postulan. Estas dos versiones del AntiFisicismo pasan por alto la intuición fundamental detrás del argumento del conocimiento, de acuerdo con la cual María *accedió* al carácter fenoménico. María pasó a *conocer* algo que desconocía. Es este hecho epistémico que, presumiblemente, ocurre en todos nosotros todo el tiempo y que el caso de María ilustra porque aísla (y porque lo coloca en un contexto de conocimiento físico completo) el que motiva la aceptación del AntiFisicismo. El problema del AntiFisicismo No Explicativo y del Puramente Causal es que si queremos hablar de un hecho epistémico, de un genuino caso de acceso epistémico, entonces tenemos que permitir que aquello a lo que se accede pueda darme una razón para creer ciertas cosas acerca de él (como por ejemplo que existe). Si mi acceso al carácter fenoménico no puede darme una *razón* para creer en él y sólo es capaz, a lo sumo, de causar mi creencia en él entonces resultará muy difícil entender en qué sentido estamos hablando de un hecho epistémico.

Como ya señalé, mi temporal defensa del AntiFisicismo Normativo no intenta establecer que las otras dos versiones constituyen posiciones incoherentes. No estoy afirmando que resulta imposible imaginar las condiciones de verdad de la tesis que define a cada una de estas opciones. Mi argumento no se basa en negar la existencia de un mundo posible en el que se da lo afirmado por cualquiera de ellas. Por *mor* del argumento concedo que existen esos mundos. Lo que me parece muy difícil de lograr es encontrar una razón que avale la tesis de que alguno de esos mundos es el nuestro. Al menos en lo que concierne al argumento del conocimiento, éste no puede utilizarse para

⁶⁴ Existen grabaciones filmicas que intentan demostrar la existencia de los fantasmas de la siguiente manera. La cámara de seguridad de un supermercado o de un comercio de renta de películas capta el momento en el que, en medio de la soledad de la madrugada, un objeto cae de su estante por ningún motivo aparente. La idea es que aquí podríamos encontrar una motivación para postular un hecho no físico. Como, se supone, no encontramos una explicación causal plausible nos sería válido inferir que algo no físico interfirió en la cadena causal. En mi opinión esta clase de motivación es completamente insuficiente. Evidentemente lo es en lo que concierne al ejemplo recién descrito, pero pienso que también lo es en general. Por otra parte parece claro que la concepción AntiFisicista del carácter fenoménico no recorre este camino. La postulación de una propiedad no física en particular, por ejemplo la que daría cuenta de cómo se siente sentir comezón, no parece ser el resultado de no poder generar una explicación causal puramente física que explique por qué el sujeto se rasca. Como enfatizo a lo largo de ese capítulo, la razón para postular esa propiedad, con sus características específicas, parte del hecho de que accedemos a dicha propiedad (y continúa señalando que no podemos dar cuenta de esa propiedad en términos físicos).

defender que estamos en un mundo como el que propone el AntiFisicismo No Explicativo o en uno como el que propone el AntiFisicismo Puramente Causal.

El argumento del conocimiento, como su nombre lo indica, postula que estamos en contacto epistémico con el carácter fenoménico. En dicho argumento resulta central la apelación a un hecho epistémico, y una vez aceptada esta apelación resulta imposible quitarle al carácter fenoménico el rol normativo que las dos versiones criticadas le niegan. Esto es, el de ser una razón que permitiría justificar ciertas creencias y racionalizar ciertas conductas. En resumen, ni pretendo afirmar que las dos versiones criticadas son posiciones inconsistentes, ni pretendo haber presentado un argumento que establezca que es imposible motivar la aceptación de alguna de ellas -aunque sí he señalado que no se me ocurre cómo podría hacerse tal cosa-. *Pero si el AntiFisicismo surge como resultado de la consideración del argumento del conocimiento entonces la única opción posible de las tres consideradas es la versión Normativa*

2. EL FISICISMO MODERADO Y LA CONCEPCIÓN NORMATIVA.

En la sección pasada he argumentado a favor de un tipo de AntiFisicismo, el Normativo. Para ello he señalado, en primer lugar, que las dos versiones restantes difícilmente puedan motivarse, y en segundo lugar, que la motivación para defender el Antifisicismo de la que se ocupa este trabajo (i.e. la que se extrae de la consideración del argumento del conocimiento) es una motivación para defender la versión Normativa. En esta sección defenderé un resultado análogo para el caso del Fisicismo Moderado.

El argumento de la sección anterior puede resumirse de la siguiente manera. Si vamos a postular propiedades no físicas será porque tenemos alguna clase de acceso epistémico a ellas. Resulta muy difícil entender de qué otra manera podría motivarse un postulado de esta naturaleza. Y, en cualquier caso, cuando tal postulación surge de la consideración del argumento del conocimiento entonces parece claro que ella se apoya en ese presunto acceso. El argumento le atribuye a María (y, por consiguiente, también a nosotros) un acceso especial al mundo de lo no físico, uno que instancia todo el tiempo pero, en particular, uno que instancia cuando tiene por primera vez la experiencia de rojo. Es dicho acceso el que genera su sorpresa y el que nos permite hablar de una incapacidad de reconocimiento (esto es, de la incapacidad de ligar lo que está viviendo con lo que ya sabía). Este supuesto acceso es el que está motivando la postura AntiFisicista, al menos cuando ella se apoya en el argumento del conocimiento.

Lo importante aquí es que, cuando se trata de la disputa entre una concepción de lo no físico que le asigna un poder Puramente Causal (o no le asigna poder alguno) y una que le asigna (quizás junto con el causal) un poder Normativo, la idea de un acceso al mundo de lo no físico milita a favor de esta última opción. En el marco del contraste entre ser únicamente una causa y ser al menos una razón, basar la postura Antifisicista en el *acceso* a las propiedades no físicas implica ubicarlas en el segundo grupo.

Esta clase de consideraciones se aplican en el mismo sentido para el caso del Fisicismo Moderado. La situación no es completamente análoga. En primer lugar, de las tres versiones presentadas para el AntiFisicista la No Explicativa no parece tener lugar en el caso del Fisicismo Moderado (dado que al entender las propiedades fenoménicas como propiedades físicas asumo que se está aceptando que dichas propiedades tienen, al menos, poder causal). Nos quedan, entonces, dos opciones. Un Fisicismo Moderado Puramente Causal y un Fisicismo Moderado Normativo⁶⁵. El primero afirmará que las propiedades fenoménicas, tal como son concebidas por el Fisicismo Moderado, explican causalmente (y sólo causalmente) por qué creemos en ellas. El segundo afirmará que las propiedades fenoménicas, tal como son concebidas por el Fisicismo Moderado, explican normativamente (y, probablemente, también causalmente) por qué creemos en ellas.

Como acabo de señalar, la defensa de la concepción Normativa realizada en la sección anterior se basa en dos tipos de consideraciones. Una más general en la que se duda de la posibilidad de motivar las restantes opciones, y una más específica en la que se afirma que la motivación generada por el argumento del conocimiento es una motivación para adoptar la versión Normativa. Pienso que la consideración general a favor de la versión Normativa también puede utilizarse cuando lo que está en disputa es el Fisicismo Moderado. El Fisicismo Moderado postula propiedades físicas especiales (ya sea porque generan conceptos fenoménicos o porque son capaces de representar de manera no conceptual o porque podemos entablar con ellas un vínculo epistémico especial, etc.). Ahora bien ¿tenemos razones de orden puramente causal que motiven la postulación de esta clase de propiedades? ¿Hay algún fenómeno propio de las relaciones causales vinculadas con los estados mentales que abogue en favor de la postulación de, por ejemplo, representaciones no conceptuales, conceptos fenoménicos o vínculos

⁶⁵ El AntiFisicismo Normativo admitía dos versiones, la interaccionista que junto con la capacidad de participar de explicaciones normativas le atribuye a lo fenoménico la capacidad de participar de explicaciones causales, y la epifenoménica que le niega esto último. De acuerdo con lo recién mencionado, en el caso del Fisicismo Moderado parece haber una única opción, la que le reconoce ambas capacidades.

epistémicos del estilo del contacto directo [acquaintance]? En mi opinión la respuesta es negativa. No veo cómo el mundo de las relaciones causales podría requerir, o siquiera promover, alguno de estos postulados.

Como en el caso de las propiedades no físicas, la motivación para postular alguna de estas propiedades especiales tiene que ver, al menos en lo que respecta al argumento del conocimiento, con nuestro *acceso* a dichas propiedades.⁶⁶ Un acceso que, se supone, instanciamos constantemente y que el caso de María resalta. Si estoy en lo correcto y la motivación para postular esas propiedades deriva de nuestro acceso a las mismas entonces, por las razones ya señaladas, la motivación que el argumento del conocimiento nos podría dar para postular el tipo de propiedades que define al Físicismo Moderado debe entenderse como una motivación para postular un cierta concepción del Físicismo Moderado, la Normativa.⁶⁷

3. ALGUNOS ASPECTOS DE LA EXPLICACIÓN NORMATIVA QUE NO SERÁN DISCUTIDOS.

He argumentado que para el AntiFísicista resulta imprescindible permitir que el carácter fenoménico sea capaz de explicar algunas cosas, y que la explicación no puede ser meramente causal, sino que debe ser del tipo normativo, racionalizador. De lo contrario, no es claro cómo podría motivarse la postulación del carácter fenoménico y, sobre todo, sí es claro que no podría hacerse apelando al argumento del conocimiento. En esta sección quisiera presentar algunos aspectos de la explicación normativa, en general, y de la explicación normativa ligada con lo fenoménico en particular, que si

⁶⁶ Como ya fue señalado, lo que distingue al Físicismo Moderado del Antifísicismo en lo que concierne al argumento del conocimiento es que para el primero cuando María tiene por primera vez la experiencia de rojo ella accede a un hecho que ya conocía y no a un hecho nuevo. Esto puede desarrollarse de varias maneras (se puede hablar de distintos modos de presentación del mismo hecho, de distintos vínculos epistémicos con el mismo hecho, etc.) pero lo importante a los efectos de la presente discusión es que tanto el AntiFísicismo como el Físicismo Moderado aceptan que María accede o bien a algo *nuevo* o bien a algo viejo pero de una manera *nueva*. En ambos casos es este acceso que instancia María (y que, se supone, instanciamos nosotros todo el tiempo) el que nos motiva a postular propiedades especiales (físicas o no físicas). Es el acceso a las propiedades no físicas, o el acceso (especial) que caracteriza nuestro vínculo con las propiedades (especiales) del Físicismo Moderado, el que nos motiva a defender estas concepciones. Dicho de otra manera, son las propiedades fenoménicas las que justifican nuestra creencia en ellas.

⁶⁷ Aun si se descartasen las consideraciones generales a favor de la concepción Normativa, la importancia del argumento del conocimiento a la hora de cuestionar al Físicismo permite tomar este resultado condicional como una razón suficiente para emprender la extensa discusión de la versión Normativa que, de una u otra manera, ocupará el resto de este trabajo. Pero además, como se verá en el próximo capítulo, la concepción Normativa del carácter fenoménico es la que surge naturalmente (intuitivamente) a la hora de atribuir caracteres fenoménicos específicos.

bien se encuentran en debate, no serán particularmente relevantes a lo largo de este trabajo.

Como ya mencioné, la explicación normativa busca volver *inteligible* o *razonable* cierto hecho. Busca ubicar la razón que lo respalda o justifica. El sentido en el que lo explica puede, como ya fue mencionado al discutir la noción de “razón operativa”, no ser completamente ajeno al sentido causal. Incluyendo o no el componente causal, lo que caracteriza a la explicación normativa es el intento de integrar el hecho a explicar dentro de un marco regido por ciertos constreñimientos. Estos constreñimientos son los que dividen las acciones en racionales e irracionales, y las creencias en justificadas e injustificadas.⁶⁸ Para generar estas distinciones necesitamos, por tanto, la postulación de dos tipos de conexiones: las que cumplen con el constreñimiento (las racionales), y las que no lo hacen.

Ahora bien, ¿conexiones entre qué y qué? Esta pregunta, como veremos, se encuentra abierta, pero como una primera aproximación a la cuestión apelemos a una tesis tentativa y muy general: la conexión es entre ciertos estados mentales o entre éstos y ciertas acciones. Si creo que llueve, y que en la casa hay un paraguas, y quiero salir y no mojarme entonces parece que hay algunas conductas que conectan racionalmente con todo esto, y muchas otras que no. Ir en busca del paraguas y salir a la calle con él parecen ser dos ejemplos del primer grupo. Si creo que todos los humanos son mortales y creo que mi vecino es un humano entonces hay algunas creencias que conectan racionalmente con todo esto, y otras que no. Por supuesto, las situaciones son siempre mucho más complejas y lo que parece irracional puede volverse racional agregando elementos, pero la simplificación alcanza para ilustrar el fenómeno. Dar una explicación en el sentido de dar una razón es encontrar una forma de entender el punto de partida que se conecte, de la manera correcta, con aquello que queremos explicar. Mi deseo de salir más el deseo de no mojarme junto con mi creencia de que está lloviendo y de que la lluvia moja representaría un punto de partida que conecta de la manera correcta con el hecho de que inspeccione mi casa en busca del paraguas. Mis creencias acerca de la mortalidad de los humanos y de la humanidad de mi vecino representan un punto de partida que conecta correctamente con mi creencia en la mortalidad de mi vecino.

⁶⁸ O, más precisamente, para respetar la distinción mencionada en la nota 57, los constreñimientos que nos permiten distinguir las creencias para las que poseemos una justificación de aquellas para las que no la poseemos.

El punto de partida postulado tiene que resultar verosímil en tanto punto de partida adjudicado al sujeto que realiza la acción o tiene la creencia. El punto de partida tiene que recoger la perspectiva del sujeto. Como ya fue señalado, no basta con encontrar razones que conecten racionalmente con aquello que se pretende explicar. Las creencias y acciones del paranoico presumiblemente no están justificadas, pero ello no se debe a que no exista manera de volver justificado y razonable aquello que cree y hace. Quizás, de hecho, el paranoico está siendo espiado. El problema es que no parece que podamos adjudicarle las razones que lo justificarían.

Esta descripción inicial de la situación no carece de complicaciones. ¿Por qué el paranoico es irracional? El paranoico cree que lo están espiando porque cree que su computadora funciona distinto y cree esto porque cree que demora más en ejecutar ciertas tareas (y cree esto porque...). Un sujeto que razona falazmente puede, asimismo, creer que el tipo de “razonamiento” que está llevando a cabo es válido y un sujeto que no reconoce su inconsistencia puede que haya sido convencido por X (a quien considera una autoridad en absolutamente todo) de que lo que dice en realidad tiene sentido. ¿Están siendo irracionales? ¿Carecen de razones que avalen su conducta? Si la respuesta es no, corremos el riesgo de incluir demasiado en el dominio de lo racional. Si la respuesta es sí corremos el riesgo inverso.

Para explicar lo que acontece con estos casos en los que no quisiéramos hablar de conductas o creencias racionales parece que necesitamos hacer jugar a la verdad un papel importante. Ya sea dejando que el propio mundo provea las razones, ya sea haciendo que sean estados mentales fácticos los únicos capaces de cumplir este rol. Si es así entonces mi razón para tomar el paraguas no será ya que creo que llueve (porque las creencias, como vimos, no parecen suficiente), sino el hecho de que llueve o, quizás, el hecho de que yo sé que llueve. La segunda opción parece más recomendable dado que, como se señaló, queremos que la razón sea una que tenga sentido atribuirle al sujeto. El riesgo de esta estrategia pasa a ser el opuesto. Mientras en el primer caso parecía que el criterio para ser una razón resultaba excesivamente acogedor, el criterio fáctico parece dejar fuera conductas y creencias que quisiéramos incluir. Al buscar el paraguas parece que podría decirse que estoy siendo racional aun asumiendo que mi creencia de que hay un paraguas en la casa o de que está lloviendo sea falsa. Este problema propio de la idea de una explicación normativa no será desarrollado en lo que sigue. Las razones son varias. En primer lugar, la discusión de los distintos

posicionamientos ocuparía buena parte del espacio de este trabajo.⁶⁹ En segundo lugar, el tipo de debate respecto a la ontología de las razones que aquí he presentado me parece que tiene una incidencia limitada respecto al debate acerca de la ontología de lo mental que aquí nos ocupa.⁷⁰ Por último, sospecho que las peculiaridades de lo fenoménico, tal como lo entiende el Físicismo Moderado y el AntiFísicismo permitirían que este tipo de razones no se opongan a ninguna de las propuestas acerca de la ontología de las razones que están en disputa. El problema central, como vimos, es el de encontrar una concepción de razón que no sea demasiado exigente ni demasiado restrictiva. Hay más de una manera de intentar solucionarlo, pero en cualquiera de ellas se aceptará, según creo, que los estados mentales fácticos son razones.⁷¹ La aceptación de este núcleo común podría resultar suficiente para volver no problemática la inclusión del carácter fenoménico en el grupo de las razones. Y es que, presumiblemente, el acceso al carácter fenoménico es infalible o está cerca de serlo. Considérese la situación de María al salir de su habitación y enfrentarse por primera vez con algo rojo. De acuerdo con la postura que se adopte diremos que María accede a algo nuevo (AntiFísicismo) o, quizás, a algo viejo de una manera nueva (Físicismo Moderado). Una manera natural de concebir este acceso es una que le atribuye alguna forma de

⁶⁹ Para una defensa de un *mentalismo no fáctico* (la posición que considera que los estados mentales son razones, pero que no requiere que sean estados fácticos) véase Davidson (1986). Para la defensa de un *mentalismo fáctico* véase McDowell (1995), Pritchard (2012). Para la defensa de una concepción *fáctica no mentalista* que considera que las razones son hechos véase Littlejohn (2012), Dancy (2000), Broome (2004). Al interior de estas concepciones hay, claro está, subdivisiones (el próximo apartado se ocupa de una de ellas). Pero, además, el debate se ramifica debido a la proliferación de distinciones (que, por otra parte, en algunos casos son cuestionadas). En primer lugar, la distinción entre razón normativa y razón motivante (operativa) permite defender concepciones duales: Raz (1975) Smith (1994). Si se considera que tiene sentido decir que actuamos *por* malas razones, pero que la idea de una mala razón no tiene aplicación en el caso de las razones normativas entonces se podría defender una posición factualista para las últimas y una no factualista para las motivantes. También pueden encontrarse concepciones duales que defienden una cierta concepción para el caso epistémico y una distinta para el caso práctico. Finalmente, los defensores de las concepciones no mentalistas sostienen en parte su postura mediante la distinción entre *ser* una razón y *poseer* una razón. La apelación a esta distinción nos permite preguntarnos si la diferencia entre el factualismo mentalista y el no mentalista es, en verdad, sustantiva.

⁷⁰ El debate acerca de la ontología de las razones podría, por ejemplo, determinar que los estados fenoménicos no pueden concebirse como razones motivantes, pero me parece difícil de imaginar que el debate general acerca de la ontología de las razones que acabo de presentar pudiese determinar que, por ejemplo, los estados fenoménicos no son razones.

⁷¹ Una solución posible es permitir que lo no fáctico pueda ser una razón motivante pero no una normativa. Otra posible solución consistiría en intentar contener a la concepción no fáctica de manera que no sobregenera. Finalmente podría asumirse el costo del factualismo y considerar que muchas veces no tenemos razones para actuar de la manera en que lo hacemos. (Generalmente el factualismo defiende esta posición mediante una nueva distinción, la que separa el tener razones del comportarse racionalmente, de manera tal que pueda decirse que a pesar de obrar sin razones no dejamos de ser racionales). En todos estos casos los estados mentales fácticos son razones. La única opción que le negaría a lo fenoménico la capacidad de ser una razón sería el factualismo no mentalista, pero como señalé en la nota 69, sospecho que el rechazo no sería del todo sustantivo (esto es, sospecho que los estados fenoménicos terminarían concibiéndose como estados que nos conectan con una razón).

infalibilidad. No parece descabellado considerar que el carácter fenoménico no puede ser distinto a como nos parece que es al tener la experiencia con dicho carácter. Esta afirmación sólo puede ser desarrollada una vez que se presenta una concepción un poco más detallada acerca de qué clase de cosa es el carácter fenoménico, pero no es necesario entrar en esa discusión aquí. Basta con reconocer que el carácter fenoménico suele ser concebido como algo con lo que no podemos entrar en contacto de otra manera que no sea la del acierto epistémico. El acceso al carácter fenoménico es, parecería que podemos decir, un estado fáctico.⁷²

Otros dos debates acerca del poder normativo del carácter fenoménico.

En lo que respecta específicamente al poder normativo de los estados que, de acuerdo con el argumento del conocimiento, poseen carácter fenoménico hay dos preguntas que despiertan mucho interés. La primera es acerca del alcance de dicho poder, la segunda es acerca de qué características debe poseer dicho estado para tener ese poder.

En lo que respecta al alcance, ya he defendido la idea de que el carácter fenoménico debe ser capaz de formar parte de la explicación de por qué el argumento del conocimiento nos parece correcto. El carácter fenoménico debe participar en la explicación de por qué creemos en él. Ahora bien, restringir la capacidad explicativa del carácter fenoménico exclusivamente a esta clase de creencias sigue siendo, me parece,

⁷² Como he adelantado, mi defensa de la concepción normativa de lo fenoménico es provisoria. Creo que, en comparación con las otras versiones (la No Explicativa, la Puramente Causal), es la mejor versión posible, aunque creo que, en última instancia, demuestra ser tan inaceptable como las otras. En este sentido, no creo que exista ninguna clase de relación epistémica infalible con lo fenoménico. Por otra parte, creo que una vez aceptada la concepción normativa de lo fenoménico la postulación de una relación infalible con dicho carácter se presenta como una opción natural. Reconocer esta facticidad en lo que respecta al estado de acceso a lo fenoménico no implica, por otra parte, rechazar la posibilidad de errores posteriores. En primer lugar, el defensor de la concepción normativa puede afirmar que, si no le prestamos *atención* a lo que pasamos a saber a través de dicho acceso, podemos actuar de manera equivocada así como creer cosas para las que no tenemos justificación. Si queremos evitar errores posteriores, a la facticidad del acceso al carácter fenoménico deberíamos agregarle, entonces, la aplicación de una segunda relación epistémica o cognitiva: la de la atención. De esta forma sería posible postular infalibilidad y, al mismo tiempo, explicar por qué a veces ocurren algunas cosas que no deberían ocurrir bajo tal postulado. Otra respuesta natural (quizás complementaria) consiste en postular que el tipo de acceso infalible es no proposicional. Ello permitirá afirmar que los errores en las autoatribuciones de caracteres fenoménicos (entendidas como actos de tipo proposicional) son propios del pasaje de lo no proposicional a lo proposicional.

En el caso de que estas consideraciones a favor del postulado de infalibilidad resulten insuficientes y la idea del acceso a lo fenoménico como un estado fáctico resulte cuestionada, entiendo que el Físicista Moderado y el AntiFísicista deberían comprometerse con la concepción no factualista de las razones (i.e. la concepción más inclusiva que admite que, por ejemplo, las creencias falsas legítimamente nos proveen de razones para actuar y creer).

profundamente inverosímil. El defensor del carácter fenoménico no está postulando la existencia de una sustancia o propiedad indiferenciada que acompaña a cada ser humano durante toda su vida. El caso de María, por ejemplo, no busca establecer tal cosa. El defensor del carácter fenoménico nos dice que existe el carácter fenoménico de tener una experiencia de algo rojo. Algo que se diferencia del carácter fenoménico de tener comezón en el brazo izquierdo, del de oler a jazmín, etc. Ante esto surge, nuevamente, la pregunta: ¿cómo es posible defender esa clase de afirmaciones si no se está asumiendo que son las propias diferencias del carácter fenoménico las que las fundan? También aquí encuentro inevitable el adjudicarle a la especificidad de cada carácter fenoménico el rol de explicar (en el sentido normativo del término) por qué creemos en la existencia de distintos tipos de propiedades fenoménicas.

Lo menos que puede hacer el carácter fenoménico es, pues, dar cuenta de por qué creemos que existe y por qué tenemos algunas otras creencias más específicas acerca de él. Por ejemplo, la creencia de que el carácter fenoménico de lo naranja es más parecido al de lo rojo que al de lo azul, y del mismo tipo que el de lo verde pero de distinto tipo que el de lo dulce. ¿Qué más se encuentra en la órbita del poder justificador del carácter fenoménico? Ésta es una pregunta importante que conecta con un debate tradicional: el del escepticismo. El carácter fenoménico de lo rojo me da una razón para creer ciertas cosas acerca de sí mismo: por ejemplo, que existe y que es parecido al de lo naranja. ¿Puedo usar este poder normativo para intentar justificar creencias acerca de otras cosas? ¿Puedo basarme en mi acceso al carácter fenoménico para postular un mundo exterior, o para postular que no soy un cerebro en una cubeta?⁷³

La otra pregunta importante se relaciona con la discusión del apartado anterior. ¿Cómo debemos entender a los estados con carácter fenoménico para que podamos avalar la atribución de un poder explicativo? Una opción es considerar que sólo los estados intencionales pueden justificar y racionalizar, que las conexiones lógicas que determinan cuándo un vínculo es racional, y cuándo no, son conexiones que sólo pueden establecerse entre hechos intencionales. Otra opción es, claro está, la opuesta. En el marco de la aceptación de la normatividad de lo fenoménico, la posición que se tome respecto a esta cuestión tendrá, obviamente, consecuencias importantes en lo que respecta a la concepción de lo fenoménico. En particular, si se acepta la tesis de que

⁷³ Parece claro que la posición en lo que concierne a la cuestión del factualismo (ver nota 69) repercutirá en lo que pueda o no plantearse respecto del alcance.

sólo lo intencional es capaz de justificar (o racionalizar) entonces se tendrá que defender una concepción intencionalista del carácter fenoménico.⁷⁴

No me ocuparé de estos debates en lo que sigue. Creo que ambos están configurados a partir de la aceptación de la concepción normativa de lo fenoménico y que, en este sentido, el rechazo a la misma implicará una reconfiguración de los debates. Dicho de otra manera, entiendo que la adopción del Físicismo Radical supone modificar de manera importante el escenario en lo que respecta a ambos temas. La evaluación del escepticismo, la distinción entre estados representacionales y estados no representacionales, la distinción entre estados conceptuales y no conceptuales, todo esto se enfoca de una manera muy distinta si se ve al Físicismo desde la perspectiva Radical. En la medida en que, de manera tácita o explícita, estos debates suelen tomar como un dato a explicar el de lo fenoménico entendido a partir de la sorpresa de María, no debe buscarse en este trabajo ningún intento de defender una postura específica al respecto.⁷⁵

Si bien mi argumento en contra de la concepción normativa de lo fenoménico no dependerá de adoptar una u otra postura respecto al alcance de su poder racionalizador, entiendo que facilitará la discusión el que adopte una visión no escéptica del alcance, esto es, una visión en la que los brazos racionalizadores de lo fenoménico se extienden hasta alcanzar el mundo exterior. En lo que sigue asumiré, por tanto, que los estados fenoménicos nos dan razones, no sólo para creer en la existencia de lo fenoménico y en ciertas relaciones de similitud y diferencia entre los distintos caracteres, sino que

⁷⁴ La opción intencionalista abre, a su vez, un segundo debate en el que se enfrentan quienes aceptan y quienes rechazan la existencia de una cierta categoría: la de hechos intencionales *no conceptuales*. El intencionalista no conceptual coincide con el intencionalista conceptual en cuanto a la incapacidad de lo no intencional para justificar creencias o volver racionales ciertas acciones. Pero coincide con el defensor de *lo dado* (o, en general, de lo no intencional como capaz de justificar) en que las experiencias no pueden considerarse como estados conceptuales. Una motivación adicional detrás del intencionalismo no conceptualista es el deseo de poder adjudicarle estados fenoménicos a seres respecto de los cuales no se querría postular posesión de conceptos. Otra razón para postular contenidos no conceptuales parecería estar dada por los problemas del conceptualismo a la hora de explicar la *riqueza* de lo fenoménico. Ninguna proposición, se dice, es capaz de capturar aquello que el carácter fenoménico representa; no hay manera de poner en palabras el escenario completo que, por ejemplo, mi experiencia visual me presenta. Tenemos, entonces, una división entre mentalistas doxásticos (que consideran que sólo los estados doxásticos son razones) y los no doxásticos (que permiten que las percepciones sean razones). En el primer grupo se encuentra Davidson (1986) y Pollock (1974). El segundo grupo se subdivide entre quienes aceptan estados no doxásticos no fácticos -Pryor (2000), Conee y Feldman (2001)- y quienes no -McDowell (1995), Pritchard (2012). También se subdivide entre quienes aceptan -Peacocke (2001), Tye (1995)- y quienes rechazan -McDowell (1994)- la existencia de contenidos no conceptuales.

⁷⁵ Creo, por ejemplo, que la aceptación de la sorpresa de María genera una solidificación cuestionable de ciertas categorías. El debate acerca de si la experiencia es o no conceptual, y el más general acerca de si es o no intencional, parece presuponer, por ejemplo, que estamos hablando de dominios completamente diferentes y no de una distinción entre, digamos, grados de complejidad de lo que, en el fondo, sólo son interacciones causales. Esta “segunda naturaleza” de lo intencional, o esta segunda y tercera naturaleza de lo intencional conceptual, por un lado, y lo intencional no conceptual por el otro, no tienen cabida, según creo, en el marco del Físicismo Radical.

también nos dan razones para actuar en el mundo exterior y para creer cosas acerca de este mundo. En la discusión del próximo capítulo tomaré por buena, entonces, la forma en la que usamos lo fenoménico para explicar (normativamente) creencias y conductas que van mucho más allá de lo que un defensor del reto escéptico estaría dispuesto a aceptar.

RESUMEN.

En este capítulo he argumentado a favor de una cierta manera de concebir lo fenoménico. He afirmado que, si hemos de postular propiedades no físicas, como propone el AntiFisicismo, o algún tipo de propiedad especial que permita dar cuenta de la sorpresa de María al salir de su habitación, como en general propone el Fisicismo Moderado, entonces esta propiedad debe concebirse como poseyendo poder normativo, esto es, como poseyendo la capacidad de justificar creencias y racionalizar acciones.

En este capítulo he presentado dos razones a favor de esta tesis (en el siguiente presentaré una razón adicional). La primera de las razones es de carácter general y señala que las concepciones alternativas difícilmente podrán motivarse. Si bien es posible imaginar el carácter fenoménico de manera tal que no tenga la capacidad normativa en cuestión (ya sea porque no tiene capacidad explicativa alguno o porque su poder explicativo es puramente causal), lo que no resulta sencillo de entender es qué razón tendríamos para postular que algo de ese estilo sucede en nuestro mundo. Si estamos dispuestos a postular propiedades no físicas, o propiedades con las características particulares que definen a las distintas versiones del Fisicismo Moderado es, según creo, porque tenemos la convicción de que estamos en contacto epistémico con ellas. Es el acceso al mundo de lo fenoménico que, se asume, ocurre todo el tiempo el que avala las propuestas acerca del carácter fenoménico propias del Fisicismo Moderado y del AntiFisicismo. Pero esta idea de acceso o contacto epistémico con lo fenoménico sólo admite ser desarrollada a la manera de la concepción Normativa. Si es el acceso a las propiedades lo que nos dicta mucho de lo que estamos dispuestos a postular acerca de ellas entonces estas propiedades deben tener la capacidad de justificar creencias (y, por consiguiente, de racionalizar conductas), si no lo hicieran entonces no podríamos decir que estamos accediendo a dichas propiedades.

La segunda razón a favor de la concepción Normativa conecta el señalamiento anterior con el argumento del conocimiento. Si estoy en lo correcto, y toda motivación

para postular propiedades no físicas o especiales que dependa de la idea de que accedemos a ellas es una motivación a favor de la concepción Normativa, entonces la motivación específica a favor del AntiFisicismo o del Fisicismo Moderado que surge a partir de la consideración del argumento del conocimiento es una motivación para defender la versión Normativa de dichas posturas.

En el próximo capítulo desarrollaré la concepción normativa de lo fenoménica y presentaré una tercera razón a favor de la misma. Argumentaré que esta manera de concebir el carácter fenoménico es la que dirige de hecho la manera en que atribuimos caracteres fenoménicos a terceros.

IV. LAS DOS VERSIONES DE LA CONCEPCIÓN NORMATIVA.

En el capítulo pasado he argumentado a favor de una cierta concepción de lo fenoménico. He afirmado que tanto para el AntiFisicismo como para el Fisicismo Moderado la única interpretación viable de las propiedades fenoménicas es la Normativa. En el presente capítulo presentaré un argumento más a favor de dicha concepción. Argumentaré que ella es la que está detrás de lo que podría considerarse como la *concepción intuitiva de lo fenoménico*. Para establecer esto buscaré mostrar que la manera en que cotidianamente atribuimos carácter fenoménico, así como la manera en que intuitivamente evaluamos ciertos escenarios hipotéticos, está configurada a partir de ciertos requisitos y constreñimientos que sugieren fuertemente (por decir lo menos) la aceptación, al menos tácita, de la concepción normativa.

Para desarrollar este argumento y, en particular, para discutir los casos hipotéticos mencionados en el párrafo anterior, será útil tener presente la distinción entre el carácter fenoménico de un estado (entendido a la manera del Fisicismo Moderado o del AntiFisicismo) y su rol funcional. Esta distinción me permitirá, asimismo, presentar una cierta manera de concebir las distintas versiones del AntiFisicismo y del Fisicismo Moderado discutidas en el capítulo pasado. Por último, discutiré brevemente un par de posiciones acerca de la relación entre carácter fenoménico y rol funcional cuando se trata de los estados de dolor y placer. La discusión será breve dado que su función principal es la introducir algunos de los temas que serán discutidos en los próximos capítulos.

En la **sección 1** presento la idea de rol funcional, entendida como los patrones de interacción causal del estado mental en cuestión con el mundo y con el resto de los estados mentales (sus causas y efectos típicos, así como la estructura de relaciones que configura en comunión con otros estados mentales del mismo tipo). Señalaré luego que la versión Normativa (tanto en su versión AntiFisicista como en la Fisicista Moderada) puede entenderse como afirmando que el carácter fenoménico de un estado explica normativamente (i.e. racionaliza, vuelve inteligible, justifica) la parte de su rol funcional que se ocupa de los efectos típicos del estado, así como la que se ocupa de la manera en que el estado se relaciona con otros estados mentales –dicho de otra manera, el carácter

fenoménico parecería explicar normativamente todo el rol funcional de un estado, con excepción de la parte en la que se identifican las causas típicas del mismo-.

En la **sección 2** argumento a favor del carácter normativo de la concepción *intuitiva* de lo fenoménico. Para ello señalo, en primer lugar, que las atribuciones de carácter fenoménico intuitivas o cotidianas están determinadas por la tácita aceptación de la concepción normativa. Mostraré cómo las diferencias en el rol funcional, por ejemplo en cuanto a la capacidad de discriminación cromática, son vistas como, *prima facie*, implicando una diferencia fenoménica y argumentaré que la justificación para ello se encuentra en la aceptación de la concepción normativa. También discutiré los escenarios hipotéticos de identidad funcional y la manera en que se evalúa la posibilidad de una diferencia fenoménica en esos escenarios. Argumentaré que la evaluación negativa de ciertas hipótesis de diferencia fenoménica más identidad funcional (por ej. la de una diferencia en sólo un par de caracteres fenoménicos) también puede verse como indicando la aceptación tácita de la concepción normativa. Identificaré, asimismo, los requerimientos que presumiblemente deberían cumplirse para que esta combinación de diferencia e identidad resulte aceptable (a grandes rasgos, el requisito de isomorfismo de la estructura racionalizada). A partir de esta señalamiento distinguiré entre dos versiones de la concepción normativa, la versión Fuerte que admite que más de una base fenoménica puede satisfacer el requisito en relación con un determinado rol funcional (i.e. que más de una base fenoménica puede racionalizar el mismo rol funcional) y la versión Débil que sostiene que hay una sola base fenoménica capaz de racionalizar cada rol funcional.

Finalmente en la **sección 3** me ocuparé brevemente de dos tipos de estados que, *prima facie*, parecen claramente fenoménicos, los de dolor y placer. Utilizaré estos casos para presentar dos posturas posibles acerca de la relación entre carácter fenoménico y rol funcional que de una u otra manera se alejan del enfoque normativo que provisoriamente defiendo. Las dos posturas que consideraré parten del rechazo a la idea de una relación lógica o racional entre el rasgo fenoménico que caracterizaría a estos estados y su rol funcional. Mencionaré dos maneras de desarrollar este punto de partida. Una de ellas rechaza la existencia de un carácter fenoménico propio del dolor y uno propio del placer. La otra acepta dichos caracteres pero les niega poder normativo. Si bien considero que la intuición de la que parten es correcta (puesto que, como intentaré establecer en los próximos capítulos, entiendo que la idea de un carácter

fenoménico racionalizando un rol funcional es, en última instancia, fallida) en este capítulo me enfocaré en lo que considero objetable en ellas.

1. CARÁCTER FENOMÉNICO Y ROL FUNCIONAL.

Retomemos la situación de María antes de salir de su habitación. María sabe muchísimo acerca de la experiencia de rojo. Sabe qué cosas tienden a causarla en situaciones normales (los jitomates, algunos pimientos, la playera del Deportivo Toluca), sabe que si las condiciones son anormales entonces las cosas que la causan son muchas más o muchas menos u otras completamente distintas. Conoce el tipo de creencias que la experiencia tiende a generar (paradigmáticamente, la creencia de que el objeto que se percibe es rojo).⁷⁶ Sabe que la experiencia se conecta con el resto de las experiencias visuales de cierta manera y no de otra, por ejemplo, que la experiencia de rojo es más parecida a la de naranja que a la de azul, etc.

Algo análogo sucedería si cambiamos ligeramente el ejemplo, y hacemos de María una experta absoluta en otra clase de experiencias que, sin embargo, aún no experimenta. Por ejemplo, una experta en las sensaciones de dolor que sabe qué cosas suelen causar cada tipo de dolor, qué tipos de creencias y conductas la experiencia genera, y cuál es la estructura de relaciones entre los distintos tipos de dolor (por ejemplo, cuáles son los dolores que más se parecen entre sí, etc.), pero que nunca ha experimentado aquello de lo que tanto sabe.

María puede, por tanto, describir una estructura de relaciones y colocar a las experiencias dentro de ella. María es capaz de describir qué estado de cosas suele *causar* la experiencia y también qué *efectos* suele tener la presencia de la experiencia, esto último tanto en el sentido de qué clase de estados mentales produce así como también el tipo de conductas que motiva. En este sentido, podemos decir que María es capaz de ligar cada tipo de experiencia con un determinado *rol funcional*. El rol funcional de un estado mental está dado, justamente, por un patrón de interacciones causales que conectan a dicho estado con el entorno y con el resto de los estados del

⁷⁶ María, en su habitación, podría no ser capaz de identificar completamente algunas de las creencias que la experiencia genera. La experiencia puede generar creencias en las que participa, por ejemplo, un *concepto fenoménico* (II/2). En ese caso quizás María desde su habitación no podría precisar algunas de las creencias que genera el tener cierta experiencia. Esto no quiere decir que no sería capaz de ubicar esta clase de creencias en una estructura de relaciones en la que participan las causas del estado, otros estados mentales y la conducta del sujeto.

sujeto.⁷⁷ La conclusión AntiFisicista del argumento del conocimiento nos dice que este conocimiento no le permite, sin embargo, conocer algo acerca de esta experiencia: el *cómo es* tenerla, su carácter fenoménico. María sabe cómo se relaciona el ver algo rojo, o el sentir un dolor punzante, con el entorno (qué lo suele causar, qué conductas tiende a promover) y cómo se relaciona con otros estados mentales (qué deseos o creencias generalmente surgen a partir de él, a qué otras experiencias se parece y a cuáles no), pero no sabe *cómo es* ver algo rojo o *cómo es* sentir un dolor punzante. La pregunta que quisiera considerar ahora es la que interroga acerca de la relación entre el carácter fenoménico de un estado (aquello que María desconocía mientras estaba en su habitación) y su rol funcional (aquello que ya conocía).⁷⁸

La respuesta dependerá de qué tipo de AntiFisicismo se adopte.⁷⁹ El defensor del AntiFisicismo No Explicativo dirá que María, desde su habitación, conoció algunas de las causas típicas de ciertos hechos no físicos. Probablemente también conoció alguno de los efectos normales de aquellas causas. Es decir, María desde su habitación podía describir ciertos patrones de interacción causal que van desde pincharse un dedo hasta gritar, o los que van desde cierta conexión del sistema visual con un objeto rojo hasta ciertas conductas del individuo (por ejemplo la de agarrar el objeto ante el pedido de que se agarre el objeto rojo). Lo único que se le escapa es *un efecto de ciertas causas*, un efecto que, según esta versión del AntiFisicismo, no es capaz de causar ni explicar nada. El defensor del AntiFisicismo Puramente Causal, por su parte, dirá que María conoció los “extremos” de un cierto patrón de interacción causal al que le falta un eslabón intermedio.

El defensor de la versión Normativa, en cambio, presumiblemente dirá que *María desconocía aquello que explica, en el sentido normativo del término, una parte del rol funcional del estado*. Lo que María desconocía era la *razón* detrás de muchos de los efectos típicos de tener una experiencia de algo rojo. Al acceder al carácter fenoménico de la experiencia de lo rojo María pasa a reconocer la justificación de ciertas creencias, y lo que vuelve racional a ciertas conductas. María encuentra, por ejemplo, la razón que justifica la creencia de que la experiencia de rojo se parece a la de

⁷⁷ Recuérdese, además, que María tiene *conocimiento físico completo* del dominio relevante. De modo que el rol funcional que María es capaz de asociar con la experiencia antes de salir de la habitación puede tener la complejidad que se desee. Tenga la complejidad que tenga María, por hipótesis, tendrá la capacidad computacional y de almacenamiento necesaria como para ser capaz de conocer el rol funcional de cada estado.

⁷⁸ Para una temprana elaboración de temas en torno a esta pregunta véase Shoemaker (1975, 1981).

⁷⁹ Aquí estamos asumiendo que el argumento del conocimiento es correcto. Más adelante consideraré la situación desde el marco del Fisicismo Moderado.

naranja. O, si el ejemplo es acerca del dolor, María pasa a conocer la razón detrás del grito de quien se martilla un dedo⁸⁰.

¿Qué sucede si en vez de aceptar la conclusión del argumento del conocimiento, aceptamos únicamente la intuición en la que se basa y defendemos, por tanto, un Físicismo Moderado? ¿Qué dirían las distintas versiones de esta postura? Ya he mencionado que la opción No Explicativa no parece tener demasiado sentido en el marco de un Físicismo, puesto que, con toda probabilidad, el Físicista estará dispuesto a concederle al menos poder causal a los estados fenoménicos. En lo que respecta a las dos opciones restantes debe tenerse en cuenta que para el Físicismo Moderado María no desconoce un hecho mental, simplemente lo pasa a conocer de otra manera.⁸¹ En este sentido el Físicismo Moderado Puramente Causal afirmaría que María pasó a conocer otra manera de describir un eslabón de una cadena causal que ya conocía.

El caso del Físicismo Moderado Normativo es más complejo. ¿Podemos decir que María pasó a conocer el poder normativo de los estados mentales que ya conocía o debemos decir que esto era algo que ya conocía (aunque de otra manera)? Si decimos lo primero entonces resulta difícil entender en qué sentido no hay un hecho mental acerca de las experiencias que María desconocía. La segunda de las opciones parece comprometerse con la tesis de que hay un modo de presentación normativo y uno no normativo del mismo hecho. Al menos esa es una manera de describir lo que se está proponiendo. De acuerdo con esta opción, el hecho acerca del poder normativo específico de un determinado estado experiencial es, al mismo tiempo, un hecho acerca de las propiedades causales del estado. Cuando María aprende cuál es la *razón* detrás del grito o cuando aprende cuál es la *razón* para afirmar que la experiencia de naranja se parece más a la de rojo que a la de azul María está, en verdad, conociendo bajo otro modo de presentación (el normativo) el hecho físico (causal) que ya conocía.⁸²

⁸⁰ Quizás algunos consideren que hay algo extraño en afirmar que el dolor es la *razón* (y no sólo la causa) del grito. Me ocuparé de ello en la sección 3.

⁸¹ Al definir de esta manera la respuesta del Físicismo Moderado estoy dejando de lado algunas versiones del Físicismo Moderado, por ejemplo la de la novedad *práctica* (véase II/3). Si bien a continuación afirmaré que no es del todo claro cuál sería la respuesta de las versiones teóricas (particularmente en el marco de la adopción de la concepción Normativa), la respuesta de la versión práctica me parece aun más difícil de encontrar. Algo similar considero que ocurre con el tema de la siguiente subsección: la hipótesis de la diferencia fenoménica más identidad funcional. No estoy seguro de que sea posible compatibilizar un Físicismo Moderado de corte teórico con la intuición de que en principio sería posible que esta hipótesis fuese cierta. Pero cuando se trata del Físicismo Moderado de corte práctico simplemente no logro entender qué clase de cosa estaría afirmando dicha hipótesis.

⁸² No pretendo convencer al lector de que esta opción es atractiva. En mi opinión no lo es, pero quizás exista alguna manera de defender esta opción, o quizás esté obviando alguna otra forma de compatibilizar la idea de que María pasa a conocer la razón de ciertas conductas y creencias con la tesis de que María ya

2. EL CARÁCTER NORMATIVO DE LA CONCEPCIÓN INTUITIVA DE LO FENOMÉNICO.

Si somos AntiFisicistas y aceptamos la conclusión del argumento del conocimiento, aceptamos que sólo al tener la experiencia accedemos a cierto hecho, el cómo es tener la experiencia. Si somos Fisicistas Moderados y aceptamos la intuición base del argumento del conocimiento (la sorpresa de María, su incapacidad de reconocer la experiencia) entonces aceptamos que hay una manera especial de acceder a un hecho ya conocido.⁸³ De aquí en más hablaré de “acceder al *cómo es*” para referirme a cualquiera de estas dos opciones. Acceder al cómo es será acceder al hecho no físico de lo fenoménico o acceder al hecho físico de *manera fenoménica*.

En lo que resta de este capítulo presentaré y analizaré algo de lo que se intuye acerca de este hecho cognitivo especial que sólo ocurre cuando tenemos la experiencia. Intentaré establecer que en estas intuiciones podemos ver a la concepción normativa de lo fenoménico en acción.

Lo primero que quisiera considerar es la pregunta acerca de si puedo extrapolar lo que aprendo cuando accedo a lo fenoménico al caso de otras personas. Yo sé *cómo es* para mí tener la experiencia cromática que tengo en este mismo momento ¿tengo derecho a suponer que si tú estuvieras viendo el mismo jitomate (en estas mismas condiciones) estarías accediendo al mismo carácter fenoménico? La respuesta a esta pregunta podría, quizás, depender de cuán parecidos seamos nosotros dos. Supongamos, entonces, que tú eres una persona que tiene una capacidad de discriminación cromática considerablemente mayor a la mía. Reconoces diferencias cromáticas que yo soy incapaz de reconocer. Pues bien, lo que el sentido común parece indicar es que en ese caso la extrapolación no está avalada.

Si dos sujetos tienen una capacidad de discriminación distinta entonces parece que, *prima facie*, tenemos derecho a suponer que el carácter fenoménico de ambos (enfrentados al mismo caso) es distinto. Si sólo uno de los dos sujetos demuestra ser

conocía todos los hechos acerca de esta clase de experiencias. Por supuesto, otra opción con la que cuenta el Fisicista Moderado es culpar a la concepción normativa de lo fenoménico. Por las razones que presenté en el capítulo pasado creo que esta opción es inviable. Como ya he dejado claro, en mi opinión creo que el problema se encuentra en la versión Moderada del Fisicismo y no en la versión Normativa del Fisicismo Moderado.

⁸³ Algunas versiones del Fisicismo Moderado probablemente no aceptarían esta descripción de su postura. Ver nota 81.

capaz de notar la diferencia de color entre, digamos, dos jitomates, entonces tenemos buenas razones para suponer que el *cómo es* que están experimentando en ese momento es diferente en cada caso. Ésta, me parece, es la respuesta que nos entrega la concepción intuitiva o de sentido común acerca de lo fenoménico. La concepción intuitiva de lo fenoménico considera que la diferencia en la conducta de los sujetos, por ejemplo en lo relativo a sus capacidades de discriminación, sugiere fuertemente una diferencia del carácter fenoménico. Pero, ¿por qué una cosa sugeriría la otra? Presumiblemente, porque estamos concibiendo al carácter fenoménico como poseedor de cierto poder normativo. Postular una diferencia al nivel del carácter fenoménico nos permite *entender* (en el sentido normativo del término) por qué los sujetos hacen cosas diferentes.

Veamos un ejemplo. Tomemos dos sujetos, A y B, enfrentados al mismo par de jitomates. Los jitomates, claro está, no tienen exactamente el mismo color, ni la misma forma, pero la diferencia es mínima y sólo sujetos con una capacidad de discriminación cromática (o de discriminación de la forma) muy poderosa son capaces de notarla. Los sujetos cierran los ojos, y al abrirlos les preguntamos a cada uno si hemos o no cambiado de lugar los jitomates, sólo uno de ellos (A) contesta siempre de manera correcta. B, en cambio, dice que no lo sabe y, obligado a elegir, a veces acierta y a veces no. En mi opinión, la concepción de sentido común le asignará, *en principio*, un cierto carácter fenoménico a la situación de A y uno distinto a la de B. Llamémoslos Ca y Cb, respectivamente.⁸⁴ Si esto es así parece que tenemos buenas razones para suponer que en el uso intuitivo de fenoménico (en las atribuciones usuales de caracteres fenoménicos) se encuentra presente la concepción normativa.⁸⁵

⁸⁴ “Ca” y “Cb” pueden ambos considerarse como pares ordenados de caracteres fenoménicos constituidos por el carácter fenoménico en t1 y en t2 (antes y después de que los sujetos cierren los ojos). Lo que, a mi modo de ver, la concepción intuitiva del carácter fenoménico tiene claro es que lo más probable es que Ca y Cb sean distintos. Seguramente la concepción intuitiva no le asigne un carácter fenoménico específico a cada caso, puesto que hay más de un carácter fenoménico que podría racionalizar la conducta de A y de B. Esto puede tener, como se discutirá en la siguiente sección, más de un motivo, pero uno de ellos, sin lugar a dudas, es el de la poca información que tenemos de A y B. Los efectos que un par de caracteres fenoménicos tienen el poder de racionalizar irían mucho más allá de la conducta de A y B en el contexto del experimento. La información con la que contamos no alcanza, por tanto, para determinar un único par. Por ejemplo, no podemos descartar que A o B muestren, más adelante, el comportamiento propio de un daltónico. Con el objetivo de hacer que esa conducta posterior resulte razonable, la concepción del par relevante sufriría cambios que no hubiera sufrido si A o B no se hubiesen comportado de esa manera. Sin tener, entonces, una propuesta específica para Ca y Cb, lo que en mi opinión es claro es que la concepción intuitiva del carácter fenoménico considera que Ca y Cb muy probablemente son distintos.

⁸⁵ La concepción intuitiva de lo fenoménico no descarta, según creo, la posibilidad de que A y B se encuentren en la misma situación fenoménica. Pero esto no va en contra de mi tesis acerca de que aquí está operando la concepción normativa. Al contrario. Si tomamos como punto de partida la identidad fenoménica de los estados de A y B y mantenemos la diferencia en el comportamiento entonces la

La hipótesis de la diferencia fenoménica en el marco de la identidad funcional.

He argumentado que las diferencias en el poder de discriminación parecen requerir, en condiciones normales (y asumida la racionalidad de la conducta de los sujetos), de la postulación de una diferencia en el carácter fenoménico. Así parece suponerlo la concepción intuitiva del carácter fenoménico. Esta característica de la concepción intuitiva refuerza, a mi entender, el argumento a favor de la concepción normativa de lo fenoménico. Lo que me interesa discutir ahora es el caso contrario, el caso hipotético de dos sujetos con exactamente el mismo poder de discriminación.⁸⁶

Supongamos, entonces, que existe un sujeto C que demuestra tener exactamente el mismo poder de discriminación cromática que A. Si, en condiciones normales, se les pide que ordenen los objetos de acuerdo a su color el ordenamiento que propondrá C es, sin excepciones, idéntico al que propondrá A. Parece razonable suponer que el carácter fenoménico de ambos es el mismo, pero la pregunta relevante aquí es si, al hacerlo, estamos suponiendo que *no podría* ser de otro modo ¿Podrían los caracteres fenoménicos ser diferentes? Aquí las opiniones parecen estar divididas. Más adelante en este trabajo argumentaré en contra de ambas posiciones, lo que me interesa resaltar en

concepción intuitiva diría, según creo, que una de dos cosas está ocurriendo. Una posibilidad es que alguno de los dos esté actuando irracionalmente. Si B se encuentra en Ca (el par fenoménico que la concepción intuitiva le asigna a A) entonces, de acuerdo con dicha concepción, B tiene todo para creer, justificadamente que los jitomates han cambiado de lugar y el que no lo haga es irracional. O, en el caso contrario, si A se encuentra en Cb entonces la acción racional por parte de A es mantenerse neutral respecto a la cuestión de si los jitomates cambiaron o no de lugar. Aunque A acierta, no debería haber afirmado con tanta confianza que los jitomates cambiaron de lugar. Lo que el carácter fenoménico le entregó *no avalaba* ese juicio. La historia puede continuar y, como en todo caso en el que la conducta no es la esperada, podemos volverla inteligible o racional agregando nuevos elementos. Tal vez A ya se dio cuenta que tiene un instinto especial para ciertas cosas, y aprendió entonces a seguir su impulso cuando contradice lo que le entrega el carácter fenoménico. Tal vez lo que sucede con B es que tiene serios problemas de memoria inmediata, lo que hace que olvide rápidamente cuál es el carácter fenoménico de su experiencia.

Esta clase de respuestas ante la posibilidad de identidad fenoménica y diferencia de comportamiento no hace más que avalar la tesis de que la concepción intuitiva del carácter fenoménico *es normativa*. Es la aceptación de este poder normativo la que nos motiva, en principio, a asignarle un cierto carácter fenoménico a A y uno distinto a B. Es dicha aceptación la que, cuando partimos de la base de que hay identidad fenoménico, nos permite considerar que el comportamiento es irracional y es, por último, esta aceptación la que motiva el intento de reacomodar las otras variables de los casos de este tipo de manera que se salve la racionalidad del sujeto, tal como se intentó en el párrafo anterior.

⁸⁶ En realidad una pregunta similar se puede plantear para los casos reales, en los que, presumiblemente, no se da esta clase de coincidencia perfecta. Podemos tomar dos sujetos con una capacidad de discriminación muy parecida y preguntarnos qué clase de diferencia estaríamos dispuestos a admitir (¿podría tratarse de una diferencia radical?). La hipótesis de la identidad funcional facilita, no obstante, la discusión.

esta sección es un aspecto de la cuestión en el que ambas podrían coincidir y que nuevamente evidencia, en mi opinión, que la concepción intuitiva es normativa.

Lo que queremos determinar, en pocas palabras, es si dos sujetos pueden ser funcionalmente idénticos y fenoméricamente diferentes.⁸⁷ En la medida en que el escenario es uno de identidad funcional, lo que se estaría postulando al postular la posibilidad de una diferencia fenomérica resulta indetectable. Al nivel del comportamiento no habrá, por hipótesis, ninguna diferencia entre los sujetos. La pregunta es, ¿queda, de todas formas, lugar para una diferencia al nivel del *cómo es*? Quienes consideran que sí hay espacio para ello suelen tener en mente escenarios bastante específicos. No creen, por ejemplo, que estos sujetos funcionalmente idénticos puedan diferir acerca exclusivamente de cómo ven “el verde” y “el rojo”.⁸⁸ Si la diferencia entre C y A sólo se encontrase allí entonces, se asume, ella se notaría. ¿Por qué? Porque se supone que, en ese caso, A y C discreparían, por ejemplo, respecto a cuál de los dos “colores” es más parecido al “naranja”.⁸⁹

Si queremos que esta diferencia no se detecte ella debe estar acompañada, pues, de otras diferencias. El “naranja” de uno debe ser, fenoméricamente, tal vez el “turquesa” del otro. Evidentemente, con este cambio no alcanzará, puesto que A dirá “el verde se parece más al azul que el rojo”⁹⁰, y el otro dirá lo contrario. La respuesta, nuevamente, es hacer que el “azul” de uno sea, digamos, el “amarillo” del otro. Y así sucesivamente. Esto indica que un primer requisito para que exista cambio fenomérico, en este caso cromático, con identidad funcional parece ser el de un cambio global de los caracteres fenoméricos relacionados con la experiencia del color. De lo contrario los sujetos descubrirán que no están viendo los “colores” de la misma manera.

⁸⁷ La noción de identidad funcional puede considerarse como más fuerte que la de idéntica capacidad de discriminación, dependiendo de si consideramos que ciertas funciones merecen ser consideradas o no como actos de discriminación. En cualquier caso, se puede asumir que si dos sujetos son réplicas funcionales entonces su capacidad de discriminación es idéntica. A los efectos de lo que sigue esta posible distinción no tiene ninguna repercusión relevante.

⁸⁸ Utilizo las comillas para distinguir el uso de “verde” que refiere a un cierto carácter fenomérico y el que refiere al carácter fenomérico (sea cual sea) que posee el estado experiencial que generalmente es causado por cosas como las plantas y las lechugas. Cuando uso las comillas se trata de este último uso. La hipótesis de diferencia fenomérica e identidad funcional es una en la que, por ejemplo, el “verde” se ve distinto, mientras un individuo lo ve verde, el otro lo ve rojo.

⁸⁹ Esto es, para uno de los individuos el *cómo es* propio del estado normalmente causado por las naranjas y mandarinas es más parecido al *cómo es* propio del estado normalmente causado por las fresas que al *cómo es* propio de la manera en que se siente el estado normalmente causado por el césped. En el caso del otro individuo la situación es la opuesta.

⁹⁰ Cuando se trata de un supuesto reporte directo dejo de lado el uso de las comillas mencionado en la nota 76.

Pero esto todavía puede no ser suficiente. Los colores mantienen relaciones diferentes con las otras dos dimensiones del espacio visual: la saturación y la luminosidad. La inversión azul-amarillo, por ejemplo, tendría el siguiente problema. El amarillo en su máximo de saturación es más claro o luminoso que el azul en su máximo de saturación. De modo que un sujeto que viese amarillo lo que yo veo azul (y viceversa) diría, a diferencia de mí, “el azul en su máximo de saturación es más claro que el amarillo en su máximo de saturación” y de esta manera podríamos, nuevamente, detectar la diferencia fenoménica.⁹¹

Si tuviésemos algún interés en defender la hipótesis de identidad funcional más diferencia fenoménica visual podríamos considerar la posibilidad de una reconfiguración aún más global, que afecte a la estructura tridimensional de relaciones que configuran el espacio visual (color, saturación, luminosidad). Pero no es la viabilidad de la hipótesis lo que me interesa analizar, sino los requisitos que intuitivamente parece que deberían satisfacerse para que dicha hipótesis sea capaz de darse. ¿Por qué se considera que ciertas hipótesis de diferencia fenoménica, en las que los cambios son más acotados, pueden descartarse dado que serían detectables? Ello se debe a que, también aquí, la idea de carácter fenoménico a la que se está apelando contiene un elemento normativo.

Ciertas hipótesis de cambio fenoménico se consideran como incompatibles con la postulación de identidad funcional porque se asume que ellas generarían (en condiciones normales y asumiendo racionalidad⁹²) diferencias en la manera de discriminar ciertos estímulos o, en términos generales, alguna clase de diferencia funcional. En lo que respecta al tipo de problema que acabo de señalar al discutir la inversión azul-amarillo, éste se suele describir como el problema de la asimetría del espectro. La irrupción de la saturación y la luminosidad en el espacio cromático configuran una estructura de relaciones asimétrica entre los distintos colores y ello es visto como un problema para el defensor de la hipótesis de identidad funcional más diferencia fenoménica. Lo que tanto el requisito de cambio global del carácter fenoménico de los “colores” (el rechazo a la hipótesis en la que sólo varía el “rojo” y el

⁹¹ Una temprana consideración de este problema de la inversión se encuentra en Harrison (1967, 1973). Desarrollos de este tema pueden encontrarse, entre muchos otros, en Clark (1985), Casati (1990), Hardin (1997), Kay (1999), MacLaury (1999).

⁹² Si no asumimos que el sujeto es racional entonces la hipótesis de diferencia fenoménica e igualdad funcional parecería ser no demasiado controversial. El hecho de que el amarillo saturado sea más luminoso que el azul saturado sirve para cuestionar la hipótesis de una inversión indetectable azul/amarillo, debido a que suponemos que el comportamiento del sujeto reflejará este aspecto de la cuestión (por ejemplo, mediante sus reportes).

“verde”) como el requisito de simetría del espectro visual demuestran, según creo, es que asumimos que la estructura de relaciones que configura el espacio visual de un individuo, y que puede describirse apelando a roles funcionales o a pautas de discriminación, no puede ser “llenada” por cualquier tipo de carácter fenoménico. Concebimos al carácter fenoménico como *dando cuenta* de la estructura de relaciones entre los distintos estados visuales.⁹³ *El carácter fenoménico explica normativamente esa estructura, la racionaliza.* Ésta es, en mi opinión, la razón por la que muchas hipótesis de cambio al nivel de la fenomenología sin diferencia funcional son rechazadas aun por los que aceptan que alguna hipótesis de este tipo es posible.

Para reforzar lo intuitivo que resulta postular esta clase de requisitos considérese ahora un caso en el que la diferencia es más lejana. ¿Es posible que el (carácter fenoménico de lo) “rojo” de A sea el (carácter fenoménico del) “olor a quemado” de C y viceversa? La hipótesis es descabellada pero el defensor del carácter fenoménico debe ser capaz de entenderla. El carácter fenoménico que a A y, supongamos, a ti y mi, nos generan las cosas que se quemaron a C se lo generan las cosas rojas. Ahora la pregunta que aquí nos ocupa. ¿Es posible que éste sea el caso y resulte imposible detectarlo? Aquí la respuesta parecería ser un rotundo “no”. Si alguien se encontrase en una situación tan peculiar sería imposible no detectarlo. La diferencia entre este caso y el presunto caso de detección de la inversión azul-amarillo es que la afirmación de C que nos pone en la pista de la diferencia en este caso es alarmante. Mientras que en el caso anterior C decía algo como “encuentro lo azul en su máximo de saturación más luminoso que lo amarillo en su máximo de saturación”, en este caso C dice cosas como “encuentro que lo rojo no se parece en nada al naranja ni a ningún otro color, encuentro

⁹³ Considérese el siguiente pasaje de la entrada para *color* de la *Internet Encyclopedia of Philosophy*. “To speak then of a particular color requires reference to its relational place within a color array. What is the nature of the relation between colors? Most abstractly, it is that relation which includes only colors. More specifically, we might say that it is the betweenness relation colors bear to one another. (...) Relying as we have on internal relations might seem paradoxical. On the one hand, each color has its proper place within the color array because of the particular color it is. On the other a color is the particular color it is because of that place within the color array. This suggests colors have their intrinsic properties because of their relations—as opposed to saying they have the relations they do because of their intrinsic property. But what could be plainer than saying red is what it is because of its intrinsic properties? The intrinsic nature of color, we might object, is prior to any of its relations and it is that essence we should try to articulate. Have not we forgotten this important point? Have not we ignored the intrinsic nature of color, and thus what is most important about color in the first place? In reply, it is acknowledged that this account of internal relations does appeal to the relations a color has to other colors in order to individuate it. But, crucially, that does not make the relations conceptually or ontologically prior to colors’ intrinsic properties. For to make sense of the particular relations a color has we have to return to the relata, the color itself. A color has the particular relations it does because of the color it is, just as we want to say”. [Eric Rubinstein, <http://www.iep.utm.edu/color/>, sección 2.b, mi énfasis] ¿Cómo interpretar los términos que he resaltado? En mi opinión hay una única respuesta posible: la normativa.

que se parece, digamos, al olor a carbón”. Esto, o algo similar, es lo que suponemos que C debería decir en cada caso. Y suponemos que debería decirlo porque suponemos que el rojo *es* parecido al naranja, que el amarillo saturado *es* más luminoso que el azul saturado, que el olor a quemado *pertenece* a la clase de los olores y no a la de los colores. Por eso sentimos la necesidad de cambios globales y de estructuras simétricas. Porque cada carácter fenoménico sostiene (exige, racionaliza) ciertas relaciones y no otras.

La pertenencia a una u otra clase de estados experienciales, las relaciones de similitud o diferencia entre éstos, todo ello parece depender (en el sentido normativo) de las características del *cómo es* tener cada uno de estos estados. Si contrastamos casos en los que sólo cambiamos el azul por el amarillo, o el rojo por el olor a quemado, la estructura de relaciones tiene (en el sentido normativo) que cambiar y con ella el comportamiento de un sujeto racional. La adopción de la concepción normativa explica, entonces, por qué ciertas hipótesis de identidad funcional más diferencia fenoménica no son aceptadas.

Una vez que entendemos el papel de la concepción normativa de lo fenoménico en el rechazo a ciertas hipótesis de identidad funcional más diferencia fenoménica, resulta sencillo apreciar que el requisito de simetría del espacio visual tiene una aplicación limitada. Dicho requisito es relevante sólo ante la hipótesis de una modificación entre elementos de un mismo grupo. Si lo que queremos defender es la hipótesis más general de acuerdo con la cual dos réplicas funcionales pueden tener caracteres fenoménicos diferentes, el requisito que se debería cumplir pareciera ser, únicamente, el que las estructuras racionalizadas en uno y otro caso tengan la misma forma. Si, por ejemplo, la estructura de relaciones que se ve racionalizada por ciertos caracteres fenoménicos olfativos fuese isomórfica respecto de la que se ve racionalizada por ciertos caracteres fenoménicos visuales entonces podríamos imaginar un sujeto que “ve” tal como nosotros olemos.⁹⁴

Cuando reconocemos que el criterio central que se debe satisfacer para postular la hipótesis de diferencia fenoménica e identidad funcional es el isomorfismo y no la simetría queda claro que las posibilidades de inversión que deberían admitirse llegan mucho más lejos de lo que esperábamos. No sólo alcanzan casos de inversión intermodal, como el de olor/color. Al menos en principio tampoco será posible descartar

⁹⁴ Palmer (1999) defiende el requisito de isomorfismo. Para una discusión de la propuesta véase el resto de los artículos presentes en dicho volumen.

la existencia de casos de identidad funcional con diferencia en carácter fenoménico en los que el carácter fenoménico del otro nos sea completamente desconocido. Para ello sólo basta con que el criterio de isomorfismo sea satisfecho por un conjunto de caracteres fenoménicos que pertenezcan a esa categoría completamente inimaginable. Supongamos que en un planeta lejano me encuentro con un extraño organismo o sistema que es mi réplica funcional. ¿Existe la posibilidad de que tenga caracteres fenoménicos, y que ellos sean completamente diferentes a los míos, pertenecientes a una categoría inimaginable? La conclusión de esta sección es que no parece haber una razón que avale una respuesta negativa. Al menos no una que deje intacta la idea de diferencias fenoménicas indetectables menos lejanas, como la de la inversión de valores de un mismo dominio dentro de una estructura simétrica.

En la sección pasada argumenté que la consideración del caso de sujetos funcionalmente diferentes, en tanto sujetos con distintas capacidades de discriminación, indica que la concepción intuitiva de lo fenoménico es normativa. En esta sección he argumentado que, como podía esperarse, dicha identificación también está ilustrada por el caso opuesto, el de las réplicas funcionales. Para defender esto último he intentado establecer que las restricciones que se le colocan a la hipótesis de identidad funcional más diferencia fenoménica sólo pueden entenderse a la luz de la concepción normativa. El requisito de simetría para ciertas clases de inversiones, el rechazo a la hipótesis de diferencias aisladas (restringidas a, por ejemplo, un solo valor del espacio visual) indetectables, todo esto refleja un compromiso con el papel racionalizador del carácter fenoménico. El conjunto de caracteres fenoménicos es el que da cuenta de la estructura de relaciones que, a su vez, define el comportamiento racional del sujeto y por ello no es posible imaginar cambios aislados indetectables.

Aceptar este compromiso en el caso de la identidad funcional parece ser compatible, no obstante, con la tesis de que réplicas funcionales pueden diferenciarse al nivel del carácter fenoménico. Para que esto sea posible se tendría que cumplir con el requisito de isomorfismo (i.e. el requisito de que los caracteres fenoménicos postulados racionalicen estructuras de relaciones isomórficas). *Lógicamente*, al menos, la hipótesis parece válida.⁹⁵ ¿Qué decir de la posibilidad *metafísica*? Propongo dejar por el momento abierta esta cuestión y aceptar, por ende, dos versiones del AntiFisicismo Normativo. Una de ellas considera que el poder racionalizador de los caracteres

⁹⁵ Harrison (1999) argumenta que en verdad no lo es. La crítica de Harrison, más allá de la forma específica en que la presenta, va en la misma dirección de lo que aquí será defendido.

fenoménicos es metafísicamente imposible de sustituir por una combinación diferente. De acuerdo con esta versión, la relación entre un cierto grupo de caracteres fenoménicos y la estructura de relaciones que dicho grupo racionaliza es de uno a uno. Para cada estructura hay una única combinación de caracteres y cada combinación de caracteres racionaliza una única estructura. Esta será la versión “Débil” de la concepción normativa de lo fenoménico. Del otro lado se encuentran aquellos que están dispuestos a aceptar la hipótesis de diferencias subjetivas en réplicas funcionales, (siempre y cuando se respete el criterio de isomorfismo, y el de simetría cuando éste es relevante). Esta otra versión de la concepción normativa estará dispuesta a admitir sujetos que hacen exactamente lo que nosotros hacemos pero por razones completamente diferentes. Ésta será la versión “Fuerte”.

Mi posición es que ninguna de las versiones es sostenible. Pienso que hay algo profundamente cuestionable en la idea de que el trabajo racionalizador de cierto carácter fenoménico podría ser llevado a cabo de manera equivalente por algún otro. En el capítulo VIII argumentaré que si bien esta idea *parece* tener un fuerte sustento intuitivo, en verdad ese no es el caso. También intentaré establecer que la versión Débil no puede ser suficientemente motivada. Si lo fenoménico no tiene la libertad que defiende la versión Fuerte, entonces no tenemos ninguna razón de peso para postular un dominio de caracteres fenoménicos racionalizando una estructura de relaciones.

3. EL CARÁCTER FENOMÉNICO DEL DOLOR Y EL PLACER.

Para finalizar este capítulo quisiera ocuparme brevemente de dos posturas concernientes al caso de los estados de dolor y placer. Discutiré los casos brevemente, puesto que las líneas de argumentación que presentaré serán desarrolladas en lo que resta de este trabajo.

He señalado que el poder normativo del carácter fenoménico podría considerarse como explicando el rol funcional que asociamos con el estado poseedor de dicho carácter. El carácter fenoménico explicaría la parte del rol funcional que se ocupa de los efectos típicos del estado. Los señalamientos de las secciones anteriores ejemplifican este hecho. La manifestación de ciertas capacidades de discriminación es, sin dudas, parte del rol funcional de un estado perceptual. Esta capacidad de discriminación parece estar explicada (en el sentido normativo del término) por el carácter fenoménico.

Entre los efectos que integrarían el rol funcional de, digamos, un fuerte dolor en una pierna probablemente se encuentre la creencia de que me duele la pierna, el deseo de que acabe y, digamos, ganas de gritar. ¿Es posible afirmar que es el carácter fenoménico de dicho dolor el que explica normativamente estos efectos? ¿Qué dice la concepción intuitiva de lo fenoménico al respecto? No parece extraño afirmar que, también en este caso, la concepción intuitiva es de tipo fenoménico. Cuando digo que estoy tomando un calmante *porque* me duele la pierna parece que lo que estoy haciendo es referirme a cierto carácter fenoménico para explicar (normativamente) por qué estoy comportándome de la manera en que lo que hago. Lo mismo si alguien me pregunta por qué grité o por qué me tapé la boca. Estas explicaciones de la conducta son tan comunes o intuitivas como cualquier otra. Algo análogo ocurre con las conductas relacionadas con el placer. También solemos explicarlas apelando a lo que parecería ser un cierto carácter fenoménico. No obstante, quisiera finalizar este capítulo considerando dos maneras de rechazar esta forma de entender la relación entre el supuesto carácter fenoménico propio de los estados de dolor o placer y los efectos típicos de dichos estados.

¿Existe un carácter fenoménico de lo doloroso del dolor y de lo placentero del placer? Y si existe, ¿se trata de un carácter fenoménico con la capacidad normativa de racionalizar el rol funcional que define a los estados de dolor y placer? Por razones que presentaré a continuación para muchos alguna de estas preguntas debe responderse negativamente. Esto parecería poner en riesgo a la concepción normativa, al menos en lo que respecta a los casos mencionados. En lo que queda de este capítulo argumentaré en contra de dos maneras de desarrollar una postura que rechaza la presencia de un carácter fenoménico propio del dolor (o del placer) capaz de explicar normativamente las conductas que genera. Las características de mi respuesta servirán para ilustrar la estrategia argumentativa de mi ataque a la concepción normativa.

El primer problema que discutiré es “el problema de la heterogeneidad” [Heathwood (2007)]⁹⁶. Como todos sabemos, hay muchos tipos de dolores -y muchos tipos de placeres-. ¿Qué es lo que los convierte en dolores? ¿qué es lo que tienen en común? De acuerdo con lo que Carson (2000) llama Teoría de la Cualidad Sentida [*Felt Quality Theory*], el elemento común de todos los dolores (placeres) es una sensación: lo

⁹⁶ El mismo problema es señalado por Feldman (1997), Carson (2000), Brandt (1979) y Koorsgard (1997).

que distingue a los dolores es que se sienten de cierta manera.⁹⁷ Dicho de otra manera, la Teoría de la Calidad Sentida postula un cierto carácter fenoménico que estaría presente cada vez que sentimos alguna clase de dolor. Para muchos esta explicación no puede funcionar. La razón es simple, lo que se postula no existe. No hay nada que ocurra siempre, y sólo cuando, sentimos dolor o siempre, y sólo cuando, sentimos placer.⁹⁸

Quienes rechazan la existencia de un elemento fenoménico propio de lo doloroso del dolor, suelen recurrir a las actitudes que tenemos ante las experiencias para dar cuenta de lo que comparten los dolores (placeres) entre sí. La idea es que, cuando afirmamos que una experiencia es *dolorosa* o *placentera*, no estamos describiendo el carácter fenoménico de la experiencia sino la manera en que reaccionamos ante dicha experiencia, nuestra *actitud* hacia ella. Considérese la diferencia entre probar whisky siendo un niño y siendo un adulto. Lo que esta propuesta nos dice es que el carácter fenoménico de la experiencia es el mismo, y lo que cambia es la actitud que se tiene hacia él. El niño odia ese carácter fenoménico, lo rechaza, el adulto lo encuentra agradable, lo desea. En este sentido cuando hablamos de un dolor no estamos haciendo referencia exclusivamente a un carácter fenoménico. Cuando decimos cosas como “me duele la espalda” estamos haciendo referencia a un carácter fenoménico pero, también, a la actitud que tenemos ante ese carácter, en este caso, la de rechazo. En resumen, la diferencia entre quien encuentra agradable y quien encuentra desagradable el whisky no estaría (normativamente) explicada, de acuerdo con esta propuesta, por una diferencia fenoménica, dado que no habría tal diferencia. Mientras la conducta relacionada con la capacidad discriminativa en el caso de los colores sí podría entenderse como respondiendo (de la manera correcta) a un carácter fenoménico, la conducta relacionada con el dolor y el placer no puede entenderse de esta manera.

Esta propuesta niega, entonces, que el carácter fenoménico de *lo doloroso del dolor* racionaliza mi conducta por el simple hecho de que considera que no hay tal carácter. Es importante notar que, en la medida en que no hay carácter fenoménico de lo doloroso del dolor, esta opción no rechaza la concepción normativa de lo fenoménico.

⁹⁷ Se considera que entre los partidarios de esta teoría podemos encontrar a Mill (1869), Moore (1963), Broad (1930), Duncker (1941), Sprigee (1988).

⁹⁸ “*There are well-known arguments against Felt-Quality Theories, and, suffice it to say, the phenomenology just doesn’t bear it out—there doesn’t seem to be any one feeling (or even “hedonic tone”) common to all occasions on which we experience pleasure or enjoyment*”. [Heathwood (2007): 26]. El mismo señalamiento está presente en Sidgwick (1907), Brandt (1979), Feldman (1997), Carson (2000), Sobel (2002).

En este sentido, el problema de esta propuesta no se deriva del hecho de que, como he intentado establecer en el capítulo pasado, la concepción normativa de lo fenoménico es la única posible. El problema de esta propuesta, en mi opinión, es que negar la presencia de un carácter fenoménico propio del dolor (de lo doloroso del dolor) o del placer (de lo placentero del placer) no es fácil de justificar.

Suponer que fenoménicamente el niño y el adulto que toman un sorbo de whisky podrían estar en situaciones fenoménicas idénticas a pesar del desagrado del niño y del agrado del adulto no es del todo natural, hay algo extraño en la afirmación. Tal vez lo extraño de la misma se note más claramente si la planteamos en los términos de la otra noción utilizada para hablar de lo fenoménico, la noción del “cómo es”. Si el criterio principal para determinar la presencia de un carácter fenoménico es que ayude a determinar *cómo es* ser uno en un momento dado entonces resulta muy extraño negar que haya un carácter fenoménico de lo placentero y de lo doloroso. Realmente pocas cosas parecen más determinantes respecto a *cómo es* ser uno en cierto momento que las relacionadas con el placer o el dolor.

Pero si bien esta intuición parece estar fundada ¿no lo está también la que afirma que no hay un elemento fenoménico que esté presente siempre que tenemos un dolor (y sólo cuando lo tenemos)? Como se trata de una pregunta acerca de lo que nos entrega la introspección pareciera que debería dejar la respuesta al lector. El problema es que si dejamos que sea la introspección la que decida entonces difícilmente podremos avanzar en el debate. Antes de pasar a considerar una manera de avanzar en el debate quisiera ocuparme de otra postura respecto a la relación entre carácter fenoménico y rol funcional en el caso del dolor y el placer.

La segunda manera de negar la presencia de un carácter fenoménico propio del dolor racionalizando cosas como el deseo de que se termine consiste, claro está, en aceptar que existe dicho carácter pero negándole tal poder normativo. En otras palabras, esta segunda opción niega al menos la aplicación irrestricta de la concepción normativa de lo fenoménico. De acuerdo con esta opción, al menos algunos caracteres normativos no tienen poder normativo. El problema de esta posición es el que he discutido en el capítulo pasado. En mi opinión, la única manera en principio viable de concebir lo fenoménico es a través de la adjudicación de poder normativo, incluso en estos casos. Como se recordará, mi argumento a favor de esta conclusión no dependía de las características específicas de ciertos caracteres fenoménicos. En este sentido, la

conclusión a la que pretendo haber arribado se aplica a todo lo fenoménico, sin excepciones.

Si existe un carácter fenoménico de lo doloroso del dolor, si fenoménicamente la experiencia de tomar whisky es distinta en el caso del niño y del adulto, entonces esos caracteres fenoménicos deben tener poder normativo. Si cuando digo que la migraña es dolorosa estoy describiendo una característica de la sensación y no la manera en que reacciono ante ella entonces tiene que haber una manera de identificar esa característica que describo. Pero no hay manera de realizar tal identificación que no sea apuntando a cierta capacidad normativa, en este caso la relacionada, por ejemplo, con las conductas tendientes a evitar la sensación. Si en verdad existe un carácter fenoménico propio del dolor ese carácter fenoménico es tal que es *correcto* desear que termine. ¿Cómo podríamos describir lo doloroso del dolor sin hacer mención al hecho de que no queremos que continúe? Cualquier intento de hacerlo pasaría a describir el resto de las características de la sensación en cuestión (en el mismo sentido en el que podríamos describir el sabor del whisky sin tomar en cuenta el factor de agrado o desagrado) pero no la característica de ser doloroso.⁹⁹

Más allá del argumento introspectivo acerca de la inexistencia de un carácter fenoménico propio de lo doloroso del dolor ¿hay alguna razón para combatir la concepción normativa? Esto es, asumiendo que estamos dispuestos a postular que existe un carácter fenoménico de lo doloroso del dolor ¿por qué podríamos querer negarle el poder normativo capaz de explicar el rol funcional? El segundo problema al que, de acuerdo con Heathwood, se enfrenta la Teoría de la Cualidad sentida podría darnos una razón. El segundo problema es “el problema de la oposición”.

An immediate advantage of solving the heterogeneity problem by appeal to desire is that it automatically explains a second fact about pleasure—viz., that pleasure is, in some important sense, the opposite of pain. The Felt-Quality Theory of pleasure and pain described above would leave it mysterious why, and in what sense, pleasure and pain are opposites. Many pairs of felt qualities (e.g., a sensation of middle C on a piano and a sensation of F# on a banjo) are in no way opposites. But if the felt quality theory is true, then some such pairs are opposites. How could that be? What could make one sensation the opposite of another sensation? (Heathwood 2007: 27, mi énfasis).

⁹⁹ En defensa de la concepción normativa aplicada al carácter fenoménico del dolor señalaré que no debe olvidarse el hecho de que las supuestas obligaciones propias del carácter fenoménico del dolor no son las únicas. No actuar conforme a lo que racionaliza el carácter fenoménico del dolor no tendría por qué considerarse como un acto irracional. Esto es así respecto de cualquier poder normativo. Sus obligaciones no son las únicas y pueden verse superadas por otras, como sucede en el resto de los casos.

El segundo problema de la Teoría de la Cualidad Sentida es que, de acuerdo con Heathwood, no es claro cómo podría la postulación de un par de caracteres fenoménicos explicar la oposición entre dolor y placer. La inquietud de Heathwood no es general. Heathwood no está planteando que hay un misterio en postular caracteres fenoménicos con ciertos poderes normativos. Los distintos contrastes entre las distintas propiedades fenoménicas que sí acepta no le parecen misteriosos, el contraste placer-dolor sí. Aquí le resulta más difícil hacerse una idea de cómo podría un carácter fenoménico explicar esta clase de comportamiento.¹⁰⁰

Es tiempo de volver a la divergencia intuitiva o introspectiva acerca de la existencia de un carácter fenoménico de lo doloroso del dolor. Mi sospecha es que es esta última posición (la que considera que hay algo misterioso, difícil de entender, en la idea de caracteres fenoménicos dando cuenta de las conductas opuestas relacionadas con el dolor y el placer) la que, en última instancia, está detrás del reporte introspectivo. Nos resistimos a postular un carácter fenoménico de lo doloroso del dolor (a pesar de que, desde cierto punto de vista, parece indudable que lo doloroso del dolor es una parte fundamental de la experiencia fenoménica) básicamente porque no entendemos qué clase de cosa estaríamos postulando.

Las intuiciones, la introspección.

En esta sección he argumentado en contra de dos maneras de rechazar la postulación de un cierto carácter fenoménico con poder normativo. Mis objeciones pueden describirse como condicionales. La objeción a la segunda de las propuestas presentadas dice: *si eres Físicista Moderado o AntiFísicista tu concepción de lo fenoménico debe ser normativa, en todos los casos*. La objeción a la primera de las propuestas dice: *si no tienes problemas en aceptar caracteres fenoménicos cuando se trata de lo rojo o de lo salado, entonces deberías aceptar que existe un carácter fenoménico en el caso de lo doloroso o de lo placentero* (o proporcionar una razón que, sin prejuzgar la cuestión, justifique tu rechazo). Mis razones a favor del primero de los

¹⁰⁰ Recuérdese que el argumento que estoy presentando en este trabajo en contra de la concepción normativa es una forma de reducción al absurdo. En este sentido, lo que encuentro verdaderamente objetable de este ataque a la Teoría de la Cualidad Sentida es el hecho de que se considere que las razones que motivan el ataque no son generales (derivadas del análisis de la concepción normativa en sí misma) y son producto, en cambio, de las especificidades propias de los estados de dolor y placer.

condicionales las he desarrollado en el capítulo pasado.¹⁰¹ Las razones a favor del segundo las he presentado brevemente en este capítulo y las desarrollaré en los próximos dos. Pero antes de entrar en ello quisiera adelantar la manera en que esta discusión acerca del caso del dolor y del placer, así como las que siguen acerca de los estados conscientes cognitivos, se enmarca en el objetivo principal de este trabajo.

Este trabajo es una defensa del Físicismo Radical. La estrategia general de argumentación consiste en obligar a mi oponente (el Físicista Moderado y el AntiFísicista) a comprometerse con algo que termine por considerar como inaceptable: la concepción normativa de lo fenoménico. Para lograr este resultado debo establecer i) que la concepción normativa de lo fenoménico es la única opción que tiene sentido postular en el marco del AntiFísicismo y del Físicismo Moderado, y ii) que la concepción normativa de lo fenoménico no es una concepción mínimamente atractiva. El primero de estos objetivos intermedios pretendo haberlo alcanzado. En lo que resta de este trabajo me ocuparé de (ii).

Mi argumento a favor de (ii) -i.e. en contra de la concepción normativa- podría ser aplicado directamente a los casos “no controversiales” de posesión de carácter fenoménico, paradigmáticamente los estados perceptuales.¹⁰² Pero he decidido llegar al mismo resultado a través de un camino más largo. A lo largo de este camino (caps. V y VI) aparecerán condicionales como el segundo de los mencionados dos párrafos atrás. Así como argumenté que no hay razones para negar la existencia de un carácter fenoménico distintivo del dolor y del placer argumentaré que no hay razones para negar la existencia de un carácter fenoménico propio de lo *cognitivo consciente* (esta expresión engloba la relación consciente con los contenidos y las actitudes proposicionales y con los significados). Asumida una concepción de lo fenoménico que acepta la existencia de lo fenoménico cognitivo presentaré (cap. VII) ciertas intuiciones acerca de nuestra relación con los significados que en el nuevo contexto pueden considerarse como desarrollando la concepción normativa de lo fenoménico cuando se

¹⁰¹ En el presente capítulo he argumentado, además, que la concepción intuitiva de lo fenoménico es normativa. Esto podría verse como presentando una razón más a favor del compromiso del Físicismo Moderado o del AntiFísicismo con la concepción normativa, siempre y cuando consideremos que la concepción intuitiva es Físicista Moderada o AntiFísicista. Esta asunción no parece, por cierto, descabellada puesto que ambas opciones se construyen a partir del intento de acomodar algunas de nuestras intuiciones acerca de lo mental, específicamente, acerca de lo que acontece con María.

¹⁰² Básicamente, como en parte adelanté en la sección anterior, mi argumento señala que la versión Fuerte de la concepción Normativa (en la que se postulan características distintivas para cada carácter fenoménico) no resulta inteligible, y que la versión Débil (en la que no parece haber características distintivas) tampoco es claro que lo sea y, en cualquier caso, se encuentra muy pobremente motivada.

trata de esta clase de casos. Finalmente argumentaré en contra de la concepción normativa (VIII), primero en el caso de lo cognitivo (VIII/1,2), luego en el caso de lo sensorial y perceptual (VIII/3).

¿Por qué dar este rodeo? ¿Por qué no presentar directamente el caso contra lo sensorial y perceptual? Si bien considero que el argumento en contra de la concepción normativa se defiende por sí solo, siempre podrá apelarse al convencimiento intuitivo de que las cosas son como afirmo que no son. Tal vez, se me dirá, la concepción normativa es difícil de entender o difícil de motivar, pero de todas maneras sabemos que eso que el Físicismo Moderado (o eso que el AntiFísicismo) afirma que existe existe. ¿Cómo enfrentarse a esta respuesta? La única opción posible es convencer al oponente de que empiece a dudar de sus convicciones intuitivas. Para lograr esto es que emprendo el rodeo.

El camino largo en contra de la concepción normativa cuestionará dos convicciones intuitivas acerca de lo mental. En general si algo es una convicción intuitiva acerca de lo mental ese algo es el resultado de alguna clase de introspección, y así es en estos casos. De modo que lo que cuestionaré será la fuerza o validez de dos clases de reportes introspectivos. El primero de ellos es el que se ocupa de la extensión de lo fenoménico. Para muchos es simplemente incontrastable que ciertos estados poseen una clase de característica metafísicamente relevante (son fenoménicos, en el sentido del Físicismo Moderado o del AntiFísicismo), la introspección nos dice que así es. Lo curioso del caso es que dentro de este extenso grupo que acepta este hecho incontrastable hay serias diferencias. Tomar nuestros reportes introspectivos acerca de la presencia de lo fenoménico como prácticamente incuestionables y, al mismo tiempo, encontrar importantes diferencias respecto a si lo fenoménico está o no presente en ciertos estados (o acerca de si existe o no la categoría de lo fenoménico cognitivo) constituye, a mi entender, una situación extraña, filosóficamente reprochable. Por supuesto, siempre será posible afirmar que la intuición/introspección propia es la correcta y que los demás están confundidos, que lo reprochable filosóficamente es intuir/introspectar tan mal, pero confío en que muchos estarán de acuerdo conmigo en que hay algo extraño aquí que debe ser explicado. Mi hipótesis explicativa de la divergencia promoverá una concepción inclusiva de lo fenoménica (una que acepta muchos y muy diversos tipos de caracteres fenoménicos). Pero se trata de la defensa del condicional antes mencionado.

La segunda de las intuiciones que cuestionaré tiene que ver con el fenómeno del acceso al significado. Asumiendo los resultados de los próximos dos capítulos, presentaré ciertas intuiciones que pueden concebirse como dándole forma a la concepción normativa de lo fenoménico en su aplicación al mundo de lo cognitivo en general, y del significado en particular. Mostraré como para algunos, por ejemplo para Searle, se trata de una intuición incuestionable. Pero no somos pocos, muy por el contrario, los que consideran que eso que se intuye es falso.¹⁰³ Nuevamente nos encontramos ante reportes introspectivos que muchos están dispuestos a considerar como irrenunciables mientras muchos otros cuestionan de principio a fin. También aquí, claro está, se encuentra a disposición de mi oponente la opción de afirmar que el error está en quienes desoyen a su intuición y/o introspectan mal. Pero nuevamente espero que muchos encontrarán aquí una nueva razón para poner en duda la fuerza de las convicciones intuitivas acerca de lo mental y, en particular, la fuerza intuitiva de postular un elemento con el poder normativo requerido.

En resumen. Considero, en primer lugar, que mi argumento en contra de la inteligibilidad de la concepción normativa puede aplicarse directamente al ámbito de lo sensorial y perceptual. Sin embargo para muchos la posición que mi argumento busca motivar simplemente está refutada por la realidad, por nuestro acceso introspectivo a lo mental. Por ello es que tomaré un camino más largo en el que se cuestionan otras intuiciones, otros reportes introspectivos. Señalar las divergencias en el ámbito de lo que se considera como incontrastable (por intuitivo, por ser el resultado de la introspección) y presentar cuestionamientos a otros posicionamientos “intuitivos/introspectivos” no constituye un argumento definitivo en contra de la defensa intuitiva de la concepción normativa de lo fenoménico. Sin dudas habrá quienes encuentren el rodeo inútil. Sin dudas algunos de los que, antes del rodeo, estaban dispuestos a emprender la defensa intuitiva de lo fenoménico se encontrarán, al finalizar el rodeo, exactamente en la misma posición (tal vez porque puedan explicar las divergencias y fallas introspectivas en el resto de los casos, tal vez porque la intuición acerca de lo fenoménico normativo les resulta exageradamente poderosa). Confío en que no serán todos.

¹⁰³ Y, en mi opinión, las razones por las que muchos rechazamos lo que Searle intuye van en el mismo sentido que las que llevan a Heathwood, entre otros, a considerar que la Teoría de la Cualidad Sentida se enfrenta al “problema de la oposición”. Básicamente, no es posible hacerse una idea mínimamente aceptable de lo que se está postulando.

RESUMEN

En este capítulo he argumentado que la concepción intuitiva de lo fenoménico es normativa. Para ello he considerado tanto la manera en que intuitivamente atribuimos carácter fenoménico como la manera en que evaluamos ciertos escenarios hipotéticos. El hecho de que en nuestras atribuciones de “sentido común” de carácter fenoménico tomemos en cuenta la manera en que el sujeto se conduce sugiere fuertemente que en dichas atribuciones lo fenoménico es entendido como un elemento con poder normativo. Cada carácter fenoménico avala ciertas conductas y desautoriza otras, esto es lo que parece estar detrás de nuestra práctica cotidiana de atribución de carácter fenoménico. Asumiendo que el sujeto se está comportando racionalmente y que las condiciones son normales, ciertas diferencias en la conducta alcanzan para postular diferencias fenoménicas. Un caso especial de este fenómeno tiene que ver con la manera en que evaluamos las distintas hipótesis de identidad funcional más diferencia fenoménica. Si la diferencia en la conducta supone una diferencia fenoménica entonces parece seguro afirmar que la diferencia fenoménica supondrá, al menos en general, una diferencia al nivel de la conducta. Y así es como intuitivamente evaluamos buena parte de las hipótesis acerca de la combinación de identidad funcional más diferencia fenoménica. No obstante, hay algunas hipótesis relativas a este tipo de combinación en las que las posiciones divergen o podrían divergir: cuando la hipótesis es una en la que la diferencia fenoménica es suficientemente global o cuando es una en la que más que de una inversión de los valores (i.e. el rojo por el verde, el verde por el rojo, etc.) se habla, en cambio, de una sustitución de ciertos valores por otros completamente diferentes, pertenecientes a otra categoría. Esta divergencia permite distinguir entre dos tipos de concepciones normativas de lo fenoménico.

La versión Débil de la concepción normativa considera que la identidad funcional supone identidad fenoménica. Para cada rol funcional (o, más precisamente, para cada sección del rol funcional relativa a los efectos del estado) hay un sólo carácter fenoménico que lo racionaliza. Para cada capacidad de discriminación hay una sola base fenoménica que da cuenta de ella. Para cada estructura de relaciones entre los distintos valores de un cierto ámbito relacionado con lo fenoménico (el espectro cromático, por ejemplo) hay sólo una base fenoménica que la explica. De acuerdo con la versión Débil no es posible que dos réplicas funcionales basen (normativamente) su conducta en distintos caracteres fenoménicos. La versión Fuerte, por su parte, deja abierta la

posibilidad de que haya más de una base fenoménica capaz de racionalizar un mismo rol funcional, una misma capacidad de discriminación, una misma estructura de relaciones.

El capítulo culminó con un breve análisis de la relación entre carácter fenoménico y rol funcional en el caso del dolor y placer. A la tesis de que existe un carácter fenoménico propio del dolor explicando normativamente las conductas que generalmente promueven estos estados (el rechazo en el caso del dolor, la promoción en el caso del placer) le he presentado dos concepciones alternativas. Una en la que se niega que el dolor y el placer posean un carácter fenoménico propio y una en la que se niega que dicho carácter explique normativamente el rol funcional de esos estados. Ambas posturas han sido, provisoria o condicionalmente, rechazadas. He argumentado que la idea de carácter fenoménico, tal como la entiende el Físicismo Moderado o el AntiFísicismo sólo puede leerse de manera normativa, de manera tal que si el Físicista Moderado o el AntiFísicista considera que existe un carácter fenoménico del dolor o del placer entonces dicho carácter debe poseer el poder normativo referido. He argumentado, además, que no hay ninguna razón sustantiva para considerar que existe un carácter fenoménico (entendido de la manera mencionada) distintivo en el caso de otros estados conscientes, como por ejemplo los visuales, pero que no existe en el caso de los estados de dolor y placer. Un argumento como este último, pero aplicado a otra clase de estados, será utilizado y considerado con más detenimiento en el próximo capítulo.

V. LA UNIFICACIÓN DE LA CONCIENCIA.

En este capítulo comenzaré a ocuparme del debate acerca de la extensión de lo fenoménico o, más precisamente, acerca de los tipos de caracteres fenoménicos existentes. La tesis que defenderé afirma que todos los estados que comúnmente llamamos conscientes deberían ser considerados como poseedores de carácter fenoménico. Más aún, la tesis afirma que cada uno de estos tipos de estados conscientes posee un tipo de carácter fenoménico que le es propio. Argumentaré, por tanto, a favor de una unificación de la conciencia, entendido esto en el siguiente sentido. *Si estamos dispuestos a adjudicarle carácter fenoménico (entendido a la manera del Fisicismo Moderado o del AntiFisicismo) propio a algunos de los tipos de estados que solemos llamar “conscientes” entonces debemos adjudicarle un carácter fenoménico propio a todos los tipos de estados que solemos llamar “conscientes”.*¹⁰⁴

La defensa de esta posición unificadora ocupará este capítulo y el siguiente. Comenzaré este capítulo considerando las distintas maneras de identificar lo fenoménico que se presentan en un artículo ya clásico acerca de lo fenoménico. En (1995) Ned Block argumenta a favor de una distinción entre dos formas de conciencia, una a la que llama **Conciencia de Acceso** y otra a la que llama **Conciencia Fenoménica**. Para describir la distinción que defiende, Block apela a distintos mecanismos aunque resalta la utilidad de uno de ellos. Criticaré el valor de la mayoría de estos mecanismos (algo que será en parte retomado en el siguiente capítulo) y valoraré positivamente el mecanismo que Block genera y resalta en su artículo: el caso hipotético de la supervisión ciega. Respecto a dicho mecanismo señalaré que lo que está operando allí es la idea de una forma especial de justificación para ciertas creencias (en otras palabras, afirmaré que lo que está operando allí es la idea normativa de lo fenoménico).

Este caso hipotético distingue dos formas de justificación para ciertas creencias y postula que la diferencia es explicada por la presencia, en sólo uno de los casos, de lo fenoménico.¹⁰⁵ El resto del presente capítulo defenderá la tesis de que la misma

¹⁰⁴ Como puede apreciarse, esta tesis no es más que la aplicación a todo lo conscientes del condicional presentado en el capítulo pasado para el caso de los estados de dolor y placer.

¹⁰⁵ En general la distinción es entendida de esta manera, esto es, se considera que las creencias relevantes del sujeto con supervisión ciega están justificadas (pero de una manera distinta, y posiblemente inferior, a como están justificadas las creencias análogas en nuestro caso). Pero nada de lo que será defendido en lo

distinción puede realizarse para otros tipos de creencias, aquellas vinculadas a los restantes tipos de estados conscientes. Finalmente argumentaré que no tenemos ninguna razón para suponer que la explicación basada en lo fenoménico propuesta para el caso del sujeto con supervisión ciega no debe ser aplicada en el resto de los casos.

En la **sección 1** presento la distinción de Block entre dos tipos de conciencia y considero algunos de los señalamientos que utiliza para fundar la distinción. Rechazo la apelación a la intuición (puesto que el debate acerca de la extensión de lo fenoménico se apoya, justamente, en la divergencia de los reportes introspectivos) y rechazo la apelación al “problema del hueco explicativo”¹⁰⁶ (puesto que identificar de esta manera a lo fenoménico sólo servirá para obstaculizar su resolución). En la **sección 2** presento el criterio más importante de identificación de lo fenoménico presentado en dicho artículo, el criterio ilustrado por el caso imaginario del sujeto con supervisión ciega. Como ya he mencionado, argumentaré que dicho criterio apunta a la presencia del poder normativo propio de lo fenoménico que ha sido postulado en los dos capítulos pasados. Argumentaré que la misma distinción en la que se basa el caso de la supervisión ciega (la distinción entre la presencia y ausencia de un poder normativo especial o, dicho de otra manera, la distinción entre las versiones espontáneas y no espontáneas del mismo tipo de juicios) parece presentarse para el resto de los tipos de estados conscientes. Argumentaré, por tanto, que la identificación de lo fenoménico basada en el caso de la supervisión ciega avala la concepción unificada de la conciencia. En la **sección 3**, por último, me ocupo de una manera de rechazar la concepción unificada basada en la consideración del tipo de vínculo epistémico que establecemos con lo fenoménico. También aquí afirmaré que no hay nada en la consideración del fenómeno epistémico en sí mismo que avale el rechazo a la concepción unificada.

1. LA IDENTIFICACIÓN DE LO FENOMÉNICO.

El objetivo central de este capítulo es responder a la pregunta acerca de qué estados poseen un carácter fenoménico (tal como lo entiende el AntiFisicismo o el

que sigue cambia si consideramos que lo que distingue al sujeto con supervisión ciega de nosotros es que sus creencias no están justificadas.

¹⁰⁶ El argumento del conocimiento discutido en los dos primeros capítulos de este trabajo es una forma de presentar el problema del hueco explicativo. Lo que resulta problemático para el Fisicista en el caso de María es, justamente, esta incapacidad de derivar lo fenoménico a partir de lo que María podía conocer desde su habitación. Este salto entre la situación de cautiverio y la salida de la habitación en blanco y negro ilustra la idea de un hueco explicativo.

Fisicismo Moderado) propio¹⁰⁷. Sabemos, por el propio argumento del conocimiento, que los estados visuales lo poseerían. Resulta natural extender su influencia a todos los estados perceptuales y a los estados sensoriales (cosquilleos, dolores, orgasmos). La *concepción tradicional* de lo fenoménico no va mucho más allá, incluyendo quizás a los estados de ánimo.¹⁰⁸ De un tiempo a esta parte ha ido creciendo, no obstante, el número de autores que defienden una postura que extiende el alcance de lo fenoménico a todo lo consciente incluyendo, en particular, a los llamados “estados conscientes cognitivos”. Estos estados son los que podrían describirse como actitudes proposicionales recurrentes, tales como estar pensando que María siempre llega tarde.¹⁰⁹ En este capítulo estableceré una alianza, condicional o provisoria, con la posición inclusiva. Para argumentar a favor de esta extensión de lo fenoménico a todo lo consciente recurriré, de

¹⁰⁷ El debate acerca de la extensión de lo fenoménico suele distinguir entre la tesis que le atribuye carácter fenoménico a cierto tipo de estado y la tesis, más fuerte, que le atribuye un carácter fenoménico distintivo (propio de ese tipo de estado). La tesis que me interesará discutir (y que me interesó discutir en el capítulo pasado al ocuparme del dolor o placer) será la más fuerte. Me ocuparé de la distinción entre las dos tesis en (VI/1).

¹⁰⁸ Los siguientes pasajes de (Gallois 1996) ilustran con toda claridad a la concepción tradicional. “*Let us say that a psychological feature X has a distinctive phenomenology if and only if it satisfies the following condition. It is impossible for there to be no difference between what it is like to be x and what it is like to be y at some time t unless x and y both have or lack X at t. [...]Certainly, it seems possible for the following situation to obtain. Right now, unlike you, I consciously entertain the thought that Descartes was French. However, at this time, what it is like to be you is exactly like what it is like to be me (18, mi énfasis). “I am reflecting on what I believe, and what I intend to do in the light of what I believe, I conclude that I believe that it is 4 p.m. and, as a result, intend to give a class. I am conscious of my belief about the time and the intention I have formed on its basis. My colleague next door has no belief about the time, and no intention to teach a class. However, at 4 p.m. what it is like to be me may be indiscernible from what it is like to be my colleague”.* (20). Para Gallois las actitudes proposicionales (conscientes o no) carecen de una carácter fenoménico propio. En la presentación de su postura Gallois no ofrece ninguno de los matices o precauciones tan comunes en la discusión filosófica (nótese el “ciertamente” de la primera cita). Apenas señala, en una nota al pie, que en el caso de desear y temer es importante distinguir entre la actitud proposicional (temer que las elecciones las gane el enemigo, desear que las gane el candidato propio) y la *sensación* de temor o de deseo que sí sería fenoménica. Más allá de eso Gallois no duda, ni considera que alguien pudiese hacerlo, acerca de la corrección de su postura. En 1996 la concepción restrictiva era, indiscutiblemente, la dominante (y aún lo sigue siendo).

¹⁰⁹ Ya en 1994 Galen Strawson defendía una concepción inclusiva del *cómo es* (aunque no de lo fenoménico, véase (VI/3)). Strawson conecta esta noción con la de experiencia: “*the experience of an experiencing being is everything about what it is like to be that being*” (3) y luego argumenta a favor de la tesis inclusiva (nótese la mención al murciélago). “*When people talk of experience, they often have sensations and perceptions primarily in mind. But thinking a thought or suddenly remembering something or realizing that the interval between the perfect squares increases by 2 is as much of an experience as feeling pain when one has burnt one’s finger or seeing a raven flying low over bracken. So I will not speak of thoughts or experiences, opposing them in the way that some do. Episodes of conscious thought are experiential episodes. Experience is as much cognitive as sensory. It includes everything a bat or a new born baby can feel, and everything a great mathematician can experience in thinking*”. (Strawson 1994: 3-4). A diferencia del caso de Gallois, Galen Strawson sabe que debe convencer al lector de su posición. El ejemplo en el que se enfoca para ello es el de la “experiencia de entender”. Strawson le dedica un espacio considerable de su libro al intento de establecer que enfrentarse a, digamos, un texto en francés sabiendo o no sabiendo francés supone una diferencia experiencial, una diferencia en cuanto a *cómo es* ser uno en ese momento. “*The point is simply this: there is in the normal case something it is like, experientially, to understand a sentence, spoken or read. You have just done so and are continuing to do so. Your doing so is not nothing, experientially.*” (7)

nueva cuenta, a la concepción normativa de lo fenoménico. Intentaré establecer que la manera más clara y útil de aislar a lo fenoménico es reconociendo su especial poder normativo, y una vez establecido esto argumentaré que ese especial poder normativo es una característica de todo lo consciente y no exclusivamente de lo perceptual y sensorial.

El debate entre quienes defienden una concepción exclusiva de lo fenoménico (aplicada a los estados perceptuales y sensoriales y, probablemente, a ciertos estados emocionales) y quienes defienden una concepción inclusiva (que se extiende hasta llegar a los estados conscientes cognitivos) es uno de esos debates en los que ambas posturas parecen simplemente considerar evidente aquello que defienden. Esto es, en cierta medida, esperable dado el objeto sobre el cual se disputa. Supuestamente tenemos con lo fenoménico una relación epistémica directa. En este sentido es natural que el debate se desarrolle con cada bando fuertemente convencido de su posición. Para unos es obvio que hay un *cómo es* estar pensando que María siempre llega tarde, para otros es igualmente obvio que ese no es el caso. Creo que este debate es el resultado de apelar a una noción que actualmente entorpece mucho más de lo que allana o aclara.¹¹⁰ En (VI/4) diré algo más acerca de mi posición respecto al uso del término “fenoménico”.

Como dije, mi defensa de la fenomenología de lo cognitivo es condicional o provisoria. Lo que me une con lo que podríamos denominar como el “movimiento de extensión fenoménica” es la convicción de que no hay ninguna razón válida para adjudicar fenomenología a ciertos tipos de estados conscientes y negársela a otros. Lo que me distingue de los propulsores de este movimiento es que creo que esta extensión puede ser utilizada para poner en duda la idea de lo fenoménico. Creo que si existen caracteres fenoménicos (entendidos como el Físicismo Moderado y el AntiFísicismo están obligados, en mi opinión, a entenderlos) propios de lo perceptual y sensorial entonces existen caracteres fenoménicos propios de los estados conscientes cognitivos. Mi aceptación de este condicional me emparenta con los defensores de las concepciones inclusivas de lo fenoménico, mi negación del antecedente es lo que me separa de ellos

¹¹⁰ Algo similar ocurre con el debate acerca de una posible fenomenología perceptual de propiedades superiores, como la de ser una casa o ser un refugio. Me ocuparé de esto en (VI/2).

La distinción entre Conciencia de Acceso y Conciencia Fenoménica.

Como una primera aproximación puede ser útil examinar un artículo ya clásico acerca de la relación entre carácter fenoménico y conciencia. Block (1995) recoge el caso de sujetos que, producto de algún daño en su corteza visual primaria, poseen una afección que en ocasiones se denomina “visión ciega”. Estos individuos reportan no recibir ningún estímulo visual en cierta zona de su campo visual. No obstante, al menos parte de la información acerca de aquello que se encuentra en esta zona “ciega” está alojada en algún sitio. Esto es posible afirmarlo dado que, cuando el estímulo visual es simple (digamos, un círculo o una cruz) y a los sujetos con la afección se les pide que adivinen de qué estímulo se trata (se les pide, por ejemplo, que elijan entre un círculo y una cruz) ellos aciertan con mayor frecuencia de la esperable para alguien que simplemente está adivinando.

Los sujetos con visión ciega en cierto sentido cuentan con la información acerca de lo que se encuentra en la zona de su campo visual que está afectada, pero no pueden utilizarla de la misma manera en que nosotros lo hacemos. La información no se encuentra disponible para ser utilizada en razonamientos y para que guie la acción, en el sentido de que la controle racionalmente. Como una instancia de esto último se encuentra el hecho de que la información no es capaz de guiar la conducta verbal, no se generan reportes basados en dicha información. Si decimos que en los sujetos con visión ciega lo que sucede es que la información no es *consciente* entonces tenemos aquí una forma de identificar a la conciencia. Cierta información es parte de la corriente de conciencia si y sólo si ella está disponible de la manera en que no lo está en el caso de los sujetos con visión ciega.

Block está de acuerdo con este resultado, pero el objetivo central de su artículo es alertarnos acerca de un posible mal uso del mismo. De acuerdo con Block esta función de la conciencia que el caso de la visión ciega permite identificar es la que cumple uno de dos tipos de conciencia: la **Conciencia de Acceso** (o conciencia-A). Según Block, el hecho de que el sujeto no pueda operar racionalmente con la información que de alguna manera demuestra poseer implica que la información no forma parte de esta clase de conciencia. El sujeto no es *A-consciente* de la presencia de un círculo o una cruz en cierta zona de su espacio visual.¹¹¹ Pero restringirnos al caso de

¹¹¹ Vale la pena señalar que, tal como se define la Conciencia de Acceso, todos los tipos de estados que consideramos conscientes podrían formar parte de ella. Uno puede utilizar la información perceptual y

la visión ciega, señala Block, puede hacernos perder de vista que hay un segundo tipo de conciencia: la **Conciencia Fenoménica** (en lo que sigue utilizaré en ocasiones “conciencia-P” y “P-consciente” para referirme a ella y sus estados, con el objetivo de mantener la uniformidad con las citas). Casos como los de la visión ciega obstaculizan el reconocimiento de esta distinción entre formas de conciencia, debido a que, de acuerdo con Block, es probable que la afección de estos sujetos repercuta en ambos tipos de conciencia.

El sujeto con visión ciega no puede tomar el control de una información que en algún sentido posee (lo cual demuestra que la información no es A-consciente) pero además, argumenta Block, es probable que al sujeto le falta algo más: el *cómo es* propio de quien está viendo lo que tiene delante. Block (1995) está especialmente interesado en resaltar la diferencia entre estas dos formas de conciencia. Este interés por resaltar la peculiaridad de lo fenoménico podría sernos de utilidad a la hora de determinar qué clase de estados poseen fenomenología. Quizás los esfuerzos de Block por aislar la conciencia-P y, en particular, por distinguirla de la conciencia-A, nos permitan precisar mejor la extensión de la primera.

Pues bien, ya sabemos qué cosa no es lo fenoménico para Block. No es el estar disponible para guiar nuestra conducta y nuestro razonamiento. ¿Qué cosa sí lo es? ¿Cómo aislamos a lo fenoménico?¹¹² En una primera instancia, Block utiliza ejemplos y sinónimos, pero ni la consideración del uso de sinónimos ni la consideración de ejemplos puede servir para dilucidar el enfrentamiento entre la concepción tradicional de lo fenoménico y la concepción inclusiva. En cuanto a los sinónimos la disputa entre las dos facciones probablemente se extienda también a ellos.¹¹³ En cuanto a los ejemplos, identificar lo fenoménico de esta manera puede, a lo sumo, informar acerca de cuál es la posición que se adopta en dicho debate, pero jamás podrá servir para

sensorial para guiar la conducta y el razonamiento, y también puede usar sus pensamientos, recuerdos e imaginaciones en el mismo sentido. La noción de conciencia-A no parecería capaz de alojar ninguna interpretación restrictiva de los tipos de estados que, siendo usualmente considerados como conscientes, podrían en efecto formar parte de ella.

¹¹² Block señala desde el inicio que la tarea de aislar a la conciencia-P es especialmente complicada. *Let me acknowledge at the outset that I cannot define P-consciousness in any remotely non-circular way. I don't consider this an embarrassment. The history of reductive definitions in philosophy should lead one not to expect a reductive definition of anything. The best one can do for P-consciousness is in some respects worse than for many other concepts, though, because really all one can do is point to the phenomenon [...]. Nonetheless, it is important to point properly.* (Block 1995: 230)

¹¹³ “So how should we point to P-consciousness? One way is with rough synonyms. As I said, P-consciousness is experience. P-conscious properties are experiential ones. P-conscious states are experiential, that is, a state is P-conscious if it has experiential properties. The totality of the experiential properties of a state are ‘what it is like’ to have it”. (Block 1995: 230) Como sugeriré en (VI/4) también existe la posibilidad de cuestionar que, en algunos de estos casos, se trate de sinónimos.

argumentar a favor de una u otra postura.¹¹⁴ Block también considera una tercera forma de aislar lo fenoménico: mediante una propiedad contingente. La propiedad en cuestión podemos identificarla con la capacidad de generar el tipo de problema para el Físicista que el argumento del conocimiento ilustra.¹¹⁵

Esta tercera vía representa una estrategia argumentativa que se opone claramente a la manera en que en este trabajo propongo que debemos enfrentarnos a la cuestión de lo fenoménico. En esta tercera vía la conclusión del artículo de Nagel toma la delantera y es ahora utilizada para definir a la noción con la que se argumentó a favor de dicha conclusión. Es el *problema del cómo es* es el que ahora es utilizado para entender a qué nos referimos cuando hablamos del *cómo es*. Como he adelantado, mi intención es favorecer la tesis inclusiva, para luego usar el caso de los estados conscientes cognitivos para poner en duda la inteligibilidad o plausibilidad de la idea de lo fenoménico. Al negar la inteligibilidad o plausibilidad de la noción niego, claro está, la inteligibilidad o plausibilidad de la postulación de un “problema de lo fenoménico”. Una forma de responder a mi posicionamiento consistiría, justamente, en afirmar que el hecho de que la formulación de lo fenoménico, y de su problema, resulte difícil de aceptar (o incluso de entender) cuando se la aplica a cosas como los pensamientos conscientes lo que en verdad demuestra es, justamente, que la tesis inclusiva es falsa y que lo fenoménico debe restringirse a los estados perceptuales y sensoriales. Supongo que esto podría entenderse como una forma de usar el tercer criterio de Block de aislamiento de lo

¹¹⁴ En este sentido la posición de Block parece encontrarse del lado de la interpretación incluyente. “*Moving from synonyms to examples, we have P-conscious states when we see, hear, smell, taste and have pains. P-conscious properties include the experiential properties of sensations, feelings and perceptions, but I would also include thoughts, wants and emotions*” (Block 1995: 230). La situación, sin embargo, es más compleja. En (VI/1) presentaré dos maneras de atribuirle fenomenología a los pensamientos y defenderé una de ellas como la verdaderamente inclusiva. Block demuestra reconocer la diferencia y no se posiciona al respecto.

¹¹⁵ “*By way of homing in on P-consciousness, it is useful to appeal to what may be a contingent property of it, namely, the famous ‘explanatory gap’. To quote T.H. Huxley (1866), ‘How it is that anything so remarkable as a state of consciousness comes about as a result of irritating nervous tissue, is just as unaccountable as the appearance of Djin when Aladdin rubbed his lamp.’ Consider a famous neurophysiological theory of P-consciousness offered by Crick and Koch (1990): namely, that a synchronized 35-75 hertz neural oscillation in the sensory areas of the cortex is at the heart of P-consciousness. No one has produced the concepts that would allow us to explain why such oscillations might be the physiological basis of phenomenal consciousness.[...] Representations of colors, shapes and motions of a single object are supposed to involve oscillations that are in phase with one another but not with representations of other objects. But even if the oscillation hypothesis deals with the informational aspect of the binding problem (and there is some evidence against it), how does it explain what it is like to see something as red in the first place –or, for that matter, as square or as moving to the right? [...] I mentioned the explanatory gap partly by way of pointing at P-consciousness: that is the entity to which the mentioned explanatory gap applies. Perhaps this identification is contingent; at some time in the future, when we have the concepts to conceive of much more about the explanation of P-consciousness, there may be no explanatory gap to use in picking out P-consciousness*”. (Block 1995: 230-1)

fenoménico. En mi opinión ésta sería una muy mala aproximación al asunto. Definir una noción a partir del supuesto problema que genera bien puede ser una forma de asegurar que el problema jamás será verdaderamente resuelto.

2. EL ARGUMENTO BASE A FAVOR DE LA INTERPRETACIÓN INCLUSIVA.

En la sección pasada presenté distintas maneras de intentar aislar a lo fenoménico. Ninguna es capaz de decidir la cuestión que nos ocupa, la de la oposición entre una interpretación inclusiva de lo fenoménico y la tradicional interpretación exclusiva que lo restringe, básicamente, a los estados perceptuales y sensoriales. En esta sección presentaré la que considero como la mejor manera de aislar a lo fenoménico. No es casual que la considere de esta forma puesto que, como intentaré establecer, ella se apoya en la concepción normativa que defendí en los dos últimos capítulos. En lo que sigue argumentaré que esta manera de identificar a lo fenoménico favorece la interpretación inclusiva.

Retomemos el caso de visión ciega utilizado por Block. Existen sujetos que, por lo que reportan y por cómo se comportan en general, parecerían no tener registro de lo que sucede en cierta zona de su campo visual. La única excepción se encuentra en el hecho de que, a la hora de adivinar, sus respuestas son correctas en una proporción estadísticamente significativa. Este caso no parece capaz de motivar la distinción entre dos tipos de conciencia que Block propone.¹¹⁶ Teniendo esto en cuenta, Block se ocupa de una segunda afección, en este caso hipotética.

¹¹⁶ Presumiblemente, el sujeto con visión ciega tiene problemas en lo que concierne a los dos tipos de conciencia que identifica Block y por ello el caso no puede utilizarse para establecer la distinción. También existe la posibilidad de que los sujetos con visión ciega no difieran de los que no tenemos la afección en lo que respecta a la conciencia-P, y que su problema sólo se encuentra en la incapacidad de controlar racionalmente la “información fenoménica” que sí posee (esto es, también existe la posibilidad de que entre los sujetos con visión ciega y la mayoría de nosotros sólo exista una diferencia al nivel de la conciencia-A). Más adelante en el artículo (sección 4.2) Block se ocupa explícitamente de esta posibilidad, a saber, la de la presencia de un estado P-consciente que no es A-consciente. Block anota que esta posibilidad es la que parece estar detrás de los “Voodoo Zombies” (personajes de ficción que integran la mayoría de las películas catalogadas bajo el género “Zombie”) y que algo de este estilo podría ser lo que ocurre en casos como el del “motor de la nevera”, el familiar fenómeno de percatarnos (volver A-consciente) de un estímulo (un estado P-consciente) sólo cuando éste cesa.

Lo importante aquí es que todos estos ejemplos, considerados en el marco de un argumento a favor de la postulación de dos tipos de conciencia, son casos secundarios. Si la distinción entre conciencia-P y conciencia-A dependiese de ellos entonces no tendríamos buenas razones para postularla. Si queremos motivar la aceptación de lo fenoménico (como distinto de lo A-consciente) no podemos apelar al recurso de imaginar casos en los que está presente pero no es parte de, digamos, nuestro sistema cognitivo. Por supuesto, una vez aislado por otros medios es fácil imaginar a lo fenoménico de la manera

*Now imagine something that may not exist, what we might call superblindsight. A real blindsight patient can only guess when given a choice from a small set of alternatives ('X'/'O'; horizontal/vertical, etc). But suppose -contrary to fact apparently- that a blindsight patient could be trained to prompt himself at will, guessing what is in the blind field without being told to guess. The super-blindsighter **spontaneously** says 'Now I know that there is a horizontal line in my blind field even though I don't actually see it.' Visual information from his blind field simply **pops into** his thoughts in the way that solutions to problems we've been worrying about pop into our thoughts, or in the way some people just know the time or which way is North without having any perceptual experience of it. The superblindsighter himself contrasts what it is like to know visually about an X in his blind field and an X in his sighted field. There is something it is like to experience the latter, but not the former, he says. It is the difference between **just knowing** and knowing **via** a visual experience. Let us take his word for it, here is the point: the content that there is an X in his visual field is A-conscious but not P-conscious. [...] Of course, the superblindsighter has a thought that there is an X in his blind field that is both A-conscious and P-conscious. I am not talking about the thought, however, but about the state of his perceptual system that **gives rise** to the thought. It is this state that is A-conscious without being P-conscious. (Block 1995: 233, mi énfasis).*

A un sujeto con supervisión ciega se le presenta espontáneamente la información que, en el caso del sujeto con visión ciega, sólo se manifestaba en la frecuencia con la que, obligado a elegir entre ciertas opciones, elegía la correcta. Los sujetos con supervisión ciega no presentan problemas de A-conciencia, la información de la “zona ciega” se encuentra completamente disponible para operar con ella racionalmente. La diferencia entre estos sujetos y nosotros se encuentra en la manera en que se accede a esta información A-consciente. La mayoría de las personas sabemos que enfrente hay una X roja *porque la vemos*, el sujeto con supervisión ciega simplemente sabe [*just know*] que enfrente hay una X roja. Block utiliza este contraste para identificar a lo fenoménico. La diferencia entre saber vía una experiencia visual y *simplemente saber* es la diferencia entre tener y no tener un determinado estado P-consciente. En mi opinión, aquí está operando la concepción normativa de lo fenoménico. Pienso que el “*via*” de Block es un vía epistémico y que el “*gives rise*” de la penúltima oración de la cita también lo es. Considero que estas nociones sólo pueden entenderse si se las concibe

en que Block en estos casos lo hace (esto es, como presente pero inaccesible). Pero para que ello suceda antes tuvimos que haber establecido la existencia de lo fenoménico (como distinto de la conciencia de Acceso) de otra manera. Debe mencionarse que el argumento central de Block (1995) a favor de la distinción no se basa en estos casos, sino en el de la afección hipotética que presentaré a continuación.

como haciendo referencia a una forma particular de justificación o a una forma especial de evidencia.

Block habla de un pensamiento cuya información aparece de la nada [*pops into*] o de un conocimiento espontáneo. Estas afirmaciones no admiten ser consideradas como afirmaciones puramente causales.¹¹⁷ La idea de espontaneidad que aquí está en juego no tiene nada que ver con el hecho de surgir de manera milagrosa, sin causa que lo sostenga (la afección hipotética de la supervisión ciega no está basada en la postulación de un hecho mental que irrumpe sin formar parte de una cadena causal que lo precedió). Lo que se está señalando es que se trata de un pensamiento que surge sin el apoyo de una cierta clase de razón, el apoyo que sólo lo fenoménico es capaz de otorgar.¹¹⁸ Block usa este rol epistémico de los estados fenoménicos para aislar a la conciencia-P y creo que se trata del criterio más claro posible.¹¹⁹

En lo que sigue argumentaré que este criterio de identificación de lo fenoménico avala a la interpretación inclusiva, aquella que acepta que los estados conscientes cognitivos poseen un carácter fenoménico propio. Para ello buscaré establecer que todos los estados conscientes admiten ser considerados como cumpliendo el mismo rol epistémico. Para defender esta afirmación presentaré, respecto de los estados conscientes cognitivos, los que considero como casos análogos a los del sujeto con supervisión ciega.

¹¹⁷ Recuérdese que la idea de una relación o explicación “*puramente* causal” está destinada a contrastar con la idea de una relación o explicación normativa. “Puramente causal” es “*solamente* causal/ no normativa”, y “normativa” es “*al menos* normativa”.

¹¹⁸ Esto no quiere decir que la creencia expresada por el pensamiento espontáneo no pueda justificarse y no pueda terminar siendo un caso de conocimiento. Block, de hecho, describe el caso que imagina como uno en el que el sujeto con supervisión ciega *sabe*. La diferencia se encuentra en la historia epistémica que tendremos que contar en uno y otro caso. En el caso usual tenemos una razón con la que no contamos en el caso de la supervisión ciega.

¹¹⁹ Una argumentación en la misma línea se encuentra en Siewert (1998). Un aspecto valioso de la discusión de Siewert es el siguiente. Se podría objetar el uso de la supervisión ciega para identificar a lo fenoménico señalando que el contraste entre el sujeto con supervisión ciega y el sujeto que no la tiene no es un contraste entre dos tipos de estados (uno fenoménico y otro que no lo es), sino un contraste entre dos estados A-conscientes distintos, uno más cargado de información que el otro. Una manera de contrarrestar esta objeción consistiría en imaginar un sujeto con supervisión ciega al que le surgen pensamientos tan cargados de información como resulte necesario. Siewert, en cambio, decide construir el contraste utilizando, del lado del sujeto con estados fenoménicos, a un individuo que está casi ciego, y que apenas ve manchas descoloridas. De esta manera lo que necesitamos que surja espontáneamente en el caso del sujeto con supervisión ciega ya no sería, al menos en cierto sentido, tan oneroso.

La intuición racional.

Markie (2013) se ocupa de los casos de “intuición racional”: “*We sometimes just intellectually ‘see’ a proposition’s truth. This is rational intuition, and, in the right circumstances, it is a source of justified belief and knowledge*” (217). Captar una proposición no siempre es una fuente de justificación respecto de la creencia de que lo que allí se afirma es verdadero, pero a veces sí parece serlo. Para usar el ejemplo del propio Markie, existen individuos a los que les basta con captar la proposición expresada por “*237/148 es mayor que 425/266*” para saber que lo que se afirma es verdadero. Estos individuos poseen la *intuición racional* acerca del valor de verdad de lo expresado. Yo no me encuentro en ese grupo; si creo que lo afirmado es verdadero es porque creo en el testimonio de Markie. Markie presenta, entonces, el siguiente caso hipotético. Se me conecta a cierta máquina que deja intacta mi (pobre) comprensión de la proposición mencionada pero modifica los efectos psicológicos de la misma. En particular, cada vez que me enfrento a esa proposición creo que lo que se afirma es verdadero.

El objetivo principal del artículo es distinto al que aquí nos ocupa. El artículo asume que, más allá de si estamos o no dispuestos a considerar mi creencia post-máquina justificada, mi creencia es epistémicamente inferior a la de aquellos que poseen una comprensión completa de la proposición. La tarea principal del artículo es la de rechazar varias explicaciones de dicha inferioridad. En nuestro caso no es necesario asumir que mi creencia resultaría epistémicamente inferior, lo que nos importa es reconocer que aquí hay una diferencia epistémica. En un caso la creencia es motivada por el hecho de tener la intuición racional, en el caso post-máquina no.

Si tener la intuición racional es estar un cierto estado consciente entonces parece que tenemos un caso en el que dichos estados demuestran cumplir un rol epistémico especial, como en el caso de los estados perceptuales. Así como la creencia del sujeto con supervisión ciega carece del tipo de justificación que provee el estado consciente de carácter perceptual, así mi creencia post-máquina en la verdad de la proposición sobre fracciones carece de la clase de justificación que genera cierto tipo de estado consciente cognitivo (el de la intuición racional). Si apelamos al caso del sujeto con supervisión ciega para identificar, a través de su ausencia, a lo fenoménico no es claro por qué el presente contraste no podría utilizarse para defender la existencia de una fenomenología de ciertos estados conscientes cognitivos. Si lo fenoménico es lo que le falta al sujeto

con supervisión ciega, ¿por qué no considerar que eso mismo es, también, aquello que me falta aun luego de haber pasado por la máquina?

Los juicios conscientes, los recuerdos.

La propuesta de Peacocke (1998) respecto al autoconocimiento amplía el grupo de estados conscientes cognitivos capaces de cumplir con este rol epistémico especial. El ejemplo base de su artículo es el siguiente. Alguien se pregunta quién era el Primer Ministro de Checoslovaquia cuando fue invadida por la URSS. De pronto surge (en su corriente de conciencia) el recuerdo aparente de que era Dubcek. A partir de ello el sujeto juzga conscientemente que era Dubcek el Primer Ministro en ese momento histórico, y a partir de ese juicio se autoatribuye la creencia de que el Primer Ministro de Checoslovaquia cuando fue invadida por la URSS era Dubcek. Peacocke se ocupa de validar el pasaje del aparente recuerdo al juicio consciente y del juicio consciente a la autoatribución de creencia, pero los detalles del análisis podemos pasarlos por alto¹²⁰. Lo importante, a los efectos de lo que aquí nos interesa, es reconocer que de acuerdo con esta propuesta los estados conscientes cognitivos generan una forma particular de justificación. El elemento central de la propuesta de Peacocke se expresa en el siguiente pasaje.

Conscious thoughts and occurrent attitudes can, like other conscious mental events, give the thinker reasons for action and judgement. They do so also in the special case in which they give the thinker a reason for self-ascribing an attitude to the content which occurs to the thinker, provided our thinker is conceptually-equipped to make the self-ascription (Peacocke 1998: 71)

Para Peacocke los (aparentes) recuerdos conscientes y los juicios conscientes nos dan razones para ciertas autoatribuciones. ¿Podemos construir un caso similar al de la supervisión ciega que nos permita resaltar, a través de su ausencia, la función epistémica que cumplen los estados conscientes de acuerdo con esta propuesta? El propio Peacocke se ocupa de ello. Muchas veces, señala, nuestras atribuciones no se

¹²⁰ Este esfuerzo de Peacocke tiene que ver con cómo puede fundamentarse la extensión del poder normativo de los estados conscientes, de manera que, por ejemplo, un juicio consciente sea capaz de justificar la autoatribución de un estado mental no consciente, como el estado de creencia. Así como en este trabajo no me ocupo del reto escéptico de establecer cómo un estado sensorial/o perceptual sería capaz de justificar creencias acerca del mundo exterior, tampoco es necesario considerar la cuestión acerca de cómo un estado consciente cognitivo, como *juzgar que P*, podría justificar una creencia acerca de algo que lo trasciende, en este caso, la creencia de que *creo que P*.

basan en un juicio consciente. Cuando me autoatribuyo la creencia de que mi nombre es Ignacio o de que nací un 15 de marzo, la mayor parte de las veces lo hago sin que participen el tipo de elementos que participaron en el ejemplo acerca de Dubcek. No surge un recuerdo aparente acerca de mi nombre o mi fecha de nacimiento, ni juzgo conscientemente ninguna de estas cosas. La autoatribución surge directamente, de manera espontánea. Al igual que Block respecto del sujeto con supervisión ciega, Peacocke no niega que estos casos espontáneos sean casos de *conocimiento*, sólo los considera como casos con características epistémicas diferentes.¹²¹

Al igual que en el caso de la intuición racional, la discusión de Peacocke permite establecer que si la identificación de la conciencia fenoménica se va a realizar a partir de una distinción epistémica (como en el caso de la supervisión ciega) entonces no parece que tengamos razones para no avalar el movimiento de extensión fenoménica, dado que la misma distinción podemos construirla respecto del resto de los estados conscientes.¹²²

3. LA EPISTEMOLOGÍA DEL ACCESO A LO FENOMÉNICO.

En la sección pasada he intentado establecer que los estados conscientes no perceptuales ni sensoriales parecen tener la misma clase de capacidad normativa o epistémica especial que tiene el *cómo es* ver algo rojo, de modo que dicha característica no puede ser utilizada para avalar una interpretación restrictiva de lo fenoménico. En esta sección me ocuparé, no ya de aquello que es posible hacer a partir del contacto con lo fenoménico, sino de dicho contacto. Tal vez al entender mejor el vínculo epistémico que instancia María al enfrentarse con el carácter fenoménico de lo rojo podamos avalar una posición restrictiva respecto de lo fenoménico. En lo que sigue argumentaré, no

¹²¹ A Peacocke le interesa determinar cuál de estas formas de autoconocimiento es explicativamente más importante, si es que alguna lo es. Su conclusión es que el autoconocimiento basado en las razones que nos proveen los juicios conscientes es explicativamente superior porque, en última instancia, de él depende que el otro caso (el de la ausencia de esta clase de razones) pueda ser considerado como un caso de conocimiento. Para una crítica a esta posición véase Zimmerman (2006). Al igual que con Markie (2013), lo que nos importa aquí es, fundamentalmente, la posibilidad de plantear la distinción, más allá de cuál sea la evaluación epistémica específica que se haga de los casos “espontáneos”.

¹²² Es útil notar que el uso que hago del artículo de Peacocke es el inverso al del autor. En su artículo Peacocke toma desde el comienzo una posición acerca de cuáles son los estados que forman parte de la conciencia fenoménica (a los que también llama “subjetivos” y a los que, además, les aplica la noción de “cómo es”). Peacocke incluye dentro de la conciencia fenoménica a los estados conscientes cognitivos, y es a partir de esta interpretación inclusiva de lo fenoménico que construye su explicación del fenómeno del autoconocimiento. La dirección que he recorrido es la inversa. He comenzado en el terreno epistémico para con ello obtener una forma de fundamentar la concepción inclusiva. Véase también nota 124.

obstante, que ese tampoco es el caso. La discusión que se inicia en esta sección será desarrollada en el próximo capítulo. La presente sección busca, básicamente, presentar mi postura.

El vínculo especial característico de nuestra relación epistémica con lo fenoménico puede ser descrito de distintas maneras, pero probablemente la noción predominante sea la de contacto directo [*acquaintance*].¹²³ No discutiré aquí las distintas versiones puesto que lo que intentaré argumentar es que, en cualquiera de sus descripciones, no es posible utilizar el análisis del vínculo epistémico para avalar una interpretación restrictiva de lo fenoménico. La razón de ello es que, en verdad, no tenemos ninguna concepción del vínculo en cuestión que sea suficientemente independiente del poder normativo especial que dicho vínculo ayuda a fundar. En mi opinión, la razón detrás de la postulación de un vínculo epistémico especial con sólo algunos estados conscientes es el resultado de una decisión previa respecto a qué estados poseen carácter fenoménico.¹²⁴ Considerada en sí misma, la intuición acerca de la presencia o ausencia de un vínculo epistémico no puede legítimamente desligarse de nuestras intuiciones respecto a la presencia del poder epistémico especial que a partir de él se posibilita. Dado que, como intenté establecer en la sección anterior, el poder normativo es común a todo lo consciente, la consideración del vínculo epistémico especial no puede ser capaz de avalar la interpretación restrictiva.

Al respecto vale la pena notar la manera en que Bonjour (2003) decide comenzar la explicación de su (renovada) defensa del fundacionalismo. El fundacionalismo se enfrenta al problema de dar cuenta de la manera en que captamos o aprehendemos el contenido experiencial que postula como fundamento de toda construcción epistémica. Si la captación tiene la forma de un juicio que afirma que el contenido de nuestra experiencia es *X* entonces podremos entender cómo es que dicha captación puede iniciar una cadena de justificación pero no será claro por qué esta afirmación no debería a su vez justificarse (¿por qué no podríamos poner en duda que *X* es el contenido de nuestra experiencia?). Si la captación no tiene la forma de un juicio entonces podremos entender por qué no necesitamos justificarla, pero no sería claro por qué ella es capaz de justificar.

¹²³ La noción de “contacto directo” proviene de Russell (1910, 1912). “We have *acquaintance* with anything of which we are directly aware, without the intermediary of any process of inference or any knowledge of truths” [Russell (1912): 46] Para defensas recientes véase Fumerton (1995), Fales (1996), Chalmers (2003), Gertler (2012).

¹²⁴ Esto no quiere decir, claro está, que no haya quienes *intuyan* una diferencia epistémica entre el acceso a los distintos tipos de estados conscientes. Véase nota 125.

Bonjour considera haber encontrado una salida. “*I now believe that this problem can be solved (...) I will begin by considering (...) a somewhat tangential but in some ways more easily accessible case: that of the justification of a second order belief (a meta-belief) about the existence and content of an occurrent, conscious first order belief or thought.*” (Bonjour 2003: 61, mi énfasis). La razón por la que el caso es tangencial es que el interés principal en esta clase de debate es el de lograr justificar creencias acerca de los objetos del mundo exterior, y para ello los estados fundamentales son los perceptuales. De todas formas, lo importante para nuestros intereses es que Bonjour considera que es *más fácil ilustrar el vínculo epistémico fundacional* en el que basará su propuesta apelando, justamente, a la relación que tenemos con nuestros estados conscientes cognitivos.

Es posible tener un pensamiento o una creencia de segundo orden acerca de un pensamiento ocurrente. En los términos de Bonjour, existe la posibilidad de un reconocimiento aperceptivo [*apperceptive awareness*] de los estados conscientes cognitivos. En este tipo de casos el reconocimiento se manifiesta por la presencia de un estado mental distinto (de orden superior) que refiere al estado de primer orden que es reconocido como tal. El reconocimiento aperceptivo, según Bonjour, puede ocurrir, y puede no ocurrir. Pero, señala Bonjour, si el estado cognitivo es consciente (mejor dicho, si el estado, sea o no cognitivo, es consciente) entonces hay un segundo tipo de reconocimiento que no puede dejar de ocurrir.

[...] an essential and intrinsic aspect of having any occurrent belief just is being consciously aware of the two correlative aspects of its content: first, its propositional content [...]; and second, the assertory, rather than, e.g., questioning or doubting character of one’s entertaining of that content. [...] The key points here are simply that occurrent belief or thought is, after all, itself a conscious state, not merely a state of which one can be conscious via a second, independent state; and that what one is primarily conscious of in having such a belief is precisely its propositional and assertive content. No to be consciously aware of that specific content would be not to have that specific conscious, occurrent belief at all [...] Because of its non-apperceptive, constituent character, this ‘built-in’ awareness of content, as it might be described, neither requires any justification itself, nor for that matter even admits of any (Bonjour 2003: 62-3).

Para Bonjour este reconocimiento no aperceptivo es el que caracteriza nuestro vínculo epistémico con *todos* los estados conscientes. Ser un estado consciente es ser un estado cuyo reconocimiento es parte constitutiva de ser ese estado. Dicho

reconocimiento no necesita de un estado mental de orden superior sino que es el propio estado el que se asegura su propio reconocimiento. Y al hacerlo de esta manera, i.e. de manera no aperceptiva, logramos contar con un estado capaz de otorgar justificación pero que no necesita ser justificado.

El objetivo de Bonjour es defender el fundacionalismo, no el de promover una cierta concepción de lo fenoménico. Pero su defensa está basada en la postulación de una relación epistémica básica que, de acuerdo con Bonjour, es la que caracteriza a lo consciente en general, es decir, tanto a los estados cognitivos como a los estados perceptuales o sensoriales. El caso de Bonjour (2003) es, además, especialmente ilustrativo dado que decide introducir la noción de esta forma especial de relación epistémica mediante la consideración de los estados conscientes cognitivos. Para Bonjour allí es donde, de hecho, resulta más fácil identificar el fenómeno de relacionamiento directo con el estado que define a lo consciente. Intuiciones como la de Bonjour acerca de un mismo tipo de hecho epistémico recorriendo todos los tipos de estados conscientes pueden ser usadas para favorecer la concepción inclusiva. Al menos si lo que queremos es atender a la manera en que nos vinculamos epistémicamente con un estado para determinar si se trata o no de un estado fenoménico.

En Pitt (2004) este aspecto de la cuestión adquiere la forma de un argumento.

(K1) It is possible Immediately to identify one's occurrent conscious thoughts (...);

but

(K2) It would not be possible Immediately to identify one's conscious thoughts unless each type of conscious thought had a proprietary, distinctive, individuating phenomenology; so

(P) Each type of conscious thought - each state of consciously thinking that p, for all thinkable contents p- has a proprietary, distinctive, individuating phenomenology. (Pitt 2004: 8).

A grandes rasgos este argumento resume la posición que temporalmente pretendo defender. La conclusión acerca de una fenomenología de lo cognitivo (P) se apoya en dos premisas acerca del vínculo epistémico con los estados conscientes cognitivos. A lo sumo podría objetar que la premisa K2 es demasiado fuerte. En mi caso, en vez de afirmar que es *imposible* identificar un pensamiento consciente de la manera en que lo hacemos a menos que tenga un carácter fenoménico distintivo,

señalaría que *no tenemos ninguna razón* para suponer que la identificación en uno y otro caso se realiza mediante mecanismos diferentes.

No tenemos ninguna intuición demasiado clara acerca del vínculo epistémico que mantenemos con lo fenoménico. Quienes aceptan la postulación de un cierto vínculo epistémico para explicar la parte de nuestro acceso a lo consciente relacionada con lo fenoménico sensorial no parecen tener una idea muy precisa acerca de sus características como para que resulte válido afirmar que sabemos que acontece cuando sentimos un dolor y sabemos que no acontece cuando pensamos que María siempre llega tarde. Por el contrario, las similitudes en cuanto a la manera en que cada uno de nosotros se entera de sus dolores y del contenido de lo que conscientemente está pensando o imaginando me parece mucho más relevante, a la hora de hablar de contacto directo [*acquaintance*] o de cualquier otra clase de vínculo epistémico que se proponga para estos casos, que la convicción intuitiva de que el vínculo en cuestión sólo sucede en el caso de los estados perceptuales o sensoriales.¹²⁵

¹²⁵ Esto no quita que para algunos la interpretación restringida de lo fenoménico sea, simplemente, un dato duro de la realidad. De forma tal que, en su opinión, en vez de sacar conclusiones acerca de lo fenoménico a partir de un dato epistémico, lo que debemos hacer es sacar conclusiones epistémicas a partir de la (independientemente establecida) presencia o ausencia de lo fenoménico. De modo tal que, si partimos de la base de que en ciertos tipos de casos hay fenomenología y en otros no, la conclusión a la que se arribaría es que el vínculo epistémico que tenemos con lo sensorial/perceptual es uno (*contacto directo*) y el que tenemos con los propiamente cognitivo (con los contenidos conscientes y las actitudes ante esos contenidos) es otro. Un ejemplo de esta posición se encuentra en Coliva (2008).

El artículo de Coliva es una discusión crítica de la propuesta de Peacocke (1998) acerca del autoconocimiento que presenté anteriormente. Tanto Peacocke como Coliva parten de una posición acerca de lo fenoménico para llegar a una conclusión epistémica. Peacocke, como señalé en la nota., lo hace desde una concepción inclusiva, Coliva lo hace desde la concepción exclusiva tradicional, y por ello sus posiciones respecto al problema del autoconocimiento son contrapuestas. Coliva parte de la base de que no hay una fenomenología distintiva de lo cognitivo (por ende no hay una relación epistémica con los estados conscientes cognitivos del tipo de la que mantenemos con los estados perceptuales y sensoriales) y entonces le cuestiona a Peacocke el uso de los juicios conscientes como razones para otras autoatribuciones. El cuestionamiento, a grandes rasgos, es que Peacocke no explica cómo accedemos a esas razones. ¿Cómo sabemos qué es lo que estamos juzgando? ¿Cómo sabemos que estamos juzgando y no recordando?

La crítica de Coliva no reconoce que el problema se encuentra en el punto de partida (la posición respecto de lo fenoménico) porque, en verdad, Coliva no logra reconocer el verdadero punto de partida de Peacocke. Cuando Coliva considera la posibilidad de explicar nuestro acceso a los estados conscientes cognitivos a partir de la fenomenología (i.e., a partir de la relación epistémica que caracterizaría a lo fenoménico) no lo hace, según creo, en el sentido relevante. La hipótesis que discute no es, en verdad, la de una fenomenología distintiva de lo cognitivo (véase VI/1). Coliva está tan fuertemente ligada a la concepción restrictiva que cuando considera la posibilidad de que el acceso a los juicios conscientes sea del tipo fenoménico sólo se encuentra con las sensaciones y estados de ánimo que podrían acompañar a dichos pensamientos. No es de extrañar que el resultado al que arribe sea el que esta clase de fenomenología no puede hacer el trabajo que la propuesta de Peacocke requiere, esto es, ponernos en contacto con una razón para atribuirnos un contenido o una actitud. “[E]ven in occurrent cases, the capacity of the phenomenology of first order mental states to carry the resulting epistemological load falls into question as soon as one reflects that, for example, occurrent desires, hopes or wishes with the same content need hardly be different from a strictly phenomenological point of view, yet will be required somehow to rationalize different self-ascriptions” (Coliva 2008: 21-2). [T]he kind of phenomenology

Considero, en definitiva, que los hechos epistémicos no avalan una concepción restringida de lo fenoménico, y entiendo, además, que estos hechos son lo mejor que tenemos a la hora de aislar a lo fenoménico. En esta última sección me he centrado en el tipo de vínculo epistémico que presuntamente tenemos con lo fenoménico y he argumentado que la consideración de este hecho avala la propuesta inclusiva. La razón es simple. Parece que tenemos un vínculo epistémico directo con todos los estados conscientes y ésta parece ser la característica distintiva (la única que intuimos de manera más o menos clara) del vínculo epistémico especial que mantendríamos con lo fenoménico. Por supuesto, es posible cuestionar la idea de que, en verdad, tenemos un vínculo directo con nuestras actitudes proposicionales ocurrentes

RESUMEN.

En este capítulo he intentado establecer que no tenemos buenas razones para restringir la aplicación de lo fenoménico a un grupo de tipos de estados conscientes. Para ello he argumentado, en primer lugar, que el único criterio suficientemente claro para la atribución de fenomenología (ilustrado por el caso de la supervisión ciega) remite a la presencia de un poder epistémico o normativo especial, tal como fue defendido en los dos capítulos pasados. En segundo lugar, que la consideración de los hechos puramente epistémicos establecen que un mismo poder normativo especial parecería estar presente también en el resto de los estados conscientes.

En lo que respecta a este último punto he señalado que casos epistémicamente análogos al de la supervisión ciega pueden construirse para el resto de los estados conscientes. Si en efecto podemos distinguir entre juicios espontáneos y juicios no espontáneos relativos al tipo de información que nos proporcionan los estados conscientes perceptuales, entonces de la misma manera podemos distinguir entre juicios espontáneos y no espontáneos relativos al tipo de información que nos proporcionan el resto de los estados conscientes. También he argumentado que el análisis del vínculo epistémico que presumiblemente tendríamos con lo fenoménico -en el que se apoyaría el tipo de poder epistémico especial propio de lo fenoménico- tampoco permite separar

that, for instance, the judgement that today is a sunny day can have –such as the pleasant and relaxing feeling this thought may produce, together with, perhaps, a strong sense of confidence- will not, by themselves, give one a reason to self-ascribe the corresponding belief. (Coliva 2008:22 mi énfasis). En (VI/3) veremos cómo Georgalis utiliza este mismo tipo de consideraciones para defender lo que llamo “posición intermedia”.

a los tipos de estados conscientes en dos grupos: los que poseen un carácter fenoménico (propio) y los que carecen de él. La consideración estrictamente epistémica de este vínculo presumiblemente directo con las propiedades fenoménicas no permite motivar dicha distinción.

Entiendo, en conclusión, que los hechos epistémicos avalan la postulación de una concepción unificada de la Conciencia Fenoménica (i.e. avalan la tesis que afirma todos los tipos de estados conscientes forman parte de ella). Como ya he señalado, todo es compatible con un posicionamiento que decida partir de las intuiciones (los reportes introspectivos) acerca de lo que posee y lo que no posee carácter fenoménico (propio) para construir a partir de allí dos explicaciones diferentes del poder justificador y de nuestro vínculo epistémico con los distintos tipos de estados conscientes.¹²⁶ En mi opinión privilegiar la convicción intuitiva en vez de la similitud epistémica es un error. Y se trata de un error que, por otra parte, dificulta en mucho la identificación de lo que, en mi opinión, es la manera correcta de resolver el problema que lo fenoménico le presenta al Físicismo –a grandes rasgos, decidirse por este camino dificulta el reconocimiento de lo poco verosímil o inteligible que resulta la concepción normativa de lo fenoménico-.

En el siguiente capítulo continuaré la discusión iniciada en éste, al examinar distintas posturas respecto a la relación entre lo sensorial y lo intencional. Señalaré otros debates acerca de lo fenoménico en los que se opone una concepción restrictiva basada en la convicción intuitiva (o, lo que es lo mismo, en la introspección) y una más liberal que se apoya en (o, en todo caso, recoge) ciertas similitudes epistémicas, y nuevamente me inclinaré, al menos temporalmente, por esta última opción

¹²⁶ Aunque uno de los costos de esta estrategia, como lo demuestra el posicionamiento de Coliva (ver nota 125) es que las posibilidades de encontrar una explicación del fenómeno epistémico relacionado con los tipos de estados conscientes no fenoménico parecerían disminuir considerablemente. Véase, no obstante, (VI/1).

VI. LO SENSORIAL Y LO COGNITIVO.

En el capítulo pasado he argumentado a favor de una cierta tesis de *unificación de la conciencia*. Me he colocado, provisoriamente, del lado de quienes consideran que los estados conscientes cognitivos son capaces de formar parte de lo que podríamos denominar la corriente de conciencia fenoménica. Para sostener este posicionamiento me he apoyado en dos hechos. En primer lugar, he intentado establecer que el criterio más claro de identificación de lo fenoménico es epistémico (y en este sentido apunta a las propiedades normativas ya discutidas), en segundo lugar he argumentado que los hechos epistémicos relevantes ocurren respecto de todos los tipos de estados conscientes, incluidos los cognitivos.

En este capítulo me ocuparé de cuatro aspectos de este debate: argumentaré en contra de una manera de interpretar la tesis de unificación; señalaré la presencia de un debate al interior de la fenomenología visual en el que, de alguna manera, se ponen en juego consideraciones similares a las presentadas en el capítulo pasado; discutiré una “posición intermedia”, que si bien niega la tesis de unificación fenoménica acepta la presencia de un elemento común o similar en el caso de todo lo consciente; y, finalmente, presentaré una posible explicación de las divergencias intuitivas en las que se asientan las distintas posiciones concernientes a la extensión de lo fenoménico y tomaré postura favor de una de ellas. En todos estos debates estará presente, como trasfondo, el mismo tema: ¿qué clase de diferencia es legítimo postular entre lo sensorial y lo intencional o cognitivo? En la última de las secciones presentaré mi posicionamiento al respecto.

En la **sección 1** consideraré dos maneras de entender la tesis de unificación fenoménica de la conciencia. Esta tesis afirma que todos los tipos de estados conscientes son (al menos en ocasiones) fenoménicos. Esta tesis, en su aplicación al caso de los estados conscientes cognitivos, puede ser interpretada de dos maneras. La interpretación *propietaria* afirma que los estados conscientes cognitivos poseen una fenomenología propia. De acuerdo con esta interpretación existe una categoría específica de caracteres fenoménicos con cuyos integrantes entramos en contacto cada vez que instanciamos un estado consciente cognitivo. Así como existe el carácter fenoménico propio de la experiencia de rojo, también existiría el carácter fenoménico propio del contenido proposicional *María siempre llega tarde*. La interpretación *no propietaria* entiende que

la participación de los estados conscientes cognitivos en la corriente de conciencia fenoménica se realiza a través de la presencia de los elementos fenoménicos “clásicos”, los no cognitivos o sensoriales (sonidos, colores, tal vez emociones, etc.). Argumentaré que las razones que avalan la tesis de unificación (las razones epistémicas presentadas en el capítulo pasado) avalan la interpretación propietaria.

En la **sección 2** presentaré un debate acerca del carácter fenoménico de los estados visuales (si bien no lo haré, entiendo que resulta sencillo presentar el mismo debate para el resto de los estados perceptuales). Aquí tenemos, también, una posición tradicional o clásica de acuerdo con la cual el carácter fenoménico de los estados visuales está determinado por nuestro registro de formas, colores y movimientos. Según esta propuesta, dos experiencias visuales serán fenoménicamente diferentes sólo si existe alguna diferencia en lo que respecta a alguna de estas variables. Del otro lado se encuentra la posición que llamaré “liberal”, la cual considera que la fenomenología visual también incluye el registro de propiedades de orden superior como, por ejemplo, *ser una silla*. También aquí afirmaré que el acercamiento epistémico a la cuestión de lo fenoménico favorece la postura no clásica.

En la **sección 3** me ocuparé de lo que podría considerarse como una forma de defender la concepción clásica de lo fenoménico de las amenazas discutidas en las dos primeras secciones. Presentaré una posición que si bien acepta que existe un elemento subjetivo en todos los tipos de estados conscientes, rechaza la idea de una fenomenología de lo cognitivo. Esta posición intermedia parece capaz de defender una concepción clásica de lo fenoménico sin negar los hechos epistémicos presentados en el capítulo pasado. Para ello, presumiblemente, baste con negar la utilización del comportamiento epistémico como el criterio base para la atribución de fenomenología propia.

En la **sección 4** desarrollo este aspecto del debate y presento una evaluación de esta clase de posicionamiento. Argumentaré que hay dos maneras de rechazar la centralidad del “criterio epistémico”. Una de ellas es inobjetable pero, a los efectos de la discusión metafísica, irrelevante. Se puede afirmar que la atribución de fenomenología al caso de lo cognitivo terminológicamente nos resulta incómoda. Históricamente hemos usado “fenoménico” para referirnos al mundo de las sensaciones, y la extensión que se propone violenta ese uso. En este trabajo el interés por lo fenoménico es, claro está, el interés por cierto problema metafísico. En este sentido cuando me refiero a lo fenoménico pretendo estar haciendo referencia a un tipo de propiedad que resulta

problemática para el marco de pensamiento Físicista. Para que la concepción clásica de lo fenoménico resulte relevante en este contexto ella debe estar postulando que la delimitación de lo fenoménico que propone identifica una forma especial de subjetividad (i.e. identifica una característica metafísicamente problemática propia de los estados conscientes no cognitivos). Si la concepción clásica de lo fenoménico (y, en particular, la concepción clásica basada en la posición intermedia presentada en la sección 3) pretende jugar un papel relevante en el debate metafísico ella debe, en mi opinión, convencernos de que las razones que avalan su propuesta de delimitación de lo fenoménico no son aquellas que sólo son capaces de avalar un posicionamiento incuestionable pero metafísicamente irrelevante.

1. DOS CONCEPCIONES DE LA FENOMENOLOGÍA DE LO COGNITIVO.

La concepción unificada de la conciencia señala que no es posible separar a los tipos de estados conscientes en dos grupos: los fenoménicos y los no fenoménicos. La relación de lo consciente con lo fenoménico es, de acuerdo con esta concepción, la misma para todos los tipos de estados conscientes. Esto no quiere decir, por cierto, que se esté rechazando la distinción de Block entre conciencia de Acceso y Conciencia Fenoménica (V/1). Esta concepción *dual* de la conciencia (puesto que identifica dos tipos de Conciencia) es compatible con la defensa de concepciones unificadas relativas a cada una de estas formas de conciencia. La idea es la siguiente. Tenemos un grupo de estados que solemos considerar como capaces de integrar nuestra “corriente de conciencia”, entre ellos se encuentran los estados perceptuales, los sensoriales, los emocionales y ciertos estados cognitivos (paradigmáticamente los juicios, pero también, por ejemplo, los recuerdos y las fantasías). Una concepción unificada de la Conciencia de Acceso afirmará que todos estos tipos de estados forman parte de dicha conciencia. La tesis que he comenzado a defender en el capítulo pasado afirma lo mismo pero respecto de la Conciencia Fenoménica. De acuerdo con ella, en lo que podríamos denominar como la *corriente de conciencia fenoménica* (o como la *corriente fenoménica de conciencia*) participan todos los tipos de estados antes mencionados.

La tesis de unificación de la conciencia fenoménica (de aquí en más la llamaré, simplemente, “tesis de unificación” o “tesis de extensión de lo fenoménico”) puede interpretarse de dos maneras diferentes. La tesis de extensión de lo fenoménico afirma que los estados conscientes cognitivos poseen carácter fenoménico. La tesis afirma que

el estar pensando conscientemente, por ejemplo, en que María siempre llega tarde tiene una repercusión en cuanto a *cómo es* ser ese individuo en ese momento. En los términos de Block (1995), lo que se afirma es que este pensamiento puede formar parte de la Conciencia Fenoménica (son P-conscientes). Las dos interpretaciones posibles de la tesis de unificación que me interesa discutir se encuentran, de hecho, sugeridas por Block en aquel artículo. “*But what is it about thoughts that makes them P-conscious? One possibility is that it is just a series of mental images or subvocalizations that make thoughts P-conscious. Another possibility is that the contents themselves have a P-conscious aspect independently of their vehicles.*” (Block 1995: 245)

De acuerdo con la primera de las opciones, el que un pensamiento forme parte de *cómo es* ser yo en este momento se explica por el hecho de que, por ejemplo, mi monólogo interno expresa mediante “sonidos no emitidos” (subvocalizaciones) la frase que estoy pensando, digamos, “María siempre llega tarde”. Según esta propuesta el carácter fenoménico de un pensamiento será, en cierto sentido, o bien de tipo auditivo (en el caso de la subvocalización) o bien de tipo visual (en caso de que imagine las palabras de la frase que lo expresa, o alguna clase de escena que represente lo que estoy pensando). Todo esto quizás acompañado de otra clase de sensaciones que podrían estar ligadas al pensamiento, como por ejemplo el fastidio, la ternura, etc. Esta primera opción no acepta la existencia de una fenomenología *distintiva* o *propia* de lo cognitivo. La extensión de lo fenoménico es, en este caso, la extensión del ámbito de aplicación de lo fenoménico *ya reconocido*, y no la aparición de nuevos tipos de fenomenología. Lo fenoménico, de acuerdo con esta propuesta, sigue estando ligado, básicamente, con lo perceptual y sensorial. La intuición acerca de que lo que alguien está pensando o considerando es parte de *cómo es* ser él en ese momento, se intenta acomodar sin tener que pagar el costo de introducir nuevas tipos de caracteres fenoménicos.¹²⁷

Esta propuesta acepta que si sólo uno de dos sujetos está pensando en este momento en que Descartes era francés entonces probablemente *cómo es* ser cada uno de ellos en este momento sea distinto. Pero para dar cuenta de este hecho no se incluyen nuevas características fenoménicas. Presumiblemente, para explicar esta diferencia se postulará que sólo uno de los individuos está “escuchando” en su interior el sonido de la frase “Descartes era francés” o, quizás, que sólo uno de ellos está “viendo” a Descartes y “escuchando” el sonido de la palabra “francés”. Las comillas en los verbos responden

¹²⁷ Burge (1997) expresa su compromiso con una postura de este tipo.

al hecho de que, presumiblemente, el sujeto no está percibiendo ni alucinando un sonido o un cierto contorno: lo está *imaginando*. La diferencia entre este sujeto y el que no está pensando que Descartes era francés parecería ser, entonces, el mismo tipo de diferencia que distingue a dos sujetos si sólo uno de ellos está imaginando o recordando un cierto dolor o un cierto color. La diferencia fenoménica reconocida se derivaría, en ambos casos, de la presencia o ausencia de un elemento perceptual o sensorial imaginado (o recordado).

Frente a esta opción se encuentra la que, en vez de extender lo sensorial al ámbito de lo cognitivo, introduce un nuevo tipo de carácter fenoménico *propio* de lo cognitivo. En este caso la razón por la que pensar que Descartes era francés es parte de *cómo es* ser X en t es que el *contenido* del pensamiento y la *actitud* de pensarlo poseen, ellos mismos, carácter fenoménico. La extensión de lo fenoménico es, en este caso, más profunda. La primera opción simplemente acepta que hay más hechos fenoménicos de los que algunos creen, pero sólo en el sentido de que lo perceptual y sensorial, en su variante relacionada con lo imaginado, también participan de lo que sucede cuando pensamos, juzgamos, dudamos, etc. La segunda opción, en cambio, extiende lo fenoménico porque extiende los tipos de caracteres fenoménicos. Junto con la fenomenología visual, auditiva, olfativa, gustativa, táctil, sensorial, propioceptiva y emocional se encuentra la *fenomenología cognitiva*.

Pienso que las razones que avalan la inclusión de los estados cognitivos dentro del ámbito de la conciencia fenoménica son razones que, al menos en principio, favorecen a la interpretación que postula una fenomenología distintiva de lo cognitivo. Considérense, en primer lugar, algunos ejemplos utilizados para motivar la aceptación de la posición unificadora. Strawson (1994) argumentó que la diferencia entre entender y no entender una frase es una diferencia que incide en *cómo es* ser uno en determinado momento, y para establecerlo se enfocó en la diferencia entre conocer y no conocer el idioma del cual forma parte la frase. Pitt (2004) desarrolló un punto de vista similar, pero ocupándose del contraste entre reconocer y no reconocer la gramaticalidad de una frase de nuestro idioma.¹²⁸ Un argumento similar puede también plantearse al nivel de

¹²⁸ Este caso es especialmente ilustrativo porque nos permite ser testigos directos del supuesto cambio fenoménico que se postula, el que va de no entender la frase a entenderla. A veces nos enfrentamos a una oración cuya gramaticalidad no podemos reconocer. Luego se nos da la clave de lectura de la frase y pasamos a reconocer que, en efecto, es gramatical. Los defensores del movimiento de extensión fenoménica consideran que aquí ocurre un cambio al nivel del *cómo es*. Si la noción de lo fenoménico fuese tan clara como se supone entonces parece que bastaría con vivir una situación de ese tipo para que la introspección dirima la cuestión. El hecho de que exista el debate demuestra que ese no es el caso (o

las frases ambiguas. Dos sujetos piensan (o leen o escuchan) que todos los bancos son horribles. Uno de ellos lo hace con la cabeza puesta en las instituciones financieras, el otro con la cabeza puesta en los muebles que tiene delante. El defensor de la concepción unificada afirmará que aquí, como en los otros ejemplos, hay una diferencia al nivel del *cómo es*.

No resulta para nada evidente la manera en que el defensor de la interpretación sensorial de la unificación podría explicar la diferencia en estos casos. La apelación a “sonidos no emitidos”, por ejemplo, parecería que no puede realizar el trabajo, dado que ellos no tendrían por qué diferir en ninguno de los casos. El defensor de la propuesta “sensorialista” podría ir en busca del auxilio de otras sensaciones y afirmar que la diferencia al nivel del *cómo es* que no captura el “sonido” de “banco” será capturada por otro tipo de sensación, quizás una visual, quizás una emoción.¹²⁹ En Carruthers y Veillet [(2011): 52-4] encontramos un refinamiento de la propuesta sensorialista. Para explicar la diferencia fenoménica entre entender y no entender una frase escuchada se apela, por ejemplo, a la diferencia en cuanto a dónde se posa nuestra atención y a la sensación de fluidez en un caso y de confusión en el otro. Para explicar la diferencia fenoménica

que los integrantes de ambos bandos tienen una vida interior extremadamente disímil). Para quien desee realizar la prueba introspectiva, dejo aquí un par de ejemplos utilizados por Pitt.

“If, however, it is made clear what the sentences mean, one’s experience of them ought to change. If one comes to know that ‘the boy the man the girl saw chased fled’ means the same as

(1’) The boy, who was chased by the man that the girl saw, fled

[...]or that ‘buffalo buffalobuffalobuffalobuffalobuffalo buffalo’ means the same as

(3’) Buffalo that are outwitted by buffalo outwit buffalo that are outwitted by buffalo

one ought to experience them differently. What is the difference? Before these sentences were explained, while reading/hearing them one is not in the mental state of consciously thinking that the boy the man the girl saw chased fled,[...] or that buffalo buffalo buffalo buffalo buffalo buffalo. But after they are explained, the experience of them should change. The change consists in the presence of cognitive phenomenology: it is the difference made by thinking”. (Pitt 2004: 27-8)

¹²⁹ Quizás valga la pena señalar que este intento de construir la relación con el contenido a partir de lo sensorial resulta especialmente difícil cuando se trata de explicar el caso de las actitudes. Cuando estamos pensando, más allá de si nos “decimos” las frases que pensamos, no solemos decirnos cuál es la actitud en cuestión. Los estados conscientes cognitivos parecen aceptar casos de aseveración, de duda, de ironía, otras veces simplemente estamos recordando algo que nos dijeron. Si se acepta que cada una de estas opciones genera una diferencia al nivel del *cómo es*, entonces el defensor de la interpretación sensorial estará en problemas. Los casos donde menos polémica parecería ser la concepción sensorialista de la tesis de extensión fenoménica, a saber, los casos en los que nuestro pensamiento se desarrolla claramente a partir de un monólogo interno, parecen ser casos en los que resulta igualmente claro que no forma parte de ese monólogo interno la constante explicitación de las *actitudes*. No solemos, por ejemplo, anteceder los pensamientos con una subvocalización de “pienso que” o los recuerdos con una de “recuerdo que”. Y no es fácil entender cuál sería la “imagen” que podría indicarnos que estamos pensando que María siempre llega tarde en vez de recordándolo.

entre pensar en instituciones financieras y pensar en muebles se apela a, por ejemplo, las distintas imágenes que podríamos estar utilizando en un caso y en el otro, así como otras emociones relacionadas con la situación en cada caso (el que necesita un banco para sentarse está cansado, el que necesita un banco para hacer un depósito está triste o entusiasmado, dependiendo de la clase de depósito de la que se trate). También se menciona que quizás no haya en este caso una diferencia fenoménica. Tal vez cuando decimos que hay una diferencia fenoménica en el pensar en que necesitamos un banco lo que está ocurriendo es alguna clase de contaminación cruzada [*cross-contamination*] en la que el hecho de que pensar en una cosa y en la otra sean tan diferentes (en un sentido no fenoménico) nos mueve a postular un tipo de diferencia que no existe: la fenoménica.

Los autores admiten que sus argumentos a favor de una explicación sensorialista pueden verse como logrando un equilibrio entre las dos posturas. Los mismos fenómenos parece que pueden explicarse postulando una fenomenología de lo cognitivo, por un lado, o, por el otro, ya sea considerando diferencias sensoriales (en ciertos casos) o considerando diferencias no sensoriales (en el caso de la contaminación cruzada). Los autores proponen una forma de romper este equilibrio a su favor. Su propuesta consiste en apelar a uno de los criterios que consideró Block (1995) para identificar lo fenoménico: el de generar cierto problema epistémico-metafísico. Ya he expresado en (IV/I) mi posición al respecto. Definir una noción a través del problema que genera es metodológicamente peligroso. Al hacerlo podríamos estar quitándonos de las manos las herramientas para su disolución. Creo que defender la opción sensorialista de esta manera implica, en efecto, obstaculizar el reconocimiento de lo inaceptable que resulta (la concepción normativa de) lo fenoménico. Por otra parte, los autores entienden (44, nota 6) además que lo cognitivo o intencional no es capaz de generar los escenarios que sí genera lo sensorial -el hueco explicativo, la inversión del espectro, los zombies carentes de fenomenología- pero esto, como veremos, no es cierto.¹³⁰ Si, como los autores sugieren, basta con generar la ilusión o apariencia de que esta clase de escenarios sean posibles (más allá de que finalmente lo sean) entonces es falso que lo cognitivo no satisface el criterio que privilegian. Como se verá en el próximo capítulo, no son pocos quienes defienden una concepción de lo intencional metafísicamente tan

¹³⁰ Bayne (2009), por su parte, cuestiona el uso del criterio de la *problematicidad* desde otro punto de vista. No todas las propiedades fenoménicas, menciona, generan la misma clase de problematicidad (no es fácil construir un argumento del conocimiento que se ocupe de la propiedades fenoménicas relacionadas con la forma o el movimiento y sin embargo eso no parece poner en duda que lo sean).

problemática como la de lo fenoménico. Más aún, los problemas metafísicos que generar tienen evidentes puntos en común. También hay intuiciones acerca de zombies intencionales, así como hay también intuiciones acerca de réplicas funcionales que difieren intencionalmente.

Por mi parte, ya he señalado cuál creo que es el criterio que debería privilegiarse a la hora de determinar la presencia o ausencia de fenomenología. En mi opinión el criterio más claro y útil de identificación de lo fenoménico (ilustrado por el caso de la supervisión ciega) es el que atiende a la capacidad de lo fenoménico de generar una forma especial de justificación derivada del contacto directo con estas propiedades. Como en lo que respecta a esta capacidad no parece haber diferencia alguna entre los estados conscientes sensoriales y los cognitivos, encontramos aquí una razón de peso para postular una diferencia al nivel del *cómo es*. Y si nos enfocamos exclusivamente en el hecho epistémico entonces la opción de postular una fenomenología distintiva de lo cognitivo parece prevalecer.

La razón por la que la frase ambigua sugiere que hay una diferencia al nivel del *cómo es* se encuentra en que *sabemos* cuál de las dos interpretaciones es la que se aplica en nuestro caso. Más aun, parece que tenemos una relación directa con ese contenido, en el mismo sentido en el que parece que la tenemos con las sensaciones. No nos tenemos que interpretar para saber qué estamos pensando, de la misma manera en que no nos tenemos que observar para saber qué estamos sintiendo. Cuando digo que no nos tenemos que interpretar me refiero no sólo a que no tenemos que considerar lo que hacemos y decimos en voz alta para saber qué es lo que estamos pensando o imaginando. Me refiero también a que tampoco parece que tengamos que tomar en cuenta el tipo de evidencia sensorial al que apuntan Carruthers y Veillet.¹³¹

Es esta relación presumiblemente directa con el contenido (y con la actitud que tenemos respecto de dicho contenido) la que está sosteniendo la tesis de unificación. Dicho de otra manera, la razón por la que lo cognitivo parece generar una diferencia al nivel del *cómo es* se encuentra en que le atribuimos una clase especial de *poder normativo*. Tenemos una razón especial para atribuirnos cierto estado mental cognitivo (por ejemplo, estar pensando o recordando que María siempre llega tarde). Ciertos casos ilustran con mayor claridad que otros que esa razón especial parece tener que ver con

¹³¹ Es importante no perder de vista que lo que se está discutiendo concierne exclusivamente al ámbito de lo consciente. Lo que estoy afirmando es que no nos tenemos que interpretar para saber qué es lo que estamos pensando así como para saber que lo estamos pensando y no recordando o imaginando. Nada se dice aquí de la relación que tenemos con los estados cognitivos no conscientes.

estar directamente en contacto con el contenido y la actitud. Los pensamientos ambiguos son especialmente ilustrativos. Sabemos cuál es la interpretación correcta, y realmente parece difícil sostener que lo sabemos porque nos apoyamos en imágenes que acompañan el pensamiento. Si este trabajo normativo especial en verdad existe entonces parece razonable suponer que surge a partir del contacto directo con el *contenido* y con la *actitud* del estado atribuido. Lo que justifica de manera mi autoatribución acerca de que juzgo (y, quizás, creo) que Dubcek era el Primer Ministro de Checoslovaquia cuando fue invadida por la URSS no parece ser la mera presencia de ciertos sonidos y colores, es el hecho de que estoy juzgando el contenido que esa frase expresa.

Como ya señalé al considerar la respuesta basada en la *contaminación cruzada*, Carruthers y Veillet no niegan que seamos capaces de reconocer la diferencia entre pensar en un banco en un sentido y en otro sin tener que apelar a imágenes de billetes o de parques.¹³² Pero en ese caso se niegan a considerar que aquí hay un acceso fenoménico al contenido. La razón para considerarlo de esta manera es, como vimos, que no ven cómo lo cognitivo podría generar la clase de particularidades epistémico-metafísicas que genera lo sensorial. Ya he adelantado que para algunos lo hace. Si Carruthers y Veillet no lo ven probablemente sea porque no entienden qué clase de cosa se está postulando. Ésta es, en mi opinión, la reacción correcta, pero no únicamente para el caso de lo cognitivo.

En resumen. En el capítulo pasado he afirmado que el criterio más claro de la presencia de lo fenoménico es el de la presencia de cierta capacidad normativa especial, y los estados conscientes cognitivos parece que la tienen. Son estos hechos epistémicos los que motivan la propuesta de incluir a lo cognitivo en la Conciencia Fenoménica. Lo que he argumentado en esta sección es que esta razón para incluir a lo cognitivo dentro de la Conciencia Fenoménica es, al mismo tiempo, una razón para interpretar esta tesis de unificación de manera no sensorialista. La interpretación que las razones epistémicas privilegian es la que postula una fenomenología *distintiva* de lo cognitivo, la que

¹³² Un caso similar (de hecho para algunos se trata de otra clase de término ambiguo) es el de los nombres propios. En mi vida he usado María para referirme a distintas personas, y ciertamente no me parece razonable suponer que en todos los casos me entero de cuál de todas es la que ocupa mis pensamientos a través de ciertas imágenes o sensaciones. De hecho me parece que eso es algo que rara vez pasa (si es que pasa). Hay errores de los que parece que estamos suficientemente a salvo, y si adoptásemos la propuesta sensorialista en principio ese no debería ser el caso. Una manera de evitar esta objeción al sensorialismo es postular, como hacen Carruthers y Veillet, reconocimientos de lo cognitivo (por ende, de ciertas diferencias entre contenidos) independientes tanto de lo sensorial como de lo fenoménico. En otras palabras, una manera de evitar la objeción es postular un segundo tipo de vínculo epistémico, que si bien es de carácter no fenoménico posee algunas de las virtudes del contacto con lo fenoménico –por ejemplo, su inmediatez–.

postula que cada tipo de contenido y cada tipo de actitud posee un carácter fenoménico propio. Las características epistémicas de los estados conscientes cognitivos que nos permiten considerarlos como fenoménicos (el hecho de que parece que conocemos el contenido y la actitud de manera directa, el hecho de que el contenido y la actitud desempeñan un rol normativo especial) se encuentran, a mi entender, fuera del alcance de una explicación basada en propiedades sensoriales. Esta incapacidad de explicar cierto hecho epistémico apelando a una concatenación de sonidos o a un ordenamiento de formas y colores parece guiar, como se verá en la próxima sección, un segundo proyecto de extensión de lo fenoménico.

2. LA RIQUEZA DE LA FENOMENOLOGÍA VISUAL.

En esta sección presento un debate acerca del carácter fenoménico de los estados visuales. Argumentaré que el mismo tipo de razones que avalaron la tesis de una extensión de lo fenoménico al mundo de lo cognitivo avalan una posición liberal en lo que respecta a la fenomenología visual.

Puede que el lector alguna vez haya dibujado un cubo de Necker. Una peculiaridad de estos dibujos es que tienen dos lecturas. Por ejemplo, lo que en una de ellas es la pared más cercana pasa a ser, en la otra, la pared más lejana. El pasaje de una concepción del cubo a la otra ocurre a pesar de que se trata de las mismas doce líneas. Muy probablemente el lector se habrá enfrentado a versiones más complejas del asunto, en las que, por ejemplo, el dibujo de una joven es, al mismo tiempo, el dibujo de una anciana o, para usar el ejemplo paradigmático, el caso en el que el dibujo de un pato es, al mismo tiempo, el de un conejo. En todos ellos podemos pasar, no sin esfuerzo, de una concepción a la otra. Podemos dejar de ver al pato para ver al conejo para luego, aún con algo de esfuerzo, volver a ver el pato. ¿Qué es lo que cambia cuando pasamos del estado visual-conejo al estado visual-pato? ¿Cambia el contenido de alguna clase de creencia acerca de lo que estamos viendo o cambia la experiencia visual en sí misma? No son pocos quienes tienen la intuición de que se trata de una diferencia fenoménica, y una de carácter visual.

Si se acepta este resultado entonces la fenomenología de los estados perceptuales podría crecer considerablemente. El carácter fenoménico de mi estado visual presente ya no incluiría, meramente, una compleja combinación de líneas y colores, sino que, presumiblemente, me estaría enfrentando a caracteres fenoménicos nuevos, producto de

que lo que veo lo vea o no como siendo una computadora, una botella de un litro, una planta pequeña, un lápiz, papeles, etc. *Cómo es* ser yo en este momento pasaría a depender, en lo que respecta a mis estados visuales, no sólo de los colores, formas y movimientos que registra mi estado, sino de si el objeto es registrado o no como siendo tal o cual. Podemos llamar a esta posición respecto a la fenomenología perceptual “liberalismo”.¹³³ El liberalismo postula que, junto con las formas, los colores (y, presumiblemente, el movimiento), también las propiedades de orden superior de los objetos, como ser un pato o una anciana poseen un carácter fenoménico distintivo.

El “conservador”, por su parte, tiene dos opciones, ambas defendidas por Carruthers y Veillet (2011). Una opción es apelar nuevamente a la contaminación cruzada. Tal vez la diferencia no sea fenoménica. Cognitivamente mi situación es distinta cuando veo venir a una persona que reconozco de cuando veo venir a una persona sin saber quién es pero esto no implica que la diferencia tenga que considerarse como fenoménica. La segunda opción es aceptar la diferencia fenoménica pero negar que ella se deba a la presencia de un nuevo tipo de carácter fenoménico. Aquí hay, a su vez, dos alternativas. Una de ellas es explicar la diferencia apelando a caracteres fenoménicos (relativamente) clásicos pero no visuales. Cuando me doy cuenta de quién es la persona que se está acercando me pongo contento o me angustio. Si se acepta que estos estados son fenoménicos entonces tenemos aquí una posible explicación de por qué reporte un cambio fenoménico una vez que reconozco quién viene. O se puede

¹³³ Así denomina Bayne (2009) la posición que defiende. El artículo de Bayne utiliza el caso de la “agnosia asociativa” para presentar el debate. Se suele distinguir entre dos formas de agnosia. Una de ellas es la *aperceptiva* [*apperceptive agnosia*] en la que el sujeto no es capaz de percibir la forma de los objetos. La otra es la *asociativa* [*associative agnosia*]. En ésta la capacidad de percibir formas puede funcionar normalmente pero el sujeto, sin embargo, no es capaz de reconocer los objetos como perteneciendo a categorías que, por otra parte, le son conocidas. El individuo reconoce la forma de un abrelatas (es capaz, por ejemplo, de agrupar todos los objetos con esa misma forma) pero si se le pregunta de qué objeto se trata su respuesta es que no sabe, o que piensa que podría ser una llave. Un liberal tiene la posibilidad de afirmar que lo que ocurre con un sujeto con agnosia asociativa es un cambio en el carácter fenoménico de su experiencia visual. En los términos de este trabajo podríamos decir que la conducta inusual del sujeto estaría explicada (en el sentido normativo) por el hecho de que está actuando a partir de un carácter fenoménico distinto al nuestro. Cuando el sujeto no es capaz de responder correctamente a la pregunta “¿qué objeto es?” ello se debe a que su punto de partida epistémico es más “flaco” que el nuestro. Nosotros entramos en contacto con un carácter fenoménico (el de ser un abrelatas) con el que él no entra en contacto, y por eso él no tiene acceso a la *razón* que en nuestro caso justifica que digamos que lo que tenemos enfrente es un abrelatas. El “conservador”, por su parte, tiene la disfuncionalidad propia de la agnosia asociativa no es fenoménica. Fenoménicamente este individuo probablemente sea como nosotros. El sujeto comparte con el resto el mismo punto de partida epistémico que provee lo fenoménico, y lo que lo distingue es que no es capaz de extraer ciertas consecuencias que la mayoría de nosotros sí somos capaces de sacar. Por ejemplo, la de pasar a creer que el objeto en cuestión es un abrelatas.

aceptar que hay una diferencia fenoménica visual pero explicarla como el resultado de cambiar el foco de la atención.¹³⁴

Tanto la primera respuesta, como la primera variante de la segunda, consideran que el individuo que reporta que su situación fenoménica visual cambió está reportando mal, no está introspectando con cuidado. El primer caso porque confunde una diferencia cognitiva no fenoménica con una fenoménica, en el segundo porque confunde una diferencia fenoménica emocional con una visual. En el caso de la versión que apela al cambio de foco no es tan claro que se esté postulando alguna confusión por parte del sujeto, aunque bien podría ser el caso.¹³⁵

Nuevamente tenemos dos formas de dar cuenta del fenómeno y dos razones de muy distinto tipo para preferir una u otra. Desde el lado conservador se puede afirmar, como Carruthers y Veillet, que la idea de un carácter fenoménico visual ligado con las propiedades de orden superior de los objetos (como ser una casa) no logra generar escenarios problemáticos como los que generan los caracteres fenoménicos cromáticos. Por mi parte, considero que el único criterio claro y útil de la presencia de lo fenoménico es el de la postulación de una especial capacidad normativa producto del contacto directo con el estado racionalizador, de manera tal que el debate entre liberales y conservadores debe considerarse, en mi opinión, como un debate acerca del poder normativo del estado perceptual. ¿Tenemos una *razón especial* para afirmar que, en el momento t, estamos viendo a una anciana en vez de a una joven, o a un pato en vez de a un conejo? Pienso que quien acepte la existencia de estas razones especiales debería responder afirmativamente a esta pregunta. De la misma manera en que al enfrentarme con una frase ambigua parece que tengo una relación directa con la interpretación que le asigno, lo cual a su vez me da una razón especial para afirmar que estoy pensando en el contenido dado por dicha interpretación, al enfrentarme con la imagen pato-conejo parece que me relaciono directamente con una de las dos “imágenes” y que ello me da una razón especial para atribuirme un estado visual determinado. Lo que está detrás de

¹³⁴ En el caso de la imagen pato-conejo, por ejemplo, puede afirmarse que cuando vemos el pato le prestamos más atención a lo que en el dibujo son sus orejas y cuando vemos el conejo a lo que en el dibujo es su pico. Tye (2009) describe la manera en que la diferencia en la atención generaría una diferencia fenoménica apelando a la idea de un dibujo incompleto. Cuando vemos no vemos todo la escena, vemos un esquema de la misma, con zonas borrosas y zonas más definidas. Cambiar el foco de la atención es cambiar un dibujo por otro.

¹³⁵ Depende, por ejemplo, de cuán cerca consideremos que se encuentra la concepción de Tye de la experiencia visual (ver nota anterior) de lo que nuestra introspección nos dice. En el caso de la propuesta liberal parece que es posible tomar por bueno el reporte del sujeto, sin necesidad de reinterpretación alguna. Ésta podría considerarse, quizás, como una ventaja comparativa.

la intuición del defensor de una fenomenología de lo cognitivo está, también, detrás de la intuición del liberal. En ambos casos parece que sabemos directamente algo acerca del estado que instanciamos (algo que podemos usar luego para justificar ciertas creencias y racionalizar ciertas conductas) y ello es utilizado para defender una cierta extensión o liberalización de lo fenoménico.

Ya he presenta mis razones para privilegiar el criterio epistémica y también he mencionado por qué considero que el criterio de la problematicidad metafísica elegido por Carruthers y Veillet es no sólo peligroso sino que, de hecho, es inútil. Es peligroso porque es peligroso definir una noción a través de su capacidad de generar cierto problema. Es inútil porque, de hecho, pocas cosas parecieran ser metafísicamente tan problemáticas como la idea de un *carácter fenoménico* ligado a las propiedades de orden superior de los objetos. También he señalado qué es lo que creo que está detrás de la aplicación de este criterio. Detrás de este criterio se encuentra, en mi opinión, una soterrada aplicación de un segundo criterio: el de inteligibilidad. Los defensores de la posición conservadora no pueden hacerse una idea así sea mínima de lo que podría ser el carácter fenoménico de la propiedad de ser un pato, en consecuencia tampoco logran construir el problema de lo fenoménico en este caso de una manera que les resulte mínimamente aceptable.

Nótese que una vez iniciado el proceso de extensión de lo fenoménico no será fácil detenerlo. Una vez que aceptamos que hay carácter fenoménico propio de ser una anciana parece que difícilmente podamos rechazar la inclusión de otros caracteres fenoménicos. Junto con el hecho de que el carácter fenoménico de mi experiencia visual me presenta el bosque como un bosque, ¿no me lo presenta también como un refugio? Si el carácter fenoménico de mi experiencia visual me presenta el pastel como un pastel ¿no me lo presenta también como algo que podría comer? Si el carácter fenoménico de mi experiencia visual me presenta estas bolas de billar como bolas de billar, ¿no me las presenta también como bolas que instancian ciertas relaciones causales? Si hay un problema de inteligibilidad en la postulación de una propiedad fenoménica ligada con ser un pato, la situación sólo parece empeorar cuando pasamos a estas otras novedades fenoménicas.

En resumen, en la medida en que creo que no hay mejor ruta de acceso para lo fenoménico que la epistémica, mi posición simpatiza con los movimientos inclusivos o liberales, pero únicamente en su oposición a las concepciones exclusivas o conservadoras. Creo que los liberales y los defensores de la fenomenología de lo

cognitivo están en lo correcto al considerar que no hay ninguna razón de peso para defender la postura contraria. Al mismo tiempo, simpatizo con los defensores de la concepción clásica de lo fenoménico cuando se niegan a aceptar la postulación de un carácter fenoménico visual propio de ser un pato o un refugio. No creo que en verdad tenga sentido decir que en el pasaje de ver el pato a ver el conejo lo que sucede es que pasamos de acceder a un carácter fenoménico con cierto poder normativo -el de ser una razón para considerar que vemos un pato- a acceder a otro carácter fenoménico con otro poder normativo -el de ser una razón para considerar que vemos un conejo-. No creo que exista nada inteligible que podamos imaginar como cumpliendo estos roles normativos. Así como tampoco creo que exista algo inteligible que podamos imaginar como poseyendo el poder normativo propio de lo rojo, de lo doloroso del dolor o del contenido expresado por la frase “María siempre llega tarde”.

3. LA POSICIÓN INTERMEDIA.

En esta sección discutiré una posición que si bien rechaza la tesis de extensión de lo fenoménico, lo hace desde un enfoque que presenta ciertas afinidades con el proyecto unificador. Argumentaré que esta posición intermedia está pobremente justificada. Mi argumento en contra de la posición será desarrollado en la próxima sección.

Para Strawson (1994), como para cualquier defensor de la fenomenología de lo cognitivo, *cómo es* ser tú en este momento depende, en parte, del hecho de que entiendas lo que estás leyendo.¹³⁶ Si no hablaras español, o si en vez de escribir esto yo hubiese escrito otra cosa, el *cómo es* ser tú ahora sería distinto. Strawson se resiste, sin embargo, a postular un carácter *fenoménico* para lo cognitivo.¹³⁷ En mi opinión esta clase de cautela o bien apunta a una cuestión no sustantiva respecto al uso de “fenoménico” o bien carece de suficiente motivación.

Georgalis (2006) defiende una concepción que, como el propio autor reconoce, admite la atribución de un parentesco con la propuesta de Strawson. Una de las tesis de

¹³⁶“The point is simply this: there is in the normal case something it is like, experientially, to understand a sentence, spoken or read.” (Strawson 1994: 7)

¹³⁷“[D]oes the difference between Jacques (a monoglot Frenchman) and Jack (a monoglot Englishman), as they listen to the news in French, really consist in the Frenchman’s having a different experience? Well, it may be wrong to suppose that there is any set of *experiential phenomena* that can be picked out as constituting the understanding on the part of Jacques. This is not part of my claim”. (Strawson 1994: 5-6, mi énfasis).

Georgalis es que todos los tipos de estados conscientes (los perceptuales y sensoriales, pero también los cognitivos) poseen un elemento inalienable de subjetividad. Respecto de todo tipo de estado consciente existiría un aspecto que resulta evidente para la primera persona y que, en cierto sentido, es invisible para la tercera. De acuerdo con Georgalis, el enfoque exclusivamente de tercera persona respecto de lo mental deja sin explicar aspectos fundamentales de nuestros estados conscientes, incluidos los cognitivos (a los que llama “intencionales”). Georgalis considera que su postura puede vincularse con la posición de Strawson acerca de una diferencia experiencial (subjetiva) derivada de lo intencional. Pero, también al igual que Strawson, Georgalis entiende que este aspecto experiencial de lo cognitivo no debe ser descrito apelando a la idea de lo fenoménico.

Lo que me interesa resaltar de las propuestas de Georgalis y Strawson es el hecho de que el rechazo a extender la aplicación de la noción de lo fenoménico se realiza en el marco de la aceptación de una propiedad de los estados conscientes cognitivos que resulta metafísicamente tan problemática como la de la posesión de carácter fenoménico. Ambos consideran que todos los estados conscientes son *esencialmente subjetivos* (en un sentido lo suficientemente fuerte como para que resulte, en principio, metafísicamente problemático¹³⁸), pero también que la subjetividad de lo cognitivo no es de la misma clase que la de lo fenoménico. Esta posición le concede, entonces, al defensor de la tesis de unificación el hecho de que hay algo en metafísicamente problemático (al menos en principio) en todos los tipos de estados conscientes: su subjetividad. Al mismo tiempo, esta posición considera que el error del movimiento de extensión fenoménica es el de no reconocer que se trata, sin embargo, de dos tipos distintos de subjetividad de lo consciente.

¿Hay alguna razón para defender esta concepción dual de lo subjetivo de la conciencia? Presumo que la razón principal es la siguiente. “*Uncritically extending the application of the locution ‘what it is like’ or ‘phenomenal’ to intentional states [...] rather than expanding our understanding of the intentional, obfuscates both the concepts phenomenal and what it is like. In consequence, it also makes claims regarding the connection of consciousness and intentionality hopelessly vague.* (Georgalis 2006: 75-6). Extender la noción de lo fenoménico y afines al ámbito de lo

¹³⁸ La subjetividad defendida es problemática en el sentido en el que cierta idea de privacidad lo es. Lo que Georgalis acepta respecto de los estados conscientes cognitivos cuando les atribuye una subjetividad inalienable es, como veremos, el que en ellos exista un ámbito al que sólo tiene acceso el sujeto que se encuentra en dicho estado. Éste es el mundo de lo que llamará “contenidos mínimos”. Véase nota 159.

intencional o cognitivo no hace más que comprometer la inteligibilidad de esas nociones, señala Georgalis. La extensión es improcedente porque con ella oscurecemos una noción que, en su aplicación restringida, es lo suficientemente clara y precisa. Mi posición es exactamente la contraria, pienso que la extensión es útil, justamente porque la ineficacia de la aplicación de la noción en el caso de lo cognitivo nos permite cuestionar la inteligibilidad de una noción que nos acostumbramos a creer que habíamos entendido lo suficientemente bien en el caso de lo perceptual y sensorial. Como señalé al cierre de la sección anterior, comparto con Georgalis la convicción de que no se entiende qué clase de cosa es el carácter fenoménico de lo cognitivo; pero considero que la postura de Georgalis extrae la moraleja incorrecta de la dificultad de volver inteligible la noción de lo fenoménico cognitivo.

El problema de la inteligibilidad no parece ser el único al que, de acuerdo con Georgalis, se enfrentaría el defensor de la fenomenología de lo cognitivo. La idea de un carácter fenoménico de lo cognitivo no sólo sería difícil de entender sino que, en cualquier caso, se trata de un postulado refutado por la investigación introspectiva. Al introspectar Georgalis no encuentra aquello que el defensor de la extensión fenoménica postula. En la medida en que se trata de un argumento introspectivo no hay mucho que se pueda hacer para contrarrestarlo, pero sí creo que la exposición de Georgalis de este aspecto de su defensa sirve para ilustrar un problema que en más de una ocasión se presenta al discutir la tesis de extensión de lo fenoménico. Georgalis parece establecer, como primer criterio de la presencia de un carácter fenoménico, el que exista un elemento uniforme que nos permita identificar una experiencia como perteneciendo a cierto tipo. Existe el carácter fenoménico de lo rojo (o de lo rojo para mí) dado que existe un elemento uniforme que me permite identificar determinado grupo de experiencias como perteneciendo al mismo tipo: el de ser una experiencia de rojo.¹³⁹ Una manera de argumentar en contra de la tesis de extensión fenoménica consistiría, entonces, en afirmar que la introspección no nos conecta con un elemento uniforme en el caso de lo cognitivo. Ahora bien, el problema de este argumento es que tenemos la misma capacidad de identificar (directamente) los tipos de estados conscientes cuando son sensoriales o perceptuales que cuando son cognitivos, lo cual sugiere fuertemente

¹³⁹ “When I am stimulated by various diverse items, such as certain apples, ripe tomatoes, stop signs, and fire trucks, my different experiences have a type-identifiable uniform feature that I call ‘experiencing red’: what it is like to experience red is the having of one of those or similar (in this respect) experiences”. (Georgalis 2006:69-70).

que existe un elemento uniforme en ambos casos. Al respecto Georgalis señala lo siguiente.

Now this is not to deny that such states can be type-identified as believings, desirings, or some other attitude. We do that. Nor is it to deny that such states can be type-identified via their contents, P, Q, or whatever. We do that, too. Such type identities can be and are found in these different states. Just how we do these things is at issue, however. The proponent of phenomenal intentionality is making a specific claim regarding how this is secured. To support that thesis, she cannot simply rely upon the fact that we do type-identify them, not without begging the question. For the fact that we do this does not by itself support the claim that there is a uniform phenomenal WIL [WIL: what it is like] feature of these states, let alone that it is in virtue of such features that we succeed. What is at issue is whether the attitudes or contents themselves have a special type-identifiable uniform phenomenal WIL aspect, as the sensory experiences clearly do, not whether they can be type-identified in some way or other". (Georgalis 2006: 72-3).

Tal vez exista un elemento uniforme que explica nuestra capacidad de identificar directamente los tipos de estados conscientes cognitivos que instanciamos, pero esto no alcanza, señala Georgalis, para sustentar la postulación de una fenomenología de lo cognitivo. Como el propio Georgalis parece sugerir, los *contenidos* y las *actitudes* de los distintos estados conscientes cognitivos que instanciamos parecen buenos candidatos para cumplir con el rol de “elemento uniforme que nos permite identificar el tipo de estado cuando ocurre”. Pero pasar de este hecho, a la tesis de que existe una fenomenología de lo cognitivo sería, según Georgalis, *presuponer lo que se quiere demostrar*. ¿Cómo decidimos, entonces, si el elemento uniforme es o no fenoménico? Aquí es donde entra en juego la introspección.

When I turn my attention to my occurrent intentional states, I fail to find a uniform feature type-identified by “what they are like” to me. That is a sincere report from my first-person perspective. What it is like to entertain the beliefs that P, Q, R, . . . on different occasions, though all instances of believings do not seem to me to share some uniformly identifiable phenomenal or qualitative feature, at least not when I attend to my own “inner life”. To the extent that there is some vague phenomenal WIL for me on these different occasions, there is no uniformity; furthermore, the WIL that I do find seems largely influenced by a plethora of varying background conditions, most of which are irrelevant to the specific believing attitude. I find a similar lack of uniformity when I consider classes of other occurrent attitudinal states. Things are no better (for me) when I attend to the contents themselves. What it is like to have some occurrent belief P seems to share no easily characterized WIL phenomenal feature that

is common to the different occasions that I entertain P and that is somehow specific to that particular content. (Georgalis 2006: 72).

Georgalis señala que la introspección no le entrega ningún rasgo fenoménico uniforme, esto es, ningún rasgo fenoménico que ocurra cada vez que considero de manera consciente un cierto contenido, o cada vez que mantengo una cierta actitud proposicional. Al introspectar Georgalis no encuentra ningún elemento fenoménico que forme parte de su experiencia cada vez que, digamos, piensa que Descartes era francés. Los elementos fenoménicos que Georgalis encuentra cada vez que piensa que Descartes era francés varían de ocasión en ocasión, y a veces se repiten cuando lo pensado (o, digamos, recordado) es otro contenido.

Estoy de acuerdo en que no hay ningún sonido, color o emoción que ocurra cada vez, y sólo cada vez, que pienso que Descartes era francés. Esto es algo a lo que de hecho apelé en la primera sección de este capítulo para cuestionar la interpretación sensorialista de la extensión de lo fenoménico. Sin dudas no hay ningún elemento sensorial uniforme que nos permita identificar a un estado consciente cognitivo como siendo del tipo que es. La manera en que reconocemos que estamos pensando que Descartes era francés no es, en efecto, a través de la presencia de ciertas imágenes, olores o emociones puesto que no hay ningún elemento de este tipo que necesariamente se repita cuando (y sólo cuando) estamos pensando que Descartes era francés.

Pero, como el propio Georgalis mencionó, hay dos elementos que se repiten cada vez que pienso que Descartes era francés, uno es la actitud (el pensar) y el otro el contenido (que podemos describir como la proposición expresada por la frase “Descartes era francés”). Como vimos, Georgalis parece aceptar que los contenidos y las actitudes son elementos uniformes que ocurren cada vez que ocurre una experiencia de cierto tipo, pero evidentemente para Georgalis ellos no poseen un carácter fenoménico distintivo.¹⁴⁰

¿Cuál es la razón de Georgalis para descartar tan rápidamente la propuesta de agregar nuevos elementos a la lista de tipos de caracteres fenoménicos (los caracteres fenoménicos de los distintos contenidos y actitudes)? Hay dos maneras de responder a esta pregunta. Se puede apelar a la introspección: al introspectar no encuentro nada del

¹⁴⁰ Lo que hace Georgalis en la última de las citas es similar a lo que hace Coliva en su discusión de la propuesta de Peacocke (ver nota 125). Cuando Coliva evalúa la posibilidad de explicar nuestro acceso a lo que juzgamos apelando al tipo de acceso que tenemos a lo fenoménico su respuesta es negativa justamente porque entiende que no hay ninguna sensación o emoción que covaríe con los contenidos y las actitudes. La tesis de una fenomenología propia de lo cognitiva ni siquiera considerada.

estilo. O se puede apelar a los señalamientos de Georgalis presentados al comienzo: la idea de un carácter fenoménico propio para lo cognitivo no es, en última instancia, inteligible. En el próximo apartado me ocuparé de estas dos formas de rechazar la tesis de extensión de lo fenoménico.

4. LA DIVERGENCIA INTUITIVA.

En este capítulo y el pasado hemos visto distintas posturas acerca de si existen o no ciertos tipos de caracteres fenoménicos. Para algunos existe un carácter fenoménico propio de lo cognitivo (propio de los contenidos y actitudes), para otros no. Para algunos la fenomenología de, por ejemplo, los estados visuales varía dependiendo de que identifiquemos o no el objeto que estamos viendo como siendo una silla, para otros el carácter fenoménico de los estados visuales sólo está constituido por formas, colores y movimiento. Resulta llamativo que exista una diferencia tan grande respecto a una de las cosas con las que, supuestamente, tenemos una de las relaciones epistémicas más cercanas. Presumiblemente las propiedades fenoménicas son propiedades muy especiales, y al menos parte de lo que las vuelve especiales es la relación estrecha que mantenemos con ellas. Las propiedades fenoménicas poseen el privilegio de determinar algo muy particular: el *cómo es* ser un sujeto en un momento dado. Tal como el Físicismo Moderado y el AntiFísicismo conciben el mundo de lo fenoménico, resulta casi increíble que no seamos capaces de producir una respuesta unánime respecto a la pregunta de si algo es o no una propiedad fenoménica. El papel de la introspección en los debates acerca de lo fenoménico resulta, en consecuencia, sumamente curioso. Por un lado los resultados que arroja la investigación introspectiva son considerados, por cada sujeto que introspecta, como prácticamente determinantes. Si mi introspección me dice que el cómo es ser yo se define (o no se define) teniendo en cuenta lo que estoy pensando entonces difícilmente me puedan convencer de lo contrario. Al mismo tiempo el debate entre las posturas mencionadas justamente se genera porque la introspección arroja resultados diferentes dependiendo del sujeto que introspecta.¹⁴¹

Una manera de explicar lo que aquí está pasando es considerando que la vida interior de los individuos que defienden la tesis de una fenomenología propia de lo cognitivo es completamente diferente de la de los que la rechazan. Pero no hay nadie,

¹⁴¹ Para otras presentaciones y evaluaciones de esta situación véase Schwitzgebel (2008).

hasta donde sé, que esté dispuesto a proponer tal cosa. Otra explicación posible consistiría en afirmar que alguno de los dos bandos está introspectando mal, quizás de manera desatenta. Sospecho que algunos considerarán plausible que algo así esté pasando. Por mi parte, tampoco creo que sea ésta una opción atractiva. En mi opinión lo que aquí ocurre es que se está usando la idea de fenoménico, al menos, de dos maneras distintas. Puesto en otros términos, creo que se está fijando la referencia de “fenoménico” de maneras muy diferentes y que por ello la investigación introspectiva genera resultados tan disímiles. Finalizaré este capítulo presentando las dos (o tres) maneras de fijar la referencia que considero que podrían estar en juego.

La manera en que creo que fija la referencia el partidario de la extensión fenoménica ya ha sido presentada y desarrollada. El partidario de la extensión de lo fenoménico se está apoyando, como ya sugerí, en las supuestas propiedades epistémicas especiales de lo consciente, aquellas que estarían ausentes, en lo que respecta a lo visual, en el caso del sujeto con supervisión ciega. Como he argumentado en el capítulo pasado, si nos enfocamos exclusivamente en el comportamiento epistémico de los estados conscientes a la hora de determinar la presencia o no de un cierto tipo de carácter fenoménico, el resultado será el de la promoción de la tesis de unificación. Ninguna consideración epistémica parece capaz, por sí misma, de avalar una distinción entre los estados conscientes perceptuales y sensoriales y los cognitivos. En ambos casos dichos estados parecen contar con un poder especial de justificación producto del vínculo epistémico especial que mantendríamos con el estado. De modo que una primera manera de fijar la referencia de “fenoménico” es apuntando a un cierto fenómeno epistémico (cuya ausencia logramos describir al imaginar, por ejemplo, a un sujeto con supervisión ciega), y esta manera de fijar la referencia del término avala, según creo, la tesis de unificación de la conciencia (así como las tesis liberales acerca de la fenomenología visual).

En lo que respecta a la manera de fijar la referencia de “fenoménico” que está detrás de las concepciones restrictivas o conservadoras (aquellas que rechazan la existencia de una fenomenología propia de lo cognitivo o de una fenomenología visual liberal) mi sospecha es que ella se construye a partir de un caso ejemplar, un caso testigo, -o quizás un grupo de ellos-¹⁴². El caso ejemplar es, probablemente, el de las

¹⁴² El otro criterio que podría estar operando es aquel al que apelan Carruthers y Veillet (2011): la capacidad de generar escenarios metafísicamente problemáticos. En la sección 1 he presentado mis argumentos en contra de esta propuesta.

experiencias visuales o, un poco más en general, el de las experiencias relacionadas con la percepción. Aquí considero que se encuentra el punto de partida del criterio. El mismo admite, no obstante dos interpretaciones que difieren en un sentido importante.

De acuerdo con este criterio, para que algo califique como fenoménico ese algo debe *parecerse lo suficiente* al tipo de propiedades que definen a las experiencias perceptuales. Ahora bien, podemos decidir usar “fenoménico” de manera que aplique a las experiencias perceptuales y a los estados que se le parecen, *sin presuponer cosa alguna acerca de qué clase de cosa es una experiencia perceptual*. Este criterio no sólo es una opción posible, sino que es una opción, en cierto sentido, razonable. El uso que le dio la tradición analítica de la filosofía de la mente al término “fenoménico” está estrechamente ligado a la idea de lo perceptual y sensorial, quizás demasiado ligado. Podría considerarse que las connotaciones de este término de alguna manera impiden que el uso inclusivo (que introduce caracteres fenoménicos propios de lo cognitivo) o el uso liberal (que introduce caracteres fenoménicos visuales que dan cuenta de propiedades de orden superior, como ser una silla) nos resulten lo suficientemente cómodos. El criterio de similitud así interpretado es, en mi opinión, inatacable pero, al mismo tiempo, inaplicable en el marco de la discusión metafísica que aquí nos ocupa.

Cuando afirmo que el criterio del caso testigo en su primera interpretación es irrelevante para la discusión que nos ocupa no estoy afirmando que la determinación de su extensión sea arbitraria, independiente del mundo. Usar “fenoménico” de forma tal que se aplique a la experiencia de color y a las experiencias que se le parecen supone usarlo de una manera un poco vaga, pero no se trata de un uso en el que elegimos (por completo) a qué cosas se podrá aplicar y a cuáles no. Apelar a una relación de similitud puede dejar mucho terreno subdeterminado¹⁴³, pero no deja de ser apelar a un hecho objetivo. Objetivamente, hay cosas que se parecen más entre sí que otras. Lo que estoy señalando es que, al afirmar que la experiencia de rojo tiene más puntos en común con

¹⁴³ Dos cosas pueden ser muy parecidas en un aspecto y muy diferentes en otro. También puede suceder que el ordenamiento en virtud del parecido nos provea de un continuo respecto del cual debemos decidir dónde está el límite. Esta indeterminación del criterio podría ser parte de la explicación de por qué existen estados conscientes respecto de los cuales no hay una posición unánime, incluso al interior del bando que rechaza la tesis de una fenomenología de lo cognitivo (o la tesis de una fenomenología visual liberal). Ya he mencionado (IV/3) el caso de lo doloroso del dolor y lo placentero del placer, pero hay muchos más. ¿Hay un *tipo de carácter fenoménico* que da cuenta del resultado que arroja la propiocepción informándome que estoy acostado? ¿Hay un *tipo de carácter fenoménico* propio de mi sensación de angustia o entusiasmo? ¿Hay un *tipo de carácter fenoménico* propio de la sensación de “tener una palabra en la punta de la lengua”? ¿Hay uno para la sensación de *deja vu*? Entre los presuntos casos claros de presencia de un tipo de carácter fenoménico (experiencia de rojo) y los presuntos casos claros de ausencia (estar pensando que María siempre llega tarde) parecería encontrarse una amplísima zona intermedia.

la sensación de dolor que con el estar pensando de manera consciente en la lista del supermercado, no estamos diciendo nada inmediatamente relevante en lo que respecta al debate entre las tres posturas metafísicas acerca de lo mental que aquí nos ocupan. Para que una afirmación de ese tipo se convierta en relevante debemos interpretar el criterio de otra manera.

La segunda interpretación del criterio que utiliza a, por ejemplo, lo rojo como caso ejemplar consiste en adjudicarle a este caso algún tipo de característica que resulte relevante en el marco de la discusión acerca de la metafísica de lo mental (i.e. que genere alguna clase de complicación o disputa en el marco del enfrentamiento entre el Físicismo Radical, el Moderado y/o el AntiFísicismo) Para poseer carácter fenoménico propio el estado examinado tendrá, entonces, que parecerse a la experiencia de color en el aspecto problemático postulado.

¿Cuál podría ser ese aspecto de la experiencia de color? Si queremos defender una concepción clásica del alcance de lo fenoménico tendrá que descartarse la apelación al poder normativo puesto que, como argumenté en el capítulo pasado y en el presente, este aspecto es común a todos los tipos de estados conscientes. ¿Qué otra característica podría realizar el trabajo requerido? Esto es ¿qué característica es capaz de resultar relevante (en el sentido de problematizar alguna de las posiciones metafísicas discutidas en este trabajo) y, al mismo tiempo, avalar la concepción restrictiva de lo fenoménico? Se me ocurre que la *inefabilidad* podría ser una opción.

Ciertamente no creo que exista un elemento inefable en nuestras experiencias, como tampoco creo que existan especiales poderes normativos. Ahora bien, respecto del criterio epistémico he dicho que si un tipo de estado consciente lo satisface entonces todos los tipos de estados conscientes lo hacen. No es claro que la situación sea diferente en el caso de la inefabilidad. La idea es que hay un elemento incommunicable en nuestras experiencias cromáticas pero ¿no lo habría también en los estados conscientes cognitivos?, ¿qué es eso que caracteriza a mi estado consciente X tal que lo vuelve capaz de generar una forma especial y específica de justificación? Esta pregunta me parece válida tanto para el caso de las percepciones como para el caso de los juicios. En mi opinión, si se considera que es válido responder a esta pregunta diciendo que se trata de algo imposible de describir, entonces ésta es la respuesta que debería darse en todos los casos. Si encontramos un elemento inefable en la experiencia del color, no veo por qué no lo encontraríamos en el resto de los estados conscientes. No creo que exista un

sentido de inefabilidad que claramente se aplique a un caso y claramente no se aplique al otro.¹⁴⁴

Más en general, pienso que las nociones que podrían servir para dar cuenta del problema metafísico de lo mental están todas interconectadas. Cuando hablamos de una subjetividad irreductible o de un tipo particular de privacidad o de una capacidad normativa especial o de aspectos inefables de la experiencia estamos siempre apuntando a aquello que consideramos como quedando fuera de los acercamientos de tercera persona y básicamente éste es el problema metafísico de lo mental. Si esto es así entonces no resultará sorprendente constatar que si alguna de estas nociones parece poder aplicarse a todos los tipos de estados conscientes entonces todas lo harán.¹⁴⁵

Como he argumentado en el capítulo pasado, no creo que la aplicación de la noción epistémica (la idea de un poder normativo especial) pueda restringirse a ciertos tipos de estados conscientes. La interconexión de las nociones metafísicamente problemáticas permite afirmar, en mi opinión, que tampoco puede restringirse la aplicación del resto de las nociones. Si los estados conscientes cognitivos poseen un poder epistémico especial entonces parece razonable suponer que son irreduciblemente subjetivos, privados e inefables.

En resumen, creo que el término “fenoménico” tiene connotaciones históricamente determinadas que, en cierto sentido, son contrapuestas. Por un lado la connotación que lo conecta de manera exclusiva (o casi) con los estados perceptuales y sensoriales, sin asumir nada respecto a las características que definen a estos estados. La otra connotación de “fenoménico” que a estas alturas resulta incuestionable es la de remitirnos a uno de los problemas más serios para el Fisicismo. Si vamos a usar “fenoménico” de manera que sirva para describir un cierto problema de la filosofía de la mente, entonces no podemos apelar a la *incomodidad* de hablar de una fenomenología de lo cognitivo, puesto que dicha incomodidad podría responder a razones que no son metafísicamente relevantes. Cuando “fenoménico” es el término que usamos para hablar del problema del cómo es o para hablar del hueco explicativo entonces el debate acerca de la extensión del término se vuelve crucial y ya no podemos refugiarnos en el hecho

¹⁴⁴ En el próximo capítulo discutiré más de cerca las intuiciones que avalan la postulación de un poder normativo especial propio de lo consciente cognitivo. Pienso que no será difícil reconocer allí la postulación de un componente incommunicable (véase la postulación de referencias escrutables sólo por parte de la primera persona).

¹⁴⁵ El hecho de que las nociones se encuentren interconectadas no implica, por otra parte, que todas sean igualmente útiles. Como repetidamente he mencionado, creo que la noción epistémica es la más clara de todas.

de que tradicionalmente usamos el término para referirnos a lo sensorial y perceptual. Más aún, no sólo no tenemos el derecho a usar ese refugio de manera explícita, pienso que tenemos, también, la obligación de considerar la posibilidad que eso sea lo que inadvertidamente estemos haciendo, de que en eso nos estemos basando al remitirnos a lo intuitivo/introspectivo.

En este trabajo he utilizado la noción de lo fenoménico y del cómo es de manera indistinta. En esto no hago más que recoger un uso bastante extendido de estas nociones que puede remontarse al menos hasta Nagel (1974). No obstante, si analizamos con atención la manera en que se suele presentar la aceptación o el rechazo a la tesis de unificación (la tesis que extiende el número de tipos de caracteres fenoménicos) veremos que, en general, la postura que acepta la tesis suele apoyarse mucho más, en comparación con su oponente, en la noción del “cómo es”. En este sentido tengo la sospecha de que el criterio epistémico (el criterio en el que se apoyan quienes defienden la tesis de unificación) parece conectar más rápidamente con la idea del *cómo es* que con la de *fenoménico*. Una señal de que éste podría ser el caso podemos encontrarla en el posicionamiento de Strawson que presenté en la sección anterior. Como mencioné, Strawson (1994) considera que todos los tipos de estados conscientes (incluidos los cognitivos) determinan *cómo es* ser uno en momento dado, pero se niega a derivar de ello la presencia de un carácter fenoménico propio de lo cognitivo. No me parece descabellado suponer que Strawson está utilizando el criterio epistémico para determinar qué es lo que posee un *cómo es*, y el criterio de similaridad para determinar qué es lo que posee fenomenología propia.

Respecto del último criterio he señalado que hay dos interpretaciones posibles. Si mi sospecha es correcta y la posición intermedia que defienden Strawson y Georgalis es producto de usar el criterio epistémico para un término y el de similaridad para el otro entonces resulta crucial determinar cuál de las dos interpretaciones del criterio de similaridad es la que está siendo usada. Si la renuencia a usar “fenoménico” para el elemento subjetivo propio de lo consciente cognitivo tiene que ver con la primera de las interpretaciones (la que se apoya en el uso histórico del término sin adosarle ninguna característica capaz de incidir en el debate metafísico) entonces la posición intermedia es, al igual que dicho criterio, incuestionable pero (metafísicamente) irrelevante. Si, por el contrario, lo que se busca es defender la existencia de dos formas sustancialmente distintas de subjetividad, la de lo fenoménico y la de lo intencional entonces el criterio de similaridad debe ser interpretado de la segunda de las maneras. Tal como presentan

ambos autores sus propuestas, lo que parecen buscar es esto último, el establecimiento de dos formas de subjetividad. Sin embargo no hacen mucho para defender esta distinción. En este sentido creo que es importante estar alerta para no cometer el error de aceptar sin objeción alguna la posición intermedia por las razones asociadas con la primera de las interpretaciones del criterio de similaridad, para luego extraer de ello el tipo de consecuencias que sólo pueden extraerse si la interpretación del criterio es la segunda.

Aceptar la existencia de dos formas distintas de subjetividad es aceptar la existencia de dos tipos de amenazas para la versión Físicista de lo mental. Un postulado de este tipo no es para nada menor. Si aceptamos que las amenazas son dos entonces al desactivar una de ellas (al desactivar, por ejemplo, la idea de lo subjetivo intencional) podrá considerarse que la otra permanece inalterada. Es importante, por lo tanto, asegurarnos de que tenemos razones de peso para postular esta concepción doble de la subjetividad de lo mental. En particular, es importante asegurarnos de que esta concepción dual sustantiva no está basada en el hecho (incuestionable, pero en sí mismo inocuo) de que tradicionalmente se ha usado “fenoménico” para hablar de la parte no cognitiva de lo mental.

RESUMEN.

En este capítulo he desarrollado algunos aspectos de la discusión comenzada en el capítulo anterior. En las dos primeras secciones me he ocupado de algunas consecuencias de utilizar el criterio epistémico para determinar la presencia de lo fenoménico. Este criterio, discutido en el capítulo pasado, apunta a la presencia de un especial poder normativo, el tipo de poder que promueve la concepción normativa de lo fenoménico, la concepción defendida en los capítulos III y IV. En el capítulo pasado argumenté que el criterio epistémico avala una tesis de unificación de la conciencia (fenoménica). Si determinamos la presencia de lo fenoménico a partir de la presencia o ausencia de una forma especial de justificación para nuestros juicios y creencias entonces todos los tipos de estados conscientes pueden ser estados fenoménicos.

En la primera sección de este capítulo he señalado que si utilizamos el criterio epistémico para promover una tesis de ese tipo, entonces dicha tesis debe ser interpretada de cierta manera. Cuando el criterio epistémico avala la inclusión de todos los tipos de estados conscientes dentro de la corriente de conciencia fenoménica, lo que

está avalando es la postulación de una fenomenología propia para cada uno de esos tipos de estados conscientes. Lo que el criterio epistémico avala, por ejemplo en el caso de los estados conscientes cognitivos, es la presencia de un carácter fenoménico para cada contenido y para cada actitud proposicional. También he señalado que la utilización del criterio epistémico favorece una concepción liberal de la fenomenología de los estados visuales (y de los estados perceptuales en general, aunque no he considerado aquí el resto de los casos). De acuerdo con esta concepción el carácter fenoménico de un estado visual está determinado no sólo por los tipos de formas y colores que, por decirlo de alguna manera, el estado (correcta o incorrectamente) registra, sino también por el tipo de propiedades de orden superior que son registradas. La misma escena resulta fenoménicamente diferente si, por ejemplo, sólo en uno de los dos casos la silla es vista como siendo una silla.

La segunda parte del capítulo se ha ocupado de posibles alternativas al uso del criterio epistémico. Para ello he comenzado identificando una posición intermedia que parecería estar dispuesta a reconocer el tipo de propiedades epistémicas especiales discutidas en el capítulo pasado pero que se resiste a considerar que ello basta para postular, por ejemplo, una fenomenología de lo cognitivo. Al respecto he argumentado que este rechazo supone la presencia de un criterio alternativo para la identificación de lo fenoménico y, en este sentido, he considerado dos opciones. Ambas toman como punto de partida los casos que la mayoría consideraría como casos paradigmáticos de presencia de lo fenoménico, por ejemplo la experiencia de rojo. El primero de los criterios no intenta describir la experiencia de rojo de ninguna manera y simplemente apela a nuestras intuiciones respecto a los estados conscientes que se parecen más o menos a la experiencia de rojo. Este criterio podría considerarse como recogiendo y avalando el uso tradicional de la noción de lo fenoménico. Los estados sensoriales y perceptuales (los que la concepción tradicional considera como fenoménicos) en algún sentido se parecen más entre sí de lo que se parecen respecto de los estados conscientes cognitivos.¹⁴⁶

He argumentado que este primer criterio que se presenta como alternativa del epistémico resulta inobjetable, pero siempre y cuando se esté dispuesto a sacar a la noción de lo fenoménico del debate metafísico acerca de lo mental. Para que la noción

¹⁴⁶ Hay, por otra parte, estados que parecen quedar a medio camino y cuya inclusión dentro de lo fenoménico es, en el marco de la aplicación de este primer criterio, discutible. Me refiero, por ejemplo, a las emociones, o a la sensación de *deja vu*.

mantenga su rol central en este debate, lo fenoménico debe ser entendido de alguna manera que resulte metafísicamente controversial, esto es, de una manera que ponga en aprietos al menos a la posición del Físicismo Radical. Lo fenoménico tiene que tener alguna propiedad que, al menos esta posición, encuentre difícil de acomodar. En este sentido he argumentado que la concepción clásica de la extensión de lo fenoménico está obligada a presentar una característica problemática que podamos asociar con lo fenoménico y que, al mismo tiempo, tengamos razones para considerar ausente en el caso de los estados conscientes cognitivos. En mi opinión no existe tal noción.

Por las razones presentadas en los capítulos III y IV considero que, sea cual sea la propuesta del Físicista Moderado o del AntiFísicista, ella tendrá un mínimo de plausibilidad sólo si se compromete con la concepción normativa de lo fenoménico. Como considero, además, que dicha concepción es, en última instancia, indefendible, mi argumento en contra del Físicismo Moderado y del AntiFísicismo se aplica tanto a la versión unificada de estas posiciones (la que acepta la existencia de una fenomenología de lo cognitivo) como a la versión *tradicional* (la que niega tal cosa). Sin embargo, como ya he señalado, creo que es útil cuestionar a la concepción tradicional.

La razón por la que me ha interesado ocuparme del debate acerca de la extensión de lo fenoménico se relaciona, básicamente, con la necesidad de responder a la “objección intuitiva/introspectiva” a mi propuesta. Para socavar la confianza en nuestras intuiciones/introspecciones me ha interesado enfatizar, en primer lugar, las divergencias intuitivas/introspectivas respecto a la extensión de lo fenoménico (o acerca de las características de lo fenoménico visual). En segundo lugar, me ha interesado sugerir que la posición tradicional acerca de la extensión de lo fenoménico bien podría estar usando un criterio de determinación de lo fenoménico inadecuado, por irrelevante.

En lo que respecta al defensor de la concepción tradicional de lo fenoménico tendré un último señalamiento que hacerle para convencerlo de que cuestione sus intuiciones. En el próximo capítulo presentaré ciertas intuiciones, o reportes introspectivos, relacionados con la aceptación del poder normativo especial de los estados conscientes cognitivos. Quienes poseen estas intuiciones suelen considerarlas como compromisos absolutamente irrenunciables. Por mi parte argumentaré que lo supuestamente intuitivo o introspectado es inverosímil o ininteligible. Si el defensor de la concepción tradicional de lo fenoménico coincide conmigo respecto a estas intuiciones entonces tendrá que aceptar que las convicciones intuitivas irrenunciables a veces fallan escandalosamente.

VII. EL ACCESO AL SIGNIFICADO.

En los dos capítulos pasados he argumentado a favor de una tesis de unificación de la conciencia. Para ello he señalado que el criterio más claro de la presencia de lo fenoménico es epistémico y que, si se acepta que dicho criterio es satisfecho por los estados perceptuales y sensoriales entonces debe admitirse que es satisfecho, también, por los estados conscientes cognitivos. El criterio epistémico apunta al poder normativo especial que, en mi opinión, se presenta como la característica más clara de lo fenoménico, tal como es entendido por el Físicismo Moderado y el AntiFísicismo. Como argumenté en el capítulo V, si consideramos que los estados perceptuales y sensoriales poseen un poder normativo especial entonces difícilmente podremos negar que los estados conscientes cognitivos también lo tienen.

Hacia el final del capítulo pasado he argumentado en contra de una posición intermedia” que podría aceptar la presencia de un poder normativo especial en el caso de los estados conscientes cognitivos pero sin aceptar que este poder especial sea la característica distintiva de lo fenoménico. He argumentado que dicha posición, o bien resulta inobjetable pero irrelevante, o bien no está suficientemente motivada. Pienso que, en última instancia, cualquier característica que se proponga (y que resulte metafísicamente relevante) difícilmente podrá distinguirse de la atribución de un poder normativo especial, al menos en cuanto a su extensión. En este sentido considero, además, que cualquier característica que se proponga (y que resulte mínimamente viable) podrá cuestionarse utilizando las mismas razones que utilizaré para cuestionar a la concepción normativa (ya sea porque la nueva característica no se diferencia sustancialmente de la idea de un poder normativo especial o, al menos, porque lo implica). De todas formas, para descartar la posibilidad de que mi oponente tenga la concepción irrelevante de lo fenoménico en mente, y para darle la oportunidad de utilizar fenoménico de una manera que no remita directamente a la idea de un poder normativo especial, en lo que resta de este trabajo utilizaré, con mayor frecuencia, la noción de un poder normativo especial que la de lo fenoménico.

Diré, por tanto, que el objetivo de este capítulo es ver un poco más de cerca esta supuesta capacidad normativa especial de los estados conscientes cognitivos (pero también entiendo que lo que haré es ver un poco más de cerca la supuesta fenomenología propia de lo cognitivo). Más específicamente, lo que me interesará

resaltar de la atribución de un poder normativo especial propio de los estados conscientes cognitivos (o de la atribución de una fenomenología de lo cognitivo) es que se trata de una opción fuertemente intuitiva. Esto es algo que, en cierto sentido, ya he señalado en el capítulo V. Pero en este capítulo profundizaré este señalamiento al considerar algunas intuiciones que avalan la atribución de este poder normativo especial. Lo que me propongo mostrar en este capítulo es la forma que adquiere nuestro compromiso intuitivo con este poder normativo especial en el caso de los estados relacionados con el significado que expresamos o con los contenidos mentales que conscientemente consideramos.

Como se pudo ver en el capítulo V, la concepción normativa de los estados conscientes es al mismo tiempo una concepción de al menos parte del fenómeno del autoconocimiento. La idea de que existe algún tipo de asimetría en la manera en que la primera y la tercera persona se vinculan con al menos algunos de los estados mentales parece admitir una explicación basada en el acceso a las propiedades con un poder normativo especial que caracterizan a los estados conscientes. La manera en que presentaré la fuerza intuitiva de nuestra concepción normativa de los estados conscientes cognitivos será a través de lo intuitivo que resulta cierto acercamiento al problema del autoconocimiento; más específicamente, me ocuparé del fenómeno de la asimetría entre la posición de primera y tercera persona respecto al significado de nuestras palabras y al contenido de nuestros pensamientos. Para evidenciar la fuerza intuitiva de la concepción del autoconocimiento que se basa en la atribución de un poder normativo especial, comenzaré el capítulo presentando una propuesta de explicación de la asimetría que no lo hace. Señalaré que para muchos resulta (intuitivamente/introspectivamente) claro que a esta clase de concepción es, a primera vista incompleta, y en una segunda mirada incorrecta. Argumentaré que detrás de esta forma de evaluar la propuesta se encuentra la consideración del poder normativo especial de los estados conscientes cognitivos.

En la **sección 1** presento una forma de acercarse a la asimetría entre primera y tercera persona en lo que respecta al conocimiento de los significados. Este acercamiento sigue, a grandes rasgos, algunos de los lineamientos sugeridos por Donald Davidson. Una vez presentada la propuesta pasaré a considerar una de las críticas recurrentes a esta clase de postura y argumentaré que ella descansa en la aceptación de la concepción normativa de lo consciente (cognitivo). Utilizaré, además, el debate acerca de la compatibilidad entre externismo semántico y autoridad de primera persona

para dar cuenta de las características de ambas posturas (la davidsoniana y la normativa). En la **sección 2** presento dos intuiciones acerca de nuestra relación con los significados que, en mi opinión, pueden considerarse como dándole forma a la concepción normativa de lo consciente cognitivo. Por un lado presentaré la intuición que se busca motivar a través del caso de la Habitación China [Searle (1980)]. En segundo lugar me ocuparé de una forma de reaccionar intuitivamente a la tesis de inescrutabilidad de la referencia [Quine (1960)]. A partir de ambas intuiciones definiré dos versiones de la concepción normativa aplicada a lo cognitivo. Estas versiones recogen la distinción que, para el caso de lo perceptual y sensorial, permitió identificar una versión Fuerte y una Débil de la concepción normativa (IV/3).

1. UNA CONCEPCIÓN DEL ACCESO AL SIGNIFICADO.

El fenómeno del autoconocimiento del significado (esto es, del conocimiento de los significados que expresamos con nuestras palabras), parece tener dos características especiales. Por un lado, la relación con los significados propios parece ser epistémicamente privilegiada. En general estamos dispuestos a aceptar que sabemos mejor que nadie cuál es el significado que le estamos dando a nuestras palabras. Si, por ejemplo, durante un paseo por el parque y en el medio de una conversación acerca de algún otro tema, alguien afirma “necesito encontrar un banco” quizás su interlocutor dude acerca del significado que el hablante acaba de expresar (¿necesita sentarse o efectuar una transacción?), pero parece absurdo suponer que el hablante mismo podría tener esa duda. Al mismo tiempo, la manera en que cada uno conoce el significado de sus palabras no se deriva del tipo de evidencia pública a la que en ocasiones los oyentes necesitan apelar para determinar cuál es el significado expresado. No necesitamos ver lo que hacemos, ni determinar las características del entorno, ni ver cómo conectamos nuestras oraciones entre sí para saber qué significan nuestras palabras.

Una forma de aproximarse a la cuestión del autoconocimiento del significado toma como punto de partida la idea de que el significado de nuestras palabras está dado por el uso que hacemos de ellas. De acuerdo con esta aproximación, en los casos más básicos nuestras palabras simplemente significan aquello que nos mueve a considerarlas como aplicables. Si el uso que hago de la palabra “fuego” está definido por el hecho de que es normalmente el fuego el que me mueve a considerar la palabra aplicable entonces ese es su significado. Si es la manera en que un hablante aplica las palabras la

que determina el significado que expresan entonces no es posible imaginar un error sistemático en la aplicación; si un sujeto está, de hecho, usando palabras (expresando significados) entonces lo está haciendo, en general, de manera correcta. De acuerdo con esta propuesta los hablantes, por el sólo hecho de serlo, se aseguran un importante nivel de éxito en lo que respecta a la aplicación de las palabras.¹⁴⁷

Esta extrema dificultad para errar que caracteriza a la posición del hablante encuentra un caso límite en un tipo especial de afirmaciones. Se trata de las afirmaciones que buscan dar cuenta del significado de las palabras y oraciones propias apelando al recurso del desentrecomillado. La primera persona tiene la posibilidad de dar el significado de sus palabras y oraciones mediante el recurso de usar aquello cuyo significado se inquiera. Si alguien me pregunta qué significa, en mi idiolecto, “el pasto es verde”, o a qué me refiero cuando uso “la nieve”, tengo una manera de responder que no será demasiado informativa pero será correcta. Puedo afirmar cosas como “*cuando uso 'la nieve' me refiero a la nieve*” y “*'el pasto es verde' significa que el pasto es verde*”.

Si estos señalamientos son correctos entonces parece que tenemos una forma de dar cuenta de la asimetría entre la primera y la tercera persona en lo que respecta a los significados. Si el significado de las palabras está dado por el uso entonces el usuario de las mismas tiene asegurada una cierta clase de inmunidad. Si el sujeto está expresando significados entonces, en la inmensa mayoría de los casos¹⁴⁸, lo está haciendo

¹⁴⁷ La manera más sencilla de entender esta propuesta es utilizándola para dar cuenta del acceso al significado de los términos de nuestro *idiolecto*. Ciertamente, para usar el ejemplo clásico de Burge, el uso peculiar que la paciente hace del término “artritis” no redefine el significado público del término, pero sí podría considerarse como definiendo el significado del término en cuanto término de su idiolecto. Si se considera la noción de idiolecto como confusa o inútil entonces el lector puede traducir todo lo que diré aquí acerca del significado como haciendo referencia al contenido mental. Asumo que el lector aceptará que existe alguna clase de asimetría entre la primera y la tercera persona cuando se trata de los contenidos (expresados y/o pensados). Los casos de desambiguación, como el del ejemplo presentado en el primer párrafo son, en mi opinión, concluyentes. Cuando decimos “necesito un banco” (pero también cuando decimos cualquier otra cosa, por ejemplo cuando usamos un nombre) nuestra posición es, en algún sentido, privilegiada. Este privilegio puede considerarse como relativo a distintas cosas. Podemos considerar que la posición de privilegio es respecto del significado de los términos de nuestro idiolecto o, por ejemplo, podemos apelar a la distinción de dos sentidos de “significado” o de “referencia” -Grice (1957), Kripke (1977)- y ocuparnos exclusivamente del privilegio que parecemos tener respecto a uno de los dos sentidos (el que está más estrechamente ligado a las intenciones del hablante). O podemos, simplemente, afirmar que la posición privilegiada es respecto del contenido mental que se intentó expresar al usar la frase. En lo que sigue apelo a la primera de las opciones porque su exposición es más simple. [El fenómeno al que se apunta aquí se expresa en inglés mediante expresiones como “knowing what you mean”].

¹⁴⁸ Al afirmar que el significado está dado por el uso surge el problema de la identificación de las instancias incorrectas. ¿Cómo diferenciar los casos en los que usé mal una palabra (de acuerdo con el significado que ella tiene en mi idiolecto) de los casos en los que la uso correctamente? Dicho de otra manera, ¿cómo distinguir la regla de uso del término de mi idiolecto de la manera en que, de hecho, lo

correctamente. En la medida en que este éxito asegurado es exclusivo de la posición del hablante, tenemos aquí una diferencia importante entre la primera y la tercera persona una diferencia en cuanto a los errores que una y otra pueden cometer. Al hablante le está vedado el error sistemático, a los demás no; el hablante tiene asegurado el éxito de la empresa de dar el significado de sus palabras desentrecomillando, los demás no.

La sola consideración de lo que implica ser el que habla parece alcanzar para dar cuenta de una cierta asimetría entre éste y los demás individuos en lo que respecta a la relación con sus significados. La asimetría identificada ocurre, además, sin necesidad de que el sujeto se interprete a sí mismo, en el sentido de que apele a la evidencia pública. La asimetría depende, justamente, del hecho de que el sujeto no sea un intérprete de sus palabras sino el usuario de las mismas. Parece que tenemos aquí, entonces, una posible explicación del fenómeno del conocimiento del significado propio, puesto que tenemos una explicación tanto de cierto privilegio de la posición de primera persona, como del hecho de que dicho privilegio ocurre sin que se apele a ninguna clase de evidencia pública.

He presentado de manera muy resumida una cierta aproximación al fenómeno del autoconocimiento. Por supuesto, para generar una evaluación sustantiva de ella sería necesario desarrollarla, considerar sus detalles, algo que no intentaré hacer en lo que sigue. Para mis intereses alcanza con lo señalado, pues ya con ello podemos entender la manera en que funciona la objeción típica a la misma que me interesa resaltar. Básicamente, lo que se le objeta es que no tenemos aquí una explicación del fenómeno del *autoconocimiento*. Esta propuesta, se afirma, no hace más que rodear el fenómeno, ocuparse exclusivamente de la periferia del mismo.

La propuesta parte del hecho de que el significado está determinado por el uso para concluir que el uso no puede estar sistemáticamente equivocado, lo cual alcanzaría para generar una importante asimetría entre la posición de primera y tercera persona. El

uso? La tesis de que el significado es el uso podría resultar imposible de defender, al menos cuando se la entiende como no expresando una concepción deflacionista de “significado”. Si, en efecto, la tesis demuestra ser falsa nos quedan, en mi opinión y a grandes rasgos, dos caminos posibles: aceptar la conclusión escéptica que, por ejemplo, Kripke (1982) encuentra en Wittgenstein o adoptar la concepción normativa de lo consciente cognitivo. Si la propuesta que estoy presentando ahora (i.e. el significado es el uso) no logra constituirse en una opción intermedia válida ello no afectará en nada la posición que defiende en este capítulo. Mi intención aquí es identificar el posicionamiento intuitivo a favor de la concepción normativa del acceso al significado (para criticarla en el próximo capítulo). Para ello utilizo una forma de reaccionar a esta posición intermedia. Evidentemente, el que la posición intermedia no funcione no podría utilizarse para objetar mis señalamientos. Es claro, también, que el compromiso intuitivo con la concepción normativa podría ilustrarse considerando el rechazo tanto a la concepción intermedia como a la posición que defiende la conclusión escéptica acerca del significado.

problema es que hasta aquí nada se ha dicho acerca de la forma en que nos *vinculamos epistémicamente* con el significado, y es esto, justamente, aquello que se pretenda determinar. Lo que queremos explicar es el fenómeno del *conocimiento* de los significados propios y no el de cierta inmunidad al error característica de la posición de primera persona. La propuesta anterior quizás explica cierta clase de privilegio y con él cierta clase de asimetría –aunque veremos que la objeción termina por negar incluso esto-, pero no explica el fenómeno del autoconocimiento, porque nada dice acerca de la relación epistémica que nos conecta con los significados que expresan nuestras palabras.

Ésta es la objeción principal al acercamiento al fenómeno del autoconocimiento de los significados que acabo de presentar. Hay muchas instancias de esta clase de objeción en la discusión contemporánea. Podemos, por ejemplo, verla en acción en múltiples revisiones críticas de la propuesta de Davidson acerca del autoconocimiento.¹⁴⁹ Como se verá a continuación, también podemos reconocer su participación en el debate acerca de la compatibilidad entre la autoridad de la primera persona y la determinación externista del contenido.¹⁵⁰

Acceso al significado y externismo.

Ciertas concepciones acerca de la individuación del contenido de lo que expresamos y pensamos parecen entrar en colisión con el fenómeno de la autoridad de la primera persona respecto a dichos contenidos. En particular, la asimetría entre primera y tercera persona en lo que respecta al acceso al significado o al contenido mental no parecería admitir una tesis de individuación de aquello a lo que se tiene acceso de carácter *externista*.

La tesis externista respecto a la determinación de los contenidos afirma, a grandes rasgos, que en dicha determinación participa de manera sustantiva cierto

¹⁴⁹ B. Smith (1998), para citar apenas un caso, afirma lo siguiente. “*Davidson tells us that speakers could not fail to know what they mean by their words. [...His proposal] tells us that we usually do know what we mean by our words, but not how we know this*”. (p. 416). En la misma sintonía se encuentran Lepore & Ludwig (2005). Para la propuesta que es atacada véase Davidson (1984, 1987, 1989). Véase, también, Burge (1988).

¹⁵⁰ En lo que sigue hablaré indistintamente de contenido mental y de significado. Asumiré que, en lo que respecta a lo aquí discutido, nada relevante depende de esta distinción. Quien considere que el privilegio de primera persona es más claro en el caso del contenido mental puede leer este capítulo y el siguiente como si cada mención al significado fuese una mención al contenido mental. (Véase, también, la nota 147)

entorno.¹⁵¹ La mejor manera de ilustrar la tesis es considerando el caso de sujetos que solamente se diferencian en su conexión con entornos relevantemente diferentes. El ejemplo más conocido es el de la Tierra Gemela.¹⁵² Un planeta completamente idéntico al nuestra salvo por el hecho de que allí lo que sale de los grifos, conforma ríos y océanos, cae cuando llueve, es inodoro e incoloro, etc. no es H₂O. A esa sustancia los habitantes de la Tierra Gemela la llaman “agua”. El externismo considera que la diferencia en la composición química entre las sustancias de uno y otro planeta puede ser suficiente para establecer una diferencia de contenido. No importa si dos sujetos (uno de cada planeta) son físicamente idénticos o si son réplicas funcionales, tampoco importa si las comunidades de las que cada uno forma parte desconocen todavía la composición química de la sustancia en cuestión. De todas formas, señala el externista, existe una diferencia de contenido. Cuando el sujeto de nuestro planeta afirma que desea tomar un poco de agua, tanto el contenido de su deseo como el significado de su afirmación son distintos de los contenidos y significado que, en circunstancias análogas, darían cuenta de lo que sucede con su réplica exacta que vive en la Tierra Gemela.

La sensación de incompatibilidad entre externismo y autoridad de la primera persona surge naturalmente. Si lo que pienso o digo depende del entorno en el que vivo, o del entorno en el que aprendí el lenguaje, entonces mi conocimiento de lo que pienso o digo parece que dependerá de cuán bien conozco mi entorno. Considérese el caso de los dos sujetos con sed del párrafo anterior. Ellos no pueden reconocer la diferencia entre lo que cada uno piensa y expresa, dado que desconocen el hecho químico que distingue a ambos mundos y en el que se asienta la diferencia de contenido. Esto parece suficiente como para establecer una forma importante de desconocimiento del contenido propio. ¿Cómo podríamos considerarnos como capaces de identificar de manera privilegiada nuestros propios deseos (o pensamientos, o afirmaciones) si la mayor parte del tiempo seremos, como los sujetos del ejemplo, incapaces de distinguirlos de otros deseos (pensamientos, afirmaciones) sustancialmente distintos?

La mayoría de los externistas son, sin embargo, compatibilistas. Para ellos la autoridad de primera persona respecto a los contenidos es perfectamente compatible con una determinación externista de aquellos. Para establecer la compatibilidad los

¹⁵¹ Hay más de un versión del externismo, no es necesario considerar los detalles de las distintas versiones aquí, aunque sí debe quedar claro que estoy enfocándome en las versiones no sociales del externismo. Esto es, estoy dejando de lado el tipo de externismo que, por ejemplo, Tyler Burge defiende en (1979) Véase nota 147.

¹⁵² Putnam (1975).

externistas suelen apelar al hecho de que, cuando nos atribuimos un cierto contenido (por ejemplo, el de querer agua), la participación del entorno ocurre en el mismo sentido tanto respecto al contenido atribuido como respecto al contenido de la atribución. Al realizar la autoatribución (de un deseo, una creencia, una afirmación) el sujeto usará las mismas palabras o conceptos que usa para expresar o pensar aquello que se quiere atribuir. Ello determina que la influencia del entorno en lo atribuido estará reflejada en la autoatribución. Podemos confiar, entonces, en que la autoatribución que cada uno de los sujetos del ejemplo anterior realice no cometerá el error de atribuirse el contenido del deseo de su gemelo; y así será en el resto de los casos.

Esta defensa del compatibilismo parece capaz de establecer que, aun bajo la hipótesis de una individuación externista del contenido, el hablante no fallará a la hora de realizar autoatribuciones, al menos no debido a la participación del entorno en aquello que se atribuye. Aun aceptando que el entorno determina qué es lo que los sujetos piensan, desean y expresan, esto no representa ninguna amenaza para la tesis de que los sujetos tienen una relación privilegiada con lo que piensan, desean y expresan. La razón de ello es que la misma participación del entorno (vía la reutilización de los mismos términos o conceptos) ocurrirá en el caso de lo atribuido y de la atribución, lo cual asegura que el contenido en ambos casos será el mismo. Las autoatribuciones identificarán el contenido correcto, aun bajo la hipótesis de una individuación externista.

Los enemigos del compatibilismo consideran que esta respuesta no es satisfactoria. Una de las razones apunta a la objeción discutida en el apartado anterior. No alcanza, se nos dice, con establecer que nuestras autoatribuciones seguirían siendo correctas en el marco de la adopción del externismo. La adecuación automática del contenido atribuido y el contenido de la autoatribución está lejos de representar una forma de acomodar al externismo dentro de un escenario de acceso privilegiado al contenido propio. La razón de ello es que el verdadero fenómeno cuya compatibilidad con el externismo debe demostrarse no está siendo considerado por esta defensa compatibilista. El fenómeno con el que debemos compatibilizar al externismo es el de la *relación epistémica privilegiada* con nuestros propios contenidos o significados y no el de la adecuación entre el contenido atribuido y el de la atribución.¹⁵³

¹⁵³ El siguiente pasaje ilustra el tipo de argumento en contra del compatibilismo que aquí estoy presentando (como se verá, Georgalis entiende la adecuación automática, entre lo atribuido y la

La concepción normativa del acceso al significado.

La primera persona no suele cometer ciertos errores. Sus atribuciones de significado basadas en el desentrecorillado no fallan. El uso que hace de sus palabras no suele resultar equivocado (al menos en tanto palabras de su idiolecto). Y aun bajo la hipótesis de que los contenidos que capta y expresa están individuados de manera externista, al atribuírselos es capaz de identificarlos correctamente. Todo esto parece admitir una explicación que, simplemente, apela a la idea de ser el usuario de las palabras (o de los conceptos). Bastaría con aceptar que el significado está determinado por el uso, y con reconocerle a los sujetos la posibilidad de reutilizar los mismos conceptos y palabras, para que las adecuaciones automáticas que los vuelven inmunes a ciertos errores ocurran. De acuerdo con cierta concepción del fenómeno, aquí tenemos

atribución, a la que apela el compatibilista como un caso en el que el contenido de la atribución *incluye* al contenido atribuido).

“The mere inclusion of some content within another more inclusive content cannot account for the awareness of the initial content; [...] why should content within content make a difference relative to awareness of the first content? [...] It is held that if the content of the first-order thought is externally determined then so too is the content of the second-order thought that “encompasses” the content of the first-order thought; moreover, in neither case need one know the external conditions that determine these contents. All that, of course, is a standard externalist line on content, but the issue at hand is not just that—it is a thinker’s privileged access to her content. As already observed, content is one thing and privileged access is another. Clearly, simply providing a theory of how the content is determined, no matter how successful the theory is in that respect, does not, in itself, address the question of the thinker’s privileged access to content.” (Georgalis 2006: 34-5)

La sospecha del enemigo del compatibilismo es que una vez enfocados en el verdadero fenómeno del autoconocimiento del contenido reconoceremos la verdad de la tesis incompatibilista. Cuando nos ocupemos del fenómeno del acceso privilegiado, dice el incompatibilista, veremos que aquello a lo que accedemos de manera privilegiada no puede ser tal como el externista dice que es.

Este argumento en contra del compatibilista consta de dos partes que no siempre son adecuadamente distinguidas. La primera de ellas consiste en defender la distinción entre el fenómeno del autoconocimiento como tal y la capacidad de realizar autoatribuciones correctas. De acuerdo con este primer paso, conocer los significados o contenidos propios no equivale a no cometer errores. Este primer paso ilustra la clase de objeción a cierta aproximación del fenómeno del autoconocimiento que en esta sección me ha interesado identificar. Pero el incompatibilista debe dar luego un segundo paso. El incompatibilista debe convencernos de que el señalamiento anterior resulta especialmente problemático para el externista.

Este segundo aspecto de la argumentación incompatibilista suele ser asumido más que argumentado. La razón de ello es que, en verdad, el primer paso no suele estar avalado por una concepción demasiado precisa del fenómeno del conocimiento del significado propio, entendido como algo distinto de la capacidad de no cometer errores. Como no hay una concepción precisa de la relación de acceso privilegiado entonces tampoco puede argumentarse que ella amenaza al externismo más que al internismo. Considerando la situación desde la dirección opuesta, también suele pasarse por alto el hecho de que cuando el problema del autoconocimiento es entendido como el problema del contacto de primer orden con el contenido (tal como lo entiende Georgalis en la cita), su solución no puede consistir simplemente en la postulación de un contenido internista. Si consideramos junto con, por ejemplo, Georgalis, que la determinación del contenido de la atribución (y su acoplamiento o no con el contenido de lo atribuido) no es capaz de explicar el fenómeno del autoconocimiento entonces da lo mismo que seamos internistas o externistas, en cualquiera de los casos el fenómeno no encontrará allí una explicación.

la clave para explicar la situación de *privilegio* de la primera persona en lo que concierne a los significados, así como el hecho de que dicho privilegio suceda sin tener que prestar atención a evidencia pública alguna. En definitiva, aquí podríamos tener la clave para explicar el fenómeno del autoconocimiento del significado.

Ya he adelantado una forma de cuestionar esta concepción. De acuerdo con ella, esta clase de señalamientos no logran apuntar al verdadero fenómeno de autoconocimiento puesto que nada nos dice acerca del vínculo epistémico que mantenemos con los significados o contenidos. Conocer el significado (acceder de manera privilegiada a él) es algo distinto a utilizar las palabras sin error, o a realizar autoatribuciones que no fallen. Si conocer de manera privilegiada el significado no es tener la capacidad de evitar cometer ciertos errores, entonces ¿qué es? Por el momento dejemos esta pregunta de lado y simplemente denominemos “F” a aquello de lo que no se dice nada en la concepción del autoconocimiento del significado que he presentado. La objeción a esta concepción se puede resumir, entonces, de la siguiente manera. Lo que tenemos que explicar, cuando queremos explicar el autoconocimiento de significados o contenidos, es F (el vínculo epistémico con el significado o con el contenido mental) y de eso el acercamiento criticado no dice nada.

Una vez reconocido que éste es el núcleo del debate nos podemos dar cuenta de que la objeción que se le está presentando a la propuesta inicial va mucho más allá de la afirmación de que ella no se está ocupando del verdadero fenómeno de conocimiento del significado. Si aceptamos F entonces la propuesta presentada al inicio de este capítulo no sólo se mantuvo en la periferia del fenómeno a explicar sino que lo poco que dijo probablemente esté equivocado. Si aceptamos F entonces presumiblemente será F el elemento encargado de explicar tanto la asimetría entre primera y tercera persona como el hecho de que el privilegio de la primera persona ocurra sin necesidad de considerar la evidencia pública. Serán, en definitiva, las peculiaridades de F las que explicarán por qué estamos en una situación privilegiada, y por qué accedemos a ella sin necesidad de apelar a la evidencia pública.

De modo tal que si la propuesta presentada originalmente falla debido a que no se ocupa de F entonces también fallará en su intento de explicar la asimetría entre primera y tercera persona. La razón por la que no cometemos errores al usar nuestras palabras no se derivará del hecho de que el significado está dado por el uso. Por el contrario, el uso exitoso que hacemos de nuestras palabras tendrá ahora un tipo de explicación que antes no tenía. De acuerdo con esta nueva concepción de la relación con

el significado, usamos nuestras palabras de la manera en que lo hacemos *debido* a que ocurre F -debido a que conocemos los significados, debido a que nos vinculamos epistémicamente con ellos-. La aceptación de F, en definitiva, parece tener la siguiente consecuencia. La tesis de que nuestras palabras significan aquello que indica nuestro uso debe ser sustituida, y en su lugar debe colocarse una que afirma que el uso que hacemos de nuestras palabras es el *efecto* de nuestro acceso privilegiado al significado que expresamos con ellas.

Si hay un fenómeno de conocimiento o acceso al significado del cual la propuesta inicialmente considerada nada dice, entonces dicho fenómeno debe ser el responsable de la manera en que usamos las palabras. Aceptar esto no requiere negar que los hablantes se encuentren tan a salvo de cometer ciertos errores como se suponía a partir de la concepción inicial. Lo único que implica es que la incapacidad de errar tiene una explicación diferente. La razón por la que no podemos aplicar sistemáticamente mal nuestras palabras no será ya que el significado está determinado por el uso. Si no podemos errar de manera sistemática es porque el tipo de *vínculo epistémico* que cada persona mantiene con sus significados es tan estrecho, tan cercano a lo óptimo, que resulta prácticamente imposible cometer errores sistemáticos.

Al aceptar F pasamos a considerar que allí está, de hecho, la explicación de nuestra conducta lingüística. ¿Explicada en qué sentido? Dado que se trata de una conducta que surge a partir de un acto de conocimiento (puesto que eso es lo que es F) resulta natural suponer que el sentido de explicación en cuestión es el *normativo*. Al conocer el significado a través de F entramos en posesión de una *razón* para usar las palabras de la manera en que lo hacemos. Pero si F ha de cumplir este rol normativo entonces resulta razonable considerar que F es, además, un hecho epistémico que ocurre al nivel de la conciencia.¹⁵⁴

¹⁵⁴ Retomando el caso de Davidson como representante de la concepción inicial (ver nota 149), no es difícil encontrar en sus objetores explícitas apelaciones a la conciencia como el ámbito en donde se encuentra aquello de lo que la propuesta de Davidson nada dice. Nuevamente el artículo de Smith ilustra con claridad este aspecto de la objeción. “*Knowledge of word meaning belongs within the conscious rational mind. Command of word meaning, as McDowell insists, is a conscious mental ability. So these are first-personal dimensions to our understanding which remain unexplained. [...] The experience of conscious comprehension is required to unify, in the first-personal realm, elements from the third and sub-personal domains which all have their impact on linguistic understanding. The form and character of the conscious products of understanding are shaped by these factors. When we ask, finally, what do we know when we know a language, the conscious experience of understanding tells us that it will not be the indeterminate or inscrutable product that the interpreter assigns to us. What is given in genuine instances of disquotational knowledge must be much richer than the interpreter’s T-theorem assignments suggest, and only when we know more of this, can we call upon what we know when we know our language to explain how we know our minds*”. (Smith 1998: 436-7). Véase también (Lepore & Ludwig 2005: 366).

En lo que sigue llamaré “SN” a esta concepción alternativa del fenómeno del conocimiento del significado, de acuerdo con la cual existe F. Considero que SN puede verse como la utilización de la concepción normativa de lo consciente pero aplicada al mundo de los significados. La concepción normativa de lo fenoménico sensorial plantea un acceso especial a un elemento que es capaz de explicar buena parte de nuestra conducta. SN hace lo mismo en lo que respecta al mundo del significado o del contenido. En ambos casos existe un acceso no evidencial (o, mejor dicho, un acceso basado en una evidencia privada, invisible desde una perspectiva de tercera persona) que ocurre al nivel de la conciencia y que sirve como punto de partida racionalizador de nuestra conducta.

¿Estamos intuitivamente del lado de SN? ¿Creemos en la existencia de ese vínculo especial con el significado que allí se postula? ¿En qué nos podríamos basar para sostener que existe F? En la próxima sección presentaré dos intuiciones que sirven para ilustrar y/o desarrollar el acercamiento al fenómeno del significado defendido por SN. A través de ellas identificaré dos versiones de SN a las que llamaré “Débil” y “Fuerte”. En el capítulo siguiente argumentaré que ninguna de ellas es aceptable.

2. DOS INTUICIONES ACERCA DE NUESTRA RELACIÓN CON LOS SIGNIFICADOS.

Int1. La Habitación China.

Searle (1980) presenta el siguiente experimento mental. Un sujeto de lengua inglesa se encuentra en una habitación. En ella hay un lote de inscripciones hechas a partir de símbolos que jamás había visto. Junto con este lote encuentra un grupo de instrucciones (en inglés) acerca de cómo manipular esos símbolos. En ocasiones el sujeto recibe del exterior de la habitación una combinación de los mismos. Cuando esto sucede el sujeto examina las instrucciones de manipulación para determinar qué otra combinación es avalada como continuación de la recibida. Identificada una de las opciones, la envía fuera del cuarto.

Allí se encuentra otro sujeto. Él es quien envía los símbolos que el otro recibe, y quien recibe los que aquél envía. Como hablante nativo del chino el sujeto fuera de la habitación no tiene ningún problema en reconocer que los símbolos en cuestión son los del idioma que habla desde niño. Tampoco tiene problemas en reconocer que el

intercambio de símbolos con el sujeto dentro de la habitación puede considerarse como el desarrollo de una inteligible y sensata conversación. Los envíos del sujeto dentro de la habitación son razonables, pueden verse como respuestas adecuadas a lo que éste le envió. Visto desde fuera, el sujeto de la habitación parece ser un hablante competente del chino. No obstante, parece claro que el sujeto dentro de la habitación no sabe chino. No importa cuán complejas sean las instrucciones, no importa que sea capaz de memorizarlas de modo que ya no necesite revisarlas: el sujeto no sabe chino. La conclusión que parece arrojar este caso hipotético es que *la mera manipulación de símbolos no es la comprensión de significados*.

Vale la pena notar que este experimento mental tiene, hasta aquí, algunos elementos en común con el de María. En ambos casos se intenta establecer que una forma de conocimiento, no importa cuán acabada sea, no alcanza para lograr otra forma de conocimiento. En el caso que ahora nos ocupa, el sujeto de la habitación china posee un conocimiento tan detallado como se quiera de ciertas reglas de manipulación de símbolos chinos; un conocimiento tan extenso que de hecho lo convierte en alguien capaz de fingir otra clase de conocimiento, uno que, de acuerdo con la intuición, no posee. El sujeto no sabe chino, pero en la situación particular en la que se encuentra resulta imposible descubrir que ese es el caso. En cierto sentido podríamos imaginar a María fingiendo un conocimiento que tampoco posee. Recuérdese que María conoce en detalle el rol funcional de la experiencia de ver rojo. En especial, María conoce todo lo que se suele decir acerca de cómo es tener una experiencia de algo rojo. Si quisiera engañarnos ella podría decir que sabe cómo es ver algo rojo y reportar parte de todo lo que sabe (por ejemplo, que la experiencia de rojo se parece a la experiencia de naranja, más que a la de verde, etc.).

El problema para María, de acuerdo con la intuición del argumento del conocimiento, es que al salir de la habitación y enfrentarse con un plátano pintado de rojo no será capaz de reconocer la experiencia como tal y entonces descubriremos la impostura. En el mismo sentido, el sujeto dentro de la habitación podría engañarnos, pero sólo hasta que, por ejemplo, lo saquemos fuera de la habitación y le preguntemos, en chino, qué fruta es la que tiene en frente. Su incapacidad de alcanzarnos el símbolo chino para plátano demostrará que no conoce el significado de los símbolos que con tanta soltura manipula.

Hasta aquí lo único que el experimento mental de Searle parece capaz de establecer es que, para entender un idioma, debemos ser capaces de conectar los

símbolos con el resto de los objetos del mundo. Sólo puede decirse que conozco el significado de los símbolos chinos si soy capaz de, por ejemplo, cumplir ciertas órdenes (“patea la manzana verde más grande”, “dime qué objeto es ese”). No obstante, Searle busca establecer algo más.

Imaginemos ahora un robot con ruedas, micrófonos y cámaras de video. Al robot se le da una orden en chino, esa orden es registrada por un micrófono, codificada de cierta manera y enviada vía mail al sujeto de la habitación china. Este sujeto revisa el correo, apela a su conocimiento de las instrucciones de manipulación de símbolos y envía un mail con otros símbolos. Cuando el robot recibe el mail se activa un programa cuya consecuencia es que mueva uno de sus “pies” de forma que empuje la manzana verde más grande (justo aquello que se le había ordenado). ¿Hay aquí algún fenómeno de entendimiento? ¿Alguien, además de quien la emitió, entendió la orden? La respuesta de Searle sigue siendo negativa. El sujeto dentro de la habitación se encuentra en la misma situación de antes. Manipula símbolos que no entiende. Pero ¿qué decir del robot, o mejor aun, del sistema total de relaciones que incluye tanto al robot como al subsistema de la habitación china (constituido, a grandes rasgos, por el sujeto, la computadora y las instrucciones)? Llamemos a este sistema RHC. La intuición de Searle es que tampoco allí hay entendimiento. *RHC tampoco entendió la orden.*

A diferencia de lo que sucede con el sujeto de la habitación china, no hay en el comportamiento de este otro sistema nada que nos permita comprobar la falta de entendimiento. Mientras el sujeto de la habitación no sería capaz de cumplir la orden, este sistema sí lo hace. De todas formas, para Searle es claro que RHC no entiende. RHC puede comportarse, en todos los casos, de la misma manera en que lo hace un chino y, sin embargo, sólo el chino entiende el lenguaje con el que ambos se relacionan. Llamaré *intI* a este postulado.¹⁵⁵

¹⁵⁵ Para ser exactos, no es necesario concebir *intI* como afirmando que RHC no entiende, basta con considerarlo como afirmando que es *metafísicamente posible que RHC no entienda*. Es importante, por otra parte, distinguir entre dos maneras de entender la tesis que Searle defiende. Una de ellas parte de la base de que RHC no percibe ni siente, y *estipula* que nada que no pueda percibir y/o sentir es capaz de entender. De acuerdo con esta opción, no hay nada en el fenómeno de acceso al significado, propiamente dicho, que esté ausente en el sistema en cuestión, simplemente se decide adoptar la convención de que sólo algo que es capaz de tener experiencias sensoriales o perceptuales será considerado como un sistema capaz de entender y pensar. Esta opción es válida, pero poco interesante. De acuerdo con ella, cuando decimos que el sistema no entiende lo que estamos diciendo, simplemente, es que a pesar de cumplir con todos los requisitos pertinentes hemos decidido, arbitrariamente, restringir el uso del término “entender” a los sistemas capaces de percibir y sentir. Cuando digo que la opción es poco interesante no me refiero a que la tesis de que RHC no entiende sea trivial. Quien quiera defender esta tesis tendrá que establecer que RHC no tiene sensaciones o percepciones, y esto está lejos de ser una tarea trivial –de hecho, bien podría tratarse de una tarea imposible-. Lo que digo es que esta concepción estipulativa no puede utilizarse para

Int2. Gavagai.

Quine (1960) sostiene que existen diferentes esquemas de asignación de referencia posibles para los términos de un hablante y que, bajo el supuesto de que todos ellos generan la misma asignación de valores de verdad para las oraciones del lenguaje, ninguno de ellos es “el” correcto. La tesis de la inescrutabilidad de la referencia de Quine no busca identificar un ámbito que no podemos llegar a determinar o a escrutar debido a nuestras limitaciones epistémicas. No se está postulando que no podemos saber cuál es el esquema correcto. Se está afirmando que no tiene sentido decir que uno de ellos lo es. La tesis no reconoce hechos lingüísticos inaccesibles, por el contrario, los niega. Si los esquemas de referencia son equivalentes entonces la diferencia entre uno y otro es sólo aparente, al menos en el sentido de que la discrepancia no tiene que ver con la postulación de hechos distintos. La idea base, en definitiva, es la siguiente: si algo no puede escrutarse entonces no existe (o, al menos, no tenemos ninguna razón para suponer que exista).

Para que la tesis de inescrutabilidad resulte suficientemente polémica es importante identificar la manera en que se está entendiendo el acto de “escrutar”. Escrutar aquí es el resultado de considerar la evidencia pública. Lo que la tesis de inescrutabilidad de la referencia afirma es que es un error postular un nivel de significado que podría variar sin que ello implique alguna diferencia posible en el ámbito de lo público. La tesis afirma que no puede haber una diferencia semántica si no existe la posibilidad de generar una diferencia pública. La segunda intuición que quisiera identificar (*int2*) es la que se opone a esta tesis. Esta intuición también es fuertemente defendida, entre otros, por John Searle. De acuerdo con Searle (1987), si una teoría tiene como consecuencia la tesis de la inescrutabilidad de la referencia entonces allí tenemos una reducción al absurdo de la misma. El argumento de Searle a favor de esta postura es, como veremos, muy simple

avalar la clase de objeción (a propuestas como la de Davidson) que presenté en la sección anterior. La interpretación relevante es la busca establecer la existencia de una característica *distintiva* del fenómeno de entender, una característica que intuimos que está o podría estar ausente en el caso del sistema no humano. La intuición, en este caso, es que entender el significado de la orden es, *en sí mismo*, algo que probablemente se encuentre fuera del alcance de un sistema como RHC, a pesar de que dicho sistema sea capaz de realizar aquello que se le ordena. En la construcción de SN apelo a *int1* interpretada de esta segunda manera.

De acuerdo con el ejemplo paradigmático utilizado para expresar la tesis de inescrutabilidad de la referencia, la relación entre cierto estímulo -un conejo- y la conducta verbal promovida por aquél -la utilización de “gavagai”- deja abierta, sin posibilidad de cierre, más de una manera de entender la referencia del término.¹⁵⁶ “Gavagai”, nos dice Quine, podría hacer referencia a los conejos, pero también a una parte no separada de un conejo, o a un cierto estado de conejidad, etc. La tesis de inescrutabilidad de la referencia afirma que no hay un hecho que haga correcta a alguna de estas opciones. Pero, como bien señala Searle, si en verdad no hay nada que las distinga ¿por qué entendemos la diferencia entre cada una de ellas? Y, en particular, ¿por qué sabemos cuál es la opción que da cuenta de la referencia de nuestro término, esto es, de “conejo”?

Cada uno de nosotros sabe, afirma Searle, que existe sólo una asignación de referencia correcta para sus propios términos. Nuestros términos refieren a algo en específico, a una cosa que sí se diferencia de otras, a pesar de que sustituir una por otra podría no tener repercusiones respecto a la asignación de valores de verdad de nuestras oraciones, ni podría relacionarse con ninguna diferencia al nivel de lo público. Nosotros sabemos que, cuando se trata de nuestro lenguaje, no todos los esquemas de asignación de referencia (compatibles con toda la evidencia pública posible) son correctos; de hecho, probablemente sólo uno lo sea. Esta segunda intuición señala, por lo tanto, que sí sabemos a qué refieren nuestras palabras, en un sentido que la tesis de inescrutabilidad rechaza.

Dos versiones de SN.

Int1 afirma que no es lo mismo manipular símbolos y conectarlos con el entorno que entender o captar significados. De acuerdo con esta intuición es posible imaginar un sistema no humano capaz de manipular los símbolos de nuestro lenguaje de la misma manera en que lo hacemos nosotros, y capaz de conectarlos con los objetos del mundo de la misma manera en que nosotros lo hacemos pero que, sin embargo, no entiende el lenguaje. No es difícil ver la manera en que esta afirmación conecta con SN. Lo que nos

¹⁵⁶ De acuerdo con el ejemplo, estamos intentando conocer un idioma que nos es absolutamente desconocido. En este contexto observamos la conducta de los hablantes y comprobamos que ante la presencia de un conejo exclaman “Gavagai”. Si ocurre la equivalencia mencionada al comienzo del apartado, algunas hipótesis acerca de la referencia del término nunca podrían ser descartadas. La tesis de Quine que aquí nos ocupa afirma que, en ese caso, no hay una de estas opciones que sea la correcta.

distingue de sistemas como RHC (Robot+HabitaciónChina) podría ser, justamente, el hecho de que sólo en nosotros ocurre F. A pesar de su complejísima capacidad sintáctica a RHC le falta (le podría faltar) acceder al mundo del significado. La convicción de que existe, en efecto, un hecho que merece el nombre de “acceso al significado” que distingue nuestro caso del de RHC se acopla perfectamente con la defensa de SN.

Ambos elementos parecerían apoyar, y a su vez ser apoyados, por *int2*. De acuerdo con *int2* hay algo que sabemos respecto de nuestro propio lenguaje que nos permite distinguirlo de otros lenguajes posibles, equivalentes respecto a su capacidad de insertarse en el mundo. Hay diferencias acerca de la referencia de los términos, que aún si no generan ningún cambio al nivel de la evidencia pública posible, son tales que las podemos reconocer al pensarlas (y, más aún, podemos reconocer cuál de las opciones es la que se aplica en el caso de nuestros propios términos). Postular esta clase de diferencia semántica pareciera ser la mejor manera de darle cuerpo a SN y a *int1*. ¿Por qué encontramos natural poner en duda que RHC *accede al mundo de los significados*? Porque nos resulta natural poner en duda que, en su caso, se presente aquello que sí se presenta en el nuestro, a saber, un único esquema de referencia correcto. En el caso de RHC ya no nos parece tan claro que los símbolos que manipula refieran a una de todas las opciones equivalentes en cuanto a su manifestación pública. Nos parece natural suponer, por el contrario, que el símil chino de “conejo*i*” no tiene una referencia específica cuando es utilizado por RHC.

La afirmación de *int2* es más fuerte que la de *int1*. Con *Int1* intuimos que hay *algo más*; intuimos que hay algo que ciertas aproximaciones al fenómeno del significado no reconocen, aquello que nos diferencia de RHC. En *int2* tratamos de identificar *algún aspecto específico* de ese algo más. En este sentido hablaré a partir de aquí de una versión Fuerte y una Débil de SN. La versión débil de SN se compromete exclusivamente con *int1*, la versión fuerte con ambas intuiciones. En el próximo capítulo argumentaré que la versión débil carece de respaldo suficiente. Sostener SN a partir exclusivamente de *int1* es sostener una concepción a partir de razones extremadamente débiles. El problema de *int1* es que lo que se intuye es demasiado vago. Lo único más o menos preciso en dicha intuición es aquello que rechaza, a saber, una cierta manera de concebir el acceso al significado. Pero más allá de esta *intuición negativa* no hay mucho más que se esté intuyendo. En mi opinión esto es demasiado poco como para fundar una posición teórica. En el caso de la versión fuerte, la situación

parece ser otra. En *int2* parece predominar un elemento positivo, una propuesta más que un rechazo. En ese caso argumentaré que lo que hay de verdad en la intuición positiva acerca de lo que sucede con nuestros términos no es, sin embargo, aquello que *int2* postula.

RESUMEN.

En los capítulos previos argumenté a favor de una concepción normativa de lo consciente. En ellos defendí una posición de acuerdo con la cual todos los tipos de estados conscientes parecen poseer un poder normativo especial, son capaces de explicar normativamente buena parte de nuestra conducta. Podría considerarse que esta concepción normativa de lo conscientes es más fácil de aceptar en el caso de lo perceptual y sensorial que en el caso de lo cognitivo. Ya he argumentado a favor de la concepción normativa de los estados conscientes cognitivos en el capítulo V, en este capítulo he intentado señalar que esta inclusión parece estar fuertemente avalada por nuestras intuiciones respecto a lo que implica ser capaz de entender símbolos y no sólo de manipularlos correctamente.

Para dar cuenta del respaldo intuitivo a la idea de que, por ejemplo, nuestra conducta lingüística está normativamente explicada por nuestro acceso al significado que le damos a nuestras palabras, he considerado, en primer lugar, un acercamiento al fenómeno en el que la concepción normativa está ausente. De acuerdo con esta concepción nuestra conducta lingüística es la que determina el significado de nuestras palabras y no al revés. De acuerdo con esta postura, el privilegio con el que cuenta la primera persona en lo que respecta a sus propios significados no se encuentra en el hecho de tener una forma especial (privada) de acceder a ellos. El privilegio se encuentra en el hecho de que, dado que es su propia conducta lingüística la que determina el significado expresado, el sujeto se encuentra a salvo de cometer cierta clase de errores y de errar sistemáticamente. En pos de identificar el respaldo intuitivo a la concepción normativa he identificado un tipo de crítica a esta propuesta que sólo parece entendible en el marco de la concepción normativa (o, dicho de otra manera, una clase de crítica que parece descansar fuertemente en la aceptación de la concepción normativa).

Por último he presentado, además, dos intuiciones específicas acerca de nuestra relación con el significado, una en la que se considera que es posible que un cierto

sistema tenga un comportamiento lingüístico idéntico al de alguien que entiende el lenguaje a pesar de que el sistema carece de dicho entendimiento. La segunda afirma que existe un nivel semántico relativo al uso de un lenguaje por parte de un sujeto del que sólo tiene verdadera noticia dicho sujeto. Si bien podemos suponer que la referencia de los términos que compartimos con el resto de los hispanohablantes, por ejemplo en el caso de “conejo”, es exactamente la misma, cada uno sólo sabe con seguridad cuál es la referencia específica que le asigna a su uso del término.

Estas dos intuiciones permiten identificar dos versiones de la concepción normativa en el caso de ciertos estados conscientes cognitivos. Una versión Fuerte construida a partir de la aceptación de ambas intuiciones, y una Débil que se construye a partir, únicamente, de la primera de las intuiciones. En el próximo capítulo argumentaré en contra de ambas versiones.

VIII. EN CONTRA DE LA CONCEPCIÓN NORMATIVA.

Es este capítulo presento mi argumento en contra de la concepción normativa. La estrategia argumentativa es la siguiente. Comienzo con la crítica a SN (la concepción normativa aplicada al significado), a través del cuestionamiento a las dos intuiciones que la respaldan: *int1* e *int2*¹⁵⁷. Primero cuestionaré una forma de motivar ambas intuiciones basada en la consideración de ejemplos cercanos y luego criticaré directamente lo intuido en ambos casos. La última parte de este capítulo afirma que, por las mismas razones deben rechazarse las dos versiones de la concepción normativa, en su aplicación a lo perceptual y sensorial.

En la **sección 1** considero cierta estrategia argumentativa a favor de *int1* e *int2* que se inspira en una propuesta de Georgalis (2006). Georgalis busca establecer algo del estilo de lo afirmado por estas intuiciones y para ello propone la consideración de ciertos casos cotidianos. De acuerdo con Georgalis, basta con examinar estos casos (sin necesidad de cargarlos teóricamente) para establecer lo que Georgalis pretende. Argumentaré que ese no es el caso. Las diferencias en la manera en que podríamos utilizar un mismo sistema formal (uno de los ejemplos cotidianos de Georgalis) no hacen nada en pos de avalar lo afirmado por las intuiciones. En la **sección 2** cuestiono de manera directa lo afirmado por las intuiciones. Comienzo cuestionando a *int2*, afirmo que los señalamientos en los que se apoyan los defensores de *int2* –la convicción de que hay una diferencia entre, por ejemplo, ser un conejo y ser una arte no separada de un conejo o entre éstas y la conejidad- no deben ser interpretados de la manera en que *int2* lo hace. Aceptar la existencia de diferencias que no sabemos cómo explicar es una cosa, aceptar la existencia de diferencias que no pueden explicarse (puesto que no tienen repercusiones en el ámbito de lo público) es otra muy distinta. Los señalamientos en los que se basan los defensores de *int2* avalan, en mi opinión, sólo lo primero, pero lo afirmado por dicha intuición es lo segundo. Respecto de *int1* argumento que, cuando esta intuición no cuenta con el aval de *int2* ella resulta extremadamente implausible. Defender la existencia de un elemento del cual resulta imposible identificar alguna característica distintiva es defender algo sin muchas razones para hacerlo. En la **sección**

¹⁵⁷ *Int1* afirma que el fenómeno del entendimiento (de la captación de sentido) posee una característica distintiva que excede el fenómeno de la manipulación sintáctica y de la interacción con el entorno. *Int2* afirma que la tesis de inescrutabilidad de la referencia es falsa.

3, por último, extendiendo el alcance de la crítica. Argumento, por las razones presentadas en los capítulos V y VI, que la crítica a SN debe considerarse como una crítica a la concepción normativa en su conjunto. Argumento, por tanto, que la crítica debe extenderse a la concepción normativa de lo sensorial, tanto en su versión Fuerte como en la Débil.

1. UN POSIBLE RESPALDO A SN.

En esta sección presento una cierta manera de argumentar a favor de *int1* e *int2* sugerida por la lectura de Georgalis (2006). *Prima facie*, ella tiene la virtud de motivar la aceptación de lo afirmado por ambas intuiciones a través de la consideración de ejemplos cercanos. Argumentaré, sin embargo, que esta manera de respaldar las intuiciones es fallida, puesto que los datos de la realidad a los que se apela no son capaces de establecer, ni siquiera de motivar, lo que las intuiciones postulan.

Tomando uno de los ejemplos de Georgalis, imaginemos distintos sujetos utilizando una misma teoría formal. Esta teoría formal es tal que podría modelarse como expresando verdades acerca de los números o como expresando verdades acerca de los conjuntos. La teoría es adecuada para cualquiera de los dos casos. Algunos de los sujetos que utilizan esta teoría tienen mayor capacidad de manipulación (son capaces de encontrar una prueba para una mayor parte de los teoremas), otros son menos hábiles. Lo que nos importa aquí es que, aun dejando constante la capacidad de manipulación, existe una diferencia posible respecto al uso de la teoría. La misma teoría formal puede ser entendida como refiriendo a los números, como refiriendo a los conjuntos o como refiriendo a unos u otros indistintamente. También se la puede utilizar sin adjudicarle interpretación alguna, como un mero aparato sintáctico. Imaginemos, entonces, distintos sujetos instanciando cada una de estas posibilidades.

Tal vez la diferencia entre estos individuos sea capaz de establecer algo del estilo de lo afirmado por *int1* e *int2*. La idea expresada por *int1*, de acuerdo con la cual entender no es meramente manipular símbolos y relacionarlos con el entorno, podría quizás recibir el apoyo de la distinción entre usar el sistema formal interpretado (en cualquiera de sus variantes) y usarlo como un aparato sintáctico. De ser así, ya no resultaría necesario considerar nuestras intuiciones acerca de lo que sucede en una situación tan lejana como la del sistema RHC (Robot + Habitación China). Algo similar ocurre con *int2*. La distinción entre usar el sistema formal como refiriendo a números y

usarlo como refiriendo a conjuntos podría quizás mostrarnos que existen diferencias semánticas que no son capaces de generar diferencias al nivel de la evidencia pública. Esto debido a que la manera en que se opera con el sistema formal no depende, en ningún sentido relevante, de cuál de las dos interpretaciones se esté utilizando y sin embargo dicha diferencia existe (cada sujeto entiende, o podría llegar a entender, la diferencia entre usar la teoría para hablar de los números o para hablar de los conjuntos, y cada sujeto sabe, además, de qué manera es que está usando la teoría). Al igual que en el caso de *int1*, si el ejemplo efectivamente es capaz de mostrarnos esto, nos evitaremos el tener que apelar a nuestras intuiciones acerca de lo que ocurre con hablantes de un lenguaje completamente desconocido, como en el caso de “gavagai”, para defender algo como lo afirmado por *int2*.

Si esta estrategia argumentativa resultase exitosa entonces habríamos logrado apoyar SN¹⁵⁸ en un terreno muy sólido. SN pasaría a ser algo más que la postura que se desprende de nuestra intuición acerca de lo que ocurre con sistemas complejos que aún están lejos de existir (RHC) o acerca de la mejor manera de entender lenguajes desconocidos. SN será la concepción del acceso al significado que surge de la llana consideración de ejemplos cotidianos.¹⁵⁹

¹⁵⁸ SN es la concepción del acceso al significado presentada en el capítulo pasado de acuerdo con la cual tenemos un vínculo epistémico especial con los significados, el vínculo F. Este vínculo ocurre al nivel de la conciencia y nos proporciona razones que avalan nuestra conducta lingüística. Por ello es que podemos ver en SN a un representante de la concepción normativa de la conciencia, en su aplicación a los estados de tipo cognitivo (i.e. actitudes proposicionales ocurrentes). SN tiene dos versiones, una versión Débil sostenida por *int1* y una Fuerte sostenida por *int1* e *int2*.

¹⁵⁹ Como mencioné al comienzo, esta estrategia argumentativa parece ser utilizada en Georgalis (2006). Allí el autor defiende una concepción dual del contenido. Propone lo que llama un “contenido mínimo”, de tipo internista, y uno “objetivo”, de tipo externista. El contenido mínimo estaría dado por la manera en que el sujeto que capta el contenido concibe al sujeto de lo que está pensando. Este contenido sería el relevante a la hora de defender SN, dado que es con esta clase de contenido con el que mantendríamos el tipo de vínculo epistémico especial propio de esta clase de propuesta. Como lo ilustra el siguiente pasaje, para Georgalis la consideración de los ejemplos, sin necesidad de un análisis demasiado fino que corra el riesgo de cargarlos teóricamente, es suficiente para establecer la inadecuación de las concepciones a las que SN se opone (el tipo de concepción presentada al comienzo del capítulo anterior, y que en la cita es identificada a partir del hecho de que usa una metodología exclusivamente de tercera persona). “*It is the kind of privileged access to one’s (minimal) contents brought out by the various examples discussed earlier that constitutes the sort of data that produce such severe obstacles for strictly third-person methodologies. The obstacles thus raised are raised as data. Such data do not require some elaborate theoretical analysis (internalist or otherwise) to shore them up so that they can play this role*”. (Georgalis 2006: 29, mi énfasis). [En cuanto a la mención a “varios” ejemplos, considero que ninguno de los restantes aporta alguna característica adicional capaz de evitar la crítica que presentaré para el caso del ejemplo del sistema formal].

La ineficacia de los ejemplos cercanos.

Si podemos hacer depender nuestro compromiso con *int1* e *int2* de la consideración de ejemplos cotidianos entonces el enemigo de SN se encontrará en serios problemas. No sólo tendrá que negar lo que para otros es intuitivo (que RHC no entiende, que existen diferencias semánticas que no son capaces de generar diferencias al nivel de la evidencia pública), tendrá que negar, además, lo que a toda vista parece ser la descripción de hechos comunes. El escenario constituido por distintos sujetos usando un mismo sistema formal como refiriendo a números, a conjuntos o como un simple aparato sintáctico no parece apoyarse en algo que vaya más allá de una descripción suficientemente neutral de un fenómeno cercano. El problema de esta estrategia argumentativa, no obstante, es que ejemplos como éste no son, en verdad, capaces siquiera de promover afirmaciones tan fuertes como las que se proponen en *int1* e *int2*.

Comencemos con *int2*. Aquí los sujetos relevantes son los que utilizan el mismo sistema formal pero concibiéndolo como ocupándose de cosas distintas. Para uno de ellos el sistema da cuenta de ciertas verdades acerca de los números, para el segundo el sistema da cuenta de ciertas verdades acerca de los conjuntos. Para que la estrategia argumentativa tenga éxito la diferencia entre ambos sujetos debería ser capaz de avalar nuestra convicción de que lo afirmado por *int2* es correcto. Pero no lo es. A diferencia de lo afirmado por *int2*, lo que distingue a los individuos del ejemplo es, presumiblemente¹⁶⁰, algo que se expresa en el ámbito público. Si bien la manera en que cada sujeto manipula el sistema formal es, por hipótesis, la misma, esto no implica que al describir el escenario no estemos asumiendo, además, otra clase de conducta en la que los sujetos se diferencian. En mi opinión, la razón por la que el ejemplo nos parece imposible de rechazar es, justamente, la razón que lo inhabilita para ser utilizado como aval de *int2*. Si aceptamos rápidamente la posibilidad de que los sujetos presenten alguna clase de diferencia semántica, a pesar de la igualdad en cuanto a la manipulación del sistema formal, es porque tenemos el permiso de imaginar una diferencia pública entre ambos sujetos en algún otro ámbito de conducta que resulte relevante.¹⁶¹

¹⁶⁰ Véase nota 164.

¹⁶¹ En su discusión del funcionalismo Georgalis señala que este tipo de respuesta que apela a alguna otra clase de diferencia en la arena pública corre el riesgo de ser una respuesta *ad hoc* o excesivamente programática: siempre se podrá afirmar, señala, que toda diferencia semántica utilizada para motivar *int2* (como la de los sujetos del ejemplo) se encuentra, de hecho, representada en los patrones de conducta de

Al igual que en el caso de *int2*, creo que el *dato* al que Georgalis apela para motivar algo del estilo de *int1* no es capaz de hacer el trabajo que se pretende que haga. Como se recordará, el caso que aquí resulta relevante es el que distingue entre un sujeto que usa el sistema formal concibiéndolo como aplicándose a algo (por ejemplo números o conjuntos) y quien lo utiliza como un mero sistema de manipulación sintáctica. Para el defensor de SN existe una relación epistémica con el significado de la que ciertas propuestas no dicen nada, la relación F. Una forma de motivar esta posición es apelando a *int1*, que afirma que existe una diferencia entre sistemas como RHC (Robot + Habitación China) y los sujetos con lenguaje. Recuérdese, RHC se comporta igual que un hablante del chino. Desde la posición de tercera persona es imposible encontrar una diferencia relacionada con el lenguaje entre este sistema y los hablantes del chino. Sin embargo, el defensor de *int1* considera que se puede dudar seriamente, por decir lo menos, de que RHC entienda el lenguaje (esto es, de que instancie F). Si se quisiera reforzar la afirmación de *int1* podría ser útil apelar a lo que acontece en casos mucho más cercanos que el de RHC. Esa es la razón para considerar el caso de dos individuos que operan de la misma manera con el sistema formal, pero en el que sólo uno de ellos concibe al sistema como refiriéndose a algo.

Pero para que el ejemplo resulte relevante el sujeto que utiliza el sistema formal sin interpretarlo debería proporcionarnos un caso en el que está ausente esa relación especial con el contenido que SN postula para las instancias de genuino entendimiento.¹⁶² Pero éste no parece ser el caso. La manipulación que hace el sujeto del sistema formal no puede considerarse como una instancia del tipo de “manipulación sin entendimiento” que se postula en *int1*. Si existe ese elemento adicional que distingue el entender un lenguaje de la ciega manipulación de símbolos propia de RHC, ese

los individuos en cuestión. Para que esta respuesta no sea vista como un recurso *ad hoc*, afirma Georgalis, se debería presentar una hipótesis específica acerca del patrón de comportamiento que determinaría el hecho semántico relevante, y como en general no tenemos tal cosa parece que podemos criticar a esta respuesta funcionalista por utilizar lo que en verdad es un defecto (la incapacidad de presentar análisis específicos de los fenómenos mentales) como un escudo defensivo. Por el momento lo que me interesa resaltar aquí es que la apelación a este tipo de consideraciones abandona por completo lo que resultaba valioso de la estrategia argumentativa que estamos analizando. Ya no tenemos un *dato* no cargado teóricamente que es utilizado para sostener a *int2*. Tal vez el funcionalismo no pueda jamás superar su carácter programático, y tal vez sea en efecto posible, como supone Georgalis, imaginar sujetos que entienden el sistema formal de distinta manera a pesar de no tener ninguna disposición o patrón de conducta que los distinga. Lo importante del caso, por el momento, es que la forma de argumentar a favor de *int2* que acabo de presentar en esta nota ya no puede concebirse como el resultado de la llana consideración de ejemplos no cargados teóricamente.

¹⁶² De acuerdo con la propuesta específica de Georgalis, en las operaciones de ese sujeto no se haría presente el contenido mínimo (ver nota 159) y, por ende, no instanciaríamos el vínculo epistémico especial que mantenemos con dicho nivel semántico.

elemento adicional se encuentra ya presente en el sujeto cuando opera con el sistema formal. Asumo que ningún defensor de *intI* estaría dispuesto a considerarlo de otro modo; entiendo que nadie estará dispuesto a afirmar que cuando dicho sujeto está utilizando el sistema formal lo que está haciendo es del mismo tipo de lo que, según su postura, podría estar haciendo RHC o una computadora. Si no comprendo mal a los defensores de *intI*, en la manipulación sintáctica de los seres humanos (en la del sujeto del ejemplo de Georgalis, o en la del ser humano en la Habitación China) se encuentra ya ese elemento adicional que nos distingue de, por ejemplo, RHC.¹⁶³

Quizás alguien encuentre esta última afirmación sorprendente. ¿No defiende Searle, acaso, que el humano en la Habitación China *no entiende*? ¿Por qué ahora afirmo que dicho sujeto no puede concebirse como un caso de ausencia de entendimiento? La respuesta es simple. Lo que afirma Searle en su primer paso del experimento mental es que el sujeto dentro de la habitación no entiende *chino*. Esto no tiene por qué ser disputado. De la misma manera, hay algo que sin lugar a dudas el sujeto del ejemplo de Georgalis no entiende o conoce. Ese sujeto puede no conocer, por ejemplo, la *teoría de los números* que es capaz de expresar el sistema formal en cuestión cuando sus axiomas son interpretados como refiriendo a números. Sin embargo, todo esto es compatible con que ambos sujetos *entiendan* las reglas de manipulación sintáctica que están utilizando. El sujeto de la habitación china entiende las instrucciones, de la misma manera en que el sujeto del ejemplo de Georgalis entiende el sistema formal.

El hecho de que haya *algo* que cierto sujeto no conoce o entiende no es suficiente para establecer la existencia de ese elemento adicional de contacto con lo semántico que define a SN. Si queremos presentar un ejemplo que sirva para motivar *intI* debemos presentar un sujeto que posea todo lo que, desde la perspectiva de tercera persona, se debería tener para poseer cierto entendimiento y en el que, sin embargo, no ocurre dicho fenómeno. Para que, por ejemplo, el sujeto del caso de Georgalis resulte relevante él debería comportarse de la manera en que se comporta quien entiende el sistema formal como una teoría acerca de los números. Sólo en ese caso el hecho de que el sujeto no entienda el sistema formal de esa manera permitiría defender *intI* y, con ella, a la versión Débil de SN. Considero, no obstante, que la manera natural de

¹⁶³ El sujeto concibe los símbolos de alguna manera (así sea como símbolos) y esto parece ser todo lo que necesitamos para, en los propios términos de la propuesta de Georgalis, atribuirle un vínculo epistémico especial con cierto contenido mínimo. (ver notas 159 y 162)

interpretar el ejemplo de Georgalis es una en la que el sujeto que concibe el sistema formal como una teoría acerca de los números y el sujeto que utiliza el sistema formal sin darle una interpretación específica a sus axiomas no se comportan, *en todos los ámbitos relevantes*, de la misma manera.

La situación es, de hecho, similar a la del caso anterior (el caso de los sujetos que entienden el sistema, uno como una teoría de los números, y el otro como una teoría de los conjuntos). Lo que el ejemplo de Georgalis postula -y cualquiera podría aceptar- es que el comportamiento de los sujetos considerados podría coincidir en lo que respecta a un dominio muy restringido de acción: el de la manipulación simbólica del sistema formal. Pero no hay ninguna razón de peso para suponer que ese ámbito es el único relevante o que la identidad del comportamiento podría extenderse al resto de los ámbitos relevantes. Considérese al individuo de la Habitación China. Este sujeto, habiendo memorizado las instrucciones, se comporta dentro de la habitación como un hablante del chino. Recibe mensajes en chino y responde con otros mensajes en chino. Pero basta con sacarlo de la habitación para ver cuán diferente es el comportamiento de este sujeto respecto del de un hablante del chino. Es esa diferencia la que le permite al enemigo de SN evitar la postulación de F (el componente adicional encargado de determinar cuándo ocurre el fenómeno del entendimiento). No es necesario apelar a F para explicar por qué consideramos que el humano de la habitación china no entiende chino, podemos recurrir a la manera en que se comporta cuando se encuentra en otros contextos. En el mismo sentido, tampoco es necesario apelar a F para explicar la diferencia entre los sujetos del ejemplo de Georgalis (el que concibe el sistema como un aparato sintáctico y el que lo concibe como una teoría de los números o de los conjuntos). La diferencia, también aquí, se evidencia en otra clase de comportamiento. Al igual que respecto de *int2*, los “datos crudos” de Georgalis, la llana consideración de ejemplos cercanos, no es suficiente para motivar *int1*.

2. EN CONTRA DE LA VERSIÓN FUERTE Y LA VERSIÓN DÉBIL DE SN.

En la sección pasada he argumentado en contra de una cierta manera de respaldar las versiones Fuerte y Débil de SN. Pienso que no es posible hacer descansar el compromiso con *int1* e *int2* en ejemplos relativamente cercanos, como el de los distintos individuos manipulando un mismo sistema formal. Los ejemplos cercanos no hacen nada para promover el tipo de postulados que las intuiciones mencionadas

defienden. En esta sección criticaré a las intuiciones de manera directa. Intentaré establecer que las razones más generales que parecerían avalar *int2* en verdad no lo hacen, y que *int1* considerada de manera aislada (esto es, sin el acompañamiento de *int2*) resulta muy poco plausible.

Una reinterpretación de la intuición que parece avalar a int2.

Recuérdese el argumento de Searle a favor de *int2*. Cuando Quine nos presenta el caso de “gavagai” somos capaces, señala Searle, de entender las diferentes opciones que propone como posibles referencias del término. También somos capaces de identificar, afirma, la opción que daría cuenta del uso que hacemos del término en nuestro propio caso. Cada uno sabe cuál de todas las opciones propuestas por Quine es la que se le aplica en el caso de su uso de “conejo”. Y sin embargo, señala Searle, se trata de opciones que no tienen repercusión posible en el ámbito de lo público. Este argumento a favor de *int2* se apoya en lo que cada uno de nosotros recaba desde la posición de primera persona. Searle tiene la firme convicción de que es capaz de entender ciertas diferencias semánticas que no pueden manifestarse en la arena pública. También tiene la firme convicción de que sabe cuál de todas estas opciones es la que, en cada caso, se le aplica.

El problema del acercamiento de primera persona a los fenómenos mentales no es el que tome en cuenta las convicciones intuitivas. El problema, según creo, es hasta dónde estamos dispuestos a defenderlas. Si alguien está convencido de que se encuentra ante dos cosas completamente distintas ello debe ser tomado en cuenta. Debe serlo, en mi opinión, aun si no es capaz de explicar la diferencia en cuestión. Pero ¿cuál es el estatus exacto que debemos darle a dicha convicción?

Si considero mis intuiciones como hablante acerca de las opciones de Quine para la referencia de “gavagai”, ellas me dicen, en efecto, que existe una diferencia entre ser un conejo y ser una parte no separada de un conejo. Ahora bien, como filósofo no estoy dispuesto a defender mi intuición ante cualquier escenario. Si en mis intentos por explicar la diferencia sólo acumulo fracasos, y además nadie es capaz de explicármela, entonces pondré en duda la intuición y estaré dispuesto, llegado el momento, a rechazarla. También tengo la intuición, para retomar el ejemplo de Georgalis, de que la

diferencia entre ser un número y ser un conjunto existe.¹⁶⁴ Yo no sé lo suficiente del tema como para animarme a dar una explicación de la diferencia pero, como señalé, esto no es determinante. Ahora bien, si se me dice que nadie puede explicar la diferencia, entonces no dudaría ni un segundo en decirme que bien puedo estar equivocado. Intuir que hay una diferencia a pesar de (por el momento) no poder explicarla es una cosa; volver a dicha intuición completamente inmune a los esfuerzos explicativos es otra muy diferente. Lo primero es sensato, lo segundo no. Lo segundo es lo que se afirma en *int2*.

Es importante reconocer que la convicción intuitiva acerca de la presencia de una diferencia no puede desligarse de la convicción intuitiva de que hay un camino explicativo de la misma. Al menos así es en mi caso. No creo que la descripción correcta de lo que acontece cuando nos enfrentamos a la pregunta acerca de si ser un conejo y ser una parte no separada de un conejo son lo mismo sea una en la que *apresamos* la característica distintiva pero incomunicable tanto de ser una cosa como la otra. Lo que sucede, en mi opinión, es que se nos presenta la convicción de que son diferentes y, si seguimos pensando acerca de aquello de lo que estamos convencidos, parece que se nos va presentando, además, un camino explicativo a explorar. Cuando pienso en lo que la intuición me dice que son dos cosas distintas mi intuición es acompañada por indicios de una posible ruta de explicación; se me presentan, por ejemplo, ciertas imágenes que me parece que representan un caso mejor que el otro. Cuando intuyo que hay una diferencia, lo que me ocurre es que, en cierto sentido, vislumbró formas de empezar a explicarla. Este vislumbrar puede ser correcto o incorrecto, puede apuntar en una dirección transitable y puede no hacerlo. Pero lo que necesita *int2* es algo distinto. *Int2* necesita proteger la convicción acerca de la existencia de la diferencia de manera que no dependa, en ningún sentido, del éxito de lo vislumbrado. Encuentro esta postura, por decir lo menos, injustificable. Insisto, no estoy combatiendo aquí la idea de que es posible reconocer diferencias que no podemos, por el momento, explicar. Combatir eso parece erróneo: el conocimiento se adquiere de a

¹⁶⁴ En la discusión de la sección anterior asumí que la interpretación natural del ejemplo de Georgalis es una en la que los sujetos que manipulan el sistema formal entendiéndolo como aplicándose a números o como aplicándose a conjuntos se comportarían de manera distinta. Al menos esa es una posibilidad, a saber, que la diferencia entre pensar en números y pensar en conjuntos suponga una diferencia en la conducta pública. En ese caso, como mencioné en la sección anterior, el ejemplo no podría utilizarse para defender *int2*, dado que una diferencia que puede reconocerse en el ámbito público no puede ser utilizada para promover la aceptación de diferencias con la característica opuesta. La otra opción es utilizar el ejemplo considerando que en verdad no hay una diferencia públicamente expresable entre pensar en números y pensar en conjuntos. Esta interpretación ya no podrá considerarse como poseedora de las virtudes antes presumidas. Ya no se trataría de un simple *dato*, un ejemplo no cargado teóricamente. Pero no dejaría de ser una forma de argumentar a favor de *int2*.

poco. Estoy cuestionando la postulación de diferencias para las cuales no hay explicación posible (la clase de fenómeno que se necesita para sostener algo como *int2*). Creo que cuando se argumenta a favor de *int2* se utiliza el primer fenómeno, completamente natural, para defender el segundo en mi opinión ininteligible.

Constantemente tenemos la convicción de que existe una diferencia que no somos capaces de explicar, esto no puede negarse. Pero el problema es que esto no alcanza. Para fundamentar la postulación de diferencias inexplicables necesitamos algo más. En este sentido, no abogo por desoír la convicción que nos genera el caso de “gavagai”. Si sentimos que las opciones presentadas por Quine son diferentes y que sólo una de ellas da cuenta de la referencia de nuestro término “conejo” entonces tenemos el derecho a explorar los caminos que nuestra convicción sugiere. Pero si no logramos avanzar demasiado, si la intuición de que hay un camino explicativo demuestra, una y otra vez, tener problemas, entonces encuentro que el único camino razonable es comenzar a dudar de que exista tal diferencia, y no el de defender una tesis que postula diferencias imposibles de expresar, incapaces de generar una diferencia en la arena pública

La escasa plausibilidad de int1.

Para apreciar la debilidad de *int1* es fundamental distinguir entre esta intuición e *int2*. Mi argumento en contra de *int1* descansa, básicamente, en el hecho de que es muy difícil defender lo que allí se postula cuando dicho postulado es considerado de manera aislada, esto es, sin el respaldo de *int2*. *Int1* afirma que cuando yo manipulo los símbolos del castellano ocurre algo especial que no ocurre (o podría no ocurrir) cuando lo hace RHE (Robot + Habitación Española). Este fenómeno debe presentarse a nivel consciente, de otra manera no podría reconocer que mi caso es uno en el que sí se presenta aquello que se postula. La posición de primera persona es clave en la defensa de todas las intuiciones que avalan SN, incluida *int1*. De manera que la propuesta afirma que cuando yo me relaciono con el idioma español ocurre algo en mi corriente de conciencia que me permite reconocer que soy un caso genuino de entendimiento. Lo que me permite dudar de que RHE sea capaz de entender es, entonces, que la posición de primera persona me permite reconocer que instancio un tipo de relación con los significados que no puedo asegurar que ocurra en el caso de RHE.

Esta relación con los significados que determinaría la presencia genuina de entendimiento resulta, *prima facie*, fácil de entender cuando se la presenta bajo la luz de la aceptación de *int2*. Ante la pregunta acerca de qué significa ser un caso de genuino entendimiento, la aceptación de *int2* nos permite describir el fenómeno de una manera relativamente sencilla. Ser un caso de genuino entendimiento es entrar en contacto con esa clase de hecho semántico cuyas características distintivas no pueden expresarse en el ámbito de lo público. La razón por la que soy un caso de entendimiento genuino se encuentra en el hecho de que le asigno a “conejo” una de todas las referencias posibles (una de las *distintas* opciones incapaces de manifestarse en la arena pública). Es esa clase de vínculo con mis referencias no escrutables desde la posición de tercera persona la que me convierte en un sujeto con genuino entendimiento. Ésta es, por cierto, una manera usual de defender *int1*.¹⁶⁵ El hecho de que lo inescrutable desde la perspectiva de tercera persona resulte, en cambio, escrutable desde la posición de primera persona nos da, en efecto, una razón de peso para hablar de una “intencionalidad genuina” y de genuinos casos de entendimiento. Pero acabo de argumentar que *int2* está pobremente avalada y debe ser rechazada. Si estoy en lo correcto entonces *int1* no podrá contar con este apoyo crucial.

Consideremos ahora qué forma adquiere *int1* si se la concibe sin el apoyo de *int2*. De acuerdo con esta perspectiva, cuando se afirma que alguien es un caso de posesión de entendimiento genuino lo que se está postulando es que instancia una cierta relación (la de acceso a lo semántico) que carece de la clase de independencia respecto del comportamiento que permitía *int2*. Mis referencias ya no son inescrutables para terceros dado que ellas están atadas a mis patrones de comportamiento.¹⁶⁶ Dado cierto patrón de comportamiento el significado en cuestión sólo puede ser uno. Sin embargo, señala *int1*, el patrón de comportamiento está asentado, *en mi caso pero no en el de RHE*, en el acceso a un cierto hecho semántico.

Es fácil entender qué significa acceder a algo a lo que otros no acceden cuando ese algo tiene características distintivas. Es muy difícil entender qué significa cuando no las tiene. Yo, a diferencia de RHE, actúo basándome en mi acceso a lo semántico. Mi posición de primera persona me permite reconocer que hay algo que determina mi comportamiento. ¿Qué es ese algo? Si aceptamos *int2* podríamos, en principio,

¹⁶⁵ Así sucede, por ejemplo, en el caso de Searle, quien utiliza la noción de “forma aspectual” [aspectual shape], claramente asociada con *int2*, para sostener su compromiso con *int1*.

¹⁶⁶ O, más precisamente, a los patrones de comportamiento de un sujeto idealmente *racional*.

identificar algunas de sus características, las que lo distinguen de otros significados posibles que podrían haber explicado mi conducta. Si no aceptamos *int2* entonces, para cada patrón de comportamiento, existe un único hecho semántico posible. Defender *int1* en soledad es postular un elemento adicional cuya libertad de acción es nula. De acuerdo con este escenario lo que me distingue de RHE es que existe algo con lo que yo me contacto y con lo que RHE no lo hace, y ese algo no tiene ninguna característica que lo distinga del patrón de comportamiento que, por hipótesis, RHE y yo compartimos. Me resulta imposible encontrar un escenario intuitivo desprendiéndose de esta clase de postulado. ¿Cómo puedo motivar mi aceptación de que hay algo más, que me diferencia de RHE, si no puedo identificar una sola característica de ese algo más que lo distinga del patrón de comportamiento que racionaliza? ¿Qué clase de cosas o hechos ocupan ese dominio especial que se encuentra tan estrechamente ligado con aquello que racionaliza que no es posible identificar un solo aspecto que los distinga de lo racionalizado? No hay, en mi opinión, ninguna respuesta sensata a estas preguntas. En nuestro afán por construir una imagen de nosotros mismos en las que nuestras acciones estén sólidamente asentadas hemos terminado postulando una base normativa para la cual no tenemos, sin embargo, ninguna concepción mínimamente plausible.

3. LA CONCEPCIÓN NORMATIVA Y LO SENSORIAL.

En el capítulo pasado he argumentado que SN, en cualquiera de sus versiones, representa la adopción de la concepción normativa para el caso de ciertos estados conscientes cognitivos. Las intuiciones que avalan SN son intuiciones a favor de un acceso especial a un determinado estado de cosas, el cual explicaría (en el sentido normativo) por qué hacemos algunas de las cosas que hacemos. En el caso de SN, se trata de un acceso a los significados, y lo que se racionaliza es la conducta lingüística del sujeto, la manera en que usa las palabras.

SN representa la adopción de la concepción normativa que en los capítulos III y IV defendí para el caso de lo fenoménico sensorial, pero aplicada a estados conscientes respecto de los cuales su fenomenología suele ponerse en dudas. En los capítulos V y VI he argumentado a favor del movimiento que busca extender la aplicación de lo fenoménico, de manera que también exista una fenomenología propia de los contenidos y las actitudes proposicionales ocurrentes. He señalado que, en la medida en que pretendamos que el término sea metafísicamente relevante (sirva, por ejemplo, para

presentar el problema del “hueco explicativo” o el argumento del conocimiento), no parece haber una buena razón para negarle a lo cognitivo un carácter fenoménico propio. La manera más clara de presentar aquello que lo fenoménico tiene de especial (o problemático) es señalando la posesión de una especial capacidad normativa y, si tal cosa existe, ella se encuentra presente también en los estados conscientes cognitivos. No hay, en mi opinión, ninguna razón para suponer que la capacidad normativa que le atribuimos a los estados perceptuales y sensoriales es distinta de la que le atribuimos al resto de los estados conscientes.

Si esto es así entonces la crítica a la concepción normativa del acceso al significado puede extenderse sin dificultad al resto de los estados conscientes. El carácter fenoménico de los estados perceptuales y sensoriales, entendido a partir de su especial poder normativo, debe ser rechazado por las mismas razones por las que se rechazó SN, a saber, la imposibilidad de dar una descripción razonable de dicho poder. La idea, por ejemplo, de réplicas funcionales (idealmente racionales) en contacto con caracteres fenoménicos de tipo sensorial distinto debe rechazarse por la misma razón por la que fue rechazada la versión Fuerte de SN. La hipótesis de estructuras isomórficas basadas en caracteres fenoménicos distintos, discutida en el capítulo IV, debe ser rechazada debido a que la idea de diferencias en la base de normatividad que no se manifiestan públicamente no deja de ser inaceptable por el solo hecho de pasar de la consideración de lo */fenoménico) cognitivo* a la de lo *(fenoménico) sensorial*. No tenemos, en definitiva, ninguna razón para suponer que lo que en un caso resulta inaceptable en el otro no lo es.

La mejor manera de identificar lo fenoménico es, en mi opinión, a través de su especial poder normativo. También considero que, bajo la asunción de que dicho poder existe, éste parecería presentarse en todos los tipos de estados conscientes. Si luego descubrimos que esa normatividad resulta ininteligible o profundamente implausible en el caso de los significados ¿por qué habríamos de aceptarla en el caso de lo sensorial? No dudo de que, para muchos, la intuición a favor de la posibilidad de diferencias fenoménicas indetectables resulta mucho más persistente ante el tipo de crítica que motivó el rechazo a la versión Fuerte de SN. Sospecho que muchos estarán dispuestos a rechazar lo afirmado por *int2*, pero no se encontrarán tan convencidos de rechazar la idea de réplicas funcionales que, sin embargo, se enfrentan a caracteres fenoménicos sensoriales distintos. Quien lo vea de esta manera debe tener en cuenta que *int2* también ha sido una intuición extremadamente poderosa. Para Searle, por ejemplo, si una teoría

rechaza *int2* entonces tenemos una reducción al absurdo de la misma. No se me ocurre una expresión más clara del inmenso poder intuitivo que puede llegar a tener este postulado. Pero *int2* es un caso más de ilusión intuitiva. Realmente no tenemos ninguna razón de peso para suponer que existen diferencias inexpresables y de hecho, si se la considera con cuidado, se trata de una hipótesis muy extraña. En mi opinión, no tenemos una buena razón para aceptar esta tesis en el caso de los significados, y *tampoco la tenemos en el caso de las sensaciones o percepciones.*

Al discutir la hipótesis del espectro invertido, o de las estructuras de relaciones isomórficas basadas en caracteres fenoménicos distintos, mencioné que había una tensión entre afirmar que el carácter fenoménico explica la estructura de relaciones que define mi comportamiento y afirmar, al mismo tiempo, que la estructura podría tener como base explicativa algo completamente diferente. Quienes no puedan ver la dificultad en el caso sensorial consideren lo que sucede con la conducta que es explicada por el carácter fenoménico del dolor o del placer. Resulta muy difícil de entender la afirmación de que mi grito está explicado por un cierto carácter fenoménico (el del dolor) pero que dicha relación explicativa es contingente, de manera tal que ese carácter fenoménico podría explicar conductas que ahora son explicadas por el carácter fenoménico de tocar algo suave; o que mi conducta de dolor podría ser explicada por el carácter fenoménico de lo rojo.¹⁶⁷ También resulta muy difícil de entender la idea de que mi conducta es racionalizada por cierto carácter fenoménico pero que alguien (un extraterrestre) podría comportarse como yo pero estar racionalizado por tipos de características fenoménicas completamente distintos a los que conocemos. Las relaciones normativas no parecen admitir la clase de contingencia en la que las hipótesis de espectros invertidos y estructuras isomórficas se asientan. En este sentido considero que la versión Fuerte de la concepción normativa de lo fenoménico o de lo consciente no es plausible si es que acaso es inteligible.

Pasemos ahora la versión Débil, la que afirma que los espectros invertidos y las estructuras isomórficas no son posibles, y que la relación explicativa del carácter fenoménico es necesaria. De acuerdo con esta versión el dolor sólo puede racionalizar, en condiciones normales, aquello que racionaliza y la conducta del dolor sólo puede ser racionalizada, en condiciones normales, por aquello que la racionaliza. Al igual que

¹⁶⁷ La contingencia de la relación explicativa supone aceptar, no que las cosas suaves podrían generar en mí el carácter fenoménico del dolor, esto es relativamente fácil de imaginar. Lo que tenemos que imaginar es que *el carácter fenoménico de lo suave* podría cumplir el mismo rol normativo que ahora cumple *el carácter fenoménico del dolor*, es decir, desear que acabe, hacerme gritar, etc.

para el caso de la versión Débil de SN, creo que una vez debilitada la concepción normativa de esta manera resulta muy difícil encontrar una motivación para postular la existencia de algo con esa clase especial de poder. Una vez que el carácter fenoménico termina por estar tan estrechamente atado a aquello que racionaliza, de manera tal que no es posible identificar ningún elemento distintivo propio de cada tipo de carácter fenoménico, lo más sensato es poner en cuestión que exista algo de ese tipo.

Junto con la que se ocupa de la científica María, la intuición más importante a favor de la existencia de estas propiedades sensoriales con un especial poder normativo se encuentra, según creo, en que a primera vista tenemos intuiciones análogas a la de *int2* concernientes a dicho dominio. Tenemos la intuición de que alguien podría comportarse exactamente como yo pero tener experiencias sensoriales distintas¹⁶⁸ y eso nos permite suponer que hay algo allí que merece ser llamado “el carácter fenoménico o subjetivo de la experiencia”. Al rechazar la hipótesis de diferencias fenoménicas en réplicas funcionales, la idea misma de un carácter fenoménico racionalizando nuestra conducta pierde, en mi opinión, todo su peso. La convicción de que es posible comprometerse con el análogo a *int1* para el caso sensorial (esto es, la hipótesis de una réplica funcional sin vida fenoménica) sin contar con el aval de lo afirmado por el análogo de *int2* (esto es, la hipótesis de réplicas funcionales con diferencia fenoménica) es, a mi entender, una tendencia residual, producto de haber aceptado en su momento a *int2*.

Consideraciones finales.

Por las razones que acabo de presentar entiendo que la concepción normativa de lo consciente es o bien ininteligible o bien está muy pobremente motivada. El defensor del Fisicismo Moderado o del AntiFisicismo podrá, claro está, aceptar el resultado pero mantener su postura. Podrá apelar, por ejemplo, al tipo de consideraciones a favor de la humildad epistémica discutidas en (...) para argumentar que, si bien la versión Fuerte de la concepción normativa de lo consciente resulta difícil de entender ello sólo indica que no estamos preparados para comprender por completo la naturaleza de lo mental. También podrá aceptar el resultado respecto de la versión Débil y, no obstante, defender su compromiso con ella. Esto es, podrá aceptar que la motivación principal para aceptar

¹⁶⁸ Esto es, tenemos la intuición de que ello podría pasar y de que, sin embargo, esto no implicaría que alguno de los dos se está comportando irracionalmente.

dicha concepción se encuentra en las intuiciones a favor de la versión Fuerte pero, al mismo tiempo, entender que las intuiciones específicas a favor de la versión Débil todavía son suficientes. La intuición acerca de réplicas funcionales sin vida fenoménica es suficiente, dirá el propulsor de la versión Débil, para defender la concepción normativa aunque ella postule un elemento cuya única característica distintiva se define a partir de lo que es capaz de racionalizar.

Por las razones presentadas en los capítulos V y VI entiendo que la concepción normativa de lo consciente aplica, de la misma manera, a todo lo consciente. Concibo las razones presentadas en contra de la versión Fuerte y de la versión Débil como aplicándose, de la misma manera, tanto a los estados conscientes sensoriales y perceptuales como a los estados conscientes cognitivos. Considero que los problemas identificados para la idea de un poder normativo especial son problemas generales que no dependen de cuál sea la base racionalizadora que se postule. La idea de un acceso a los significados o a los caracteres fenoménicos de las sensaciones generando razones especiales para actuar es, en ambos casos, según creo, fallida. Otra opción para el defensor del Físicismo Moderado o del AntiFísicismo consistiría en cuestionar mi propuesta de *unificar la conciencia* en torno a la supuesta concepción normativa. Esto es, mi oponente podría aceptar mi conclusión respecto a los problemas serios de la concepción normativa pero sólo en su aplicación a una parte de lo consciente. Podrá, por ejemplo, afirmar que las razones en contra de SN (la concepción normativa aplicada a los estados conscientes relacionados con el lenguaje) son poderosas pero negar que las razones análogas para el caso de lo sensorial también lo sean.¹⁶⁹ Para que esta respuesta sea atendible ella debería postular alguna característica metafísicamente relevante y distintiva de lo fenoménico (entendido como algo que sólo poseen algunos de los estados conscientes, por ejemplo, los estados perceptuales y sensoriales) que sea capaz de desactivar el argumento en contra de la concepción normativa en su aplicación a esta clase de casos.

Finalmente, por las razones presentadas en los capítulos III y IV, he argumentado que el Físicismo Moderado y el AntiFísicismo no pueden rechazar la concepción normativa de lo consciente. Las versiones no normativas de estas dos posturas metafísicas (la No Explicativa y la Puramente Causal) son, en mi opinión,

¹⁶⁹ También, existe, claro está, la opción opuesta. Se puede aceptar que la concepción normativa de lo sensorial y perceptual no es defendible pero que las razones que lo establecen no son aplicables para el caso de lo cognitivo debido a alguna característica especial de este tipo de estados conscientes.

inaceptables, no necesariamente porque resulten incomprensibles o poco plausibles sino porque carecen de toda motivación. He argumentado, además, que si la razón principal para defender un Físicismo Moderado o un AntiFísicismo se derivan del argumento del conocimiento (o, al menos, de la intuición base del mismo) entonces no queda otra opción más que la de comprometerse con la concepción normativa.¹⁷⁰ Los Físicistas Moderados y AntiFísicistas que no deseen defender su postura a través de los caminos presentados en los dos últimos párrafos tendrán, en mi opinión, que encontrar una manera de evitar el compromiso con la concepción normativa.

No veo cómo podría suceder que alguno de estos caminos resultase transitable. Ninguno de ellos me parece mínimamente plausible y no encuentro ninguna razón que lo avale. En todo caso, lo que he intentado hacer en este trabajo es presentar un problema que considero serio para el Físicismo Moderado y el AntiFísicismo. En mi opinión la carga de la prueba está claramente de su lado.

RESUMEN.

En este capítulo he argumentado en contra de la concepción normativa de lo fenoménico. He comenzado cuestionando las dos versiones de dicha concepción en su aplicación al mundo de los significados. He señalado, podría decirse que *contra* Georgalis, que ellas no están avaladas por la consideración no cargada teóricamente de casos cotidianos. He argumentado luego, que *int2* (la intuición en la que se basa la versión Fuerte de la concepción normativa de lo cognitivo) es poco plausible. Si bien es sensato postular que, en cierto sentido, podemos reconocer diferencias que no podemos explicar, no tiene sentido postular, como se afirma en *int2*, que existen diferencias absolutamente inexplicables (en el sentido de que no pueden generar diferencias en el ámbito de lo público). Respecto de *int1* (la intuición en la que se basa la versión Débil) he afirmado que, desprovista del apoyo de *int2*, esta intuición carece de toda plausibilidad. La postulación de un elemento racionalizador que no tiene otra

¹⁷⁰ El supuesto hecho epistémico en el que se apoya la intuición base del argumento del conocimiento exige que la postura que se adopte (AntiFísicista o Físicista Moderada) se comprometa con la concepción normativa. En mi opinión este resultado podrá extenderse a cualquier motivación mínimamente razonable para defender alguna de estas posturas, básicamente porque sospecho que en todas ellas jugará un papel importante la posición de primera persona (a través, presumiblemente, de sus reportes introspectivos acerca de su vida mental) y entiendo que esta clase de motivación necesariamente nos conectará con la concepción normativa.

característica más que la de tener ese poder racionalizador me parece algo difícil de justificar.

Luego de haber criticado a la concepción normativa en su aplicación a los estados conscientes cognitivos he argumentado que la misma crítica vale para las dos versiones de la concepción en su aplicación a los estados perceptuales y sensoriales. La idea de distintas bases racionalizadoras para un mismo patrón de comportamiento es tan poco plausible o inteligible como lo es *int2*, y la idea de un elemento racionalizador que no tiene ninguna característica distintiva más que la de racionalizar cierto patrón de comportamiento es tan poco plausible en el caso de lo sensorial y perceptual como lo es en el de lo cognitivo.

He terminado este capítulo mencionando que el defensor del Fisicismo Moderado o del AntiFisicismo tiene, en mi opinión, la carga de la prueba. Él debe presentar argumentos que establezcan o bien que su postura no necesita del compromiso con la concepción normativa para estar suficientemente motivada o bien que la concepción normativa en alguna de sus versiones resulta plausible, ya sea en su aplicación generalizada a todo lo consciente o en su aplicación a algunos de los estados conscientes (por ejemplo los perceptuales y sensoriales).

CONCLUSIÓN. EL PROBLEMA DE LA CONCIENCIA.

La conciencia es lo que vuelve el problema mente-cuerpo realmente inextricable. Quizá por ello las discusiones actuales del problema le prestan poca atención o la entienden de una manera claramente equivocada. La reciente ola de euforia reduccionista ha producido varios análisis de los fenómenos y conceptos mentales destinados a explicar la posibilidad de alguna variante del materialismo, de la identificación psicofísica o de la reducción. Pero los problemas que se abordan son los comunes a esta y otras clases de reducción, y se desatiende lo que hace único al problema mente-cuerpo. (Nagel 1974)

Así comienza “¿Cómo es ser un murciélago?”. Unos años antes, A.J. Ayer (1970) evaluaba de manera similar el intento de refutación del cartesianismo que Gilbert Ryle había presentado en *The Concept of Mind*. De acuerdo con Ayer, Ryle había vencido en algunas batallas, pero la guerra estaba lejos de ser ganada. El fantasma cartesiano no había sido exorcizado sino recluso; su campo de acción se limitaba ahora a los confines de la conciencia.¹⁷¹

¿Cuál es la característica de la conciencia que la vuelve particularmente problemática? Hay, en principio, tres candidatos posibles: la intencionalidad (intrínseca/genuina), la introspección y el carácter fenoménico. Brentano identificó la intencionalidad como la marca de lo mental. Los estados mentales están dirigidos a un objeto, apuntan en determinada dirección, tienen condiciones de satisfacción. La idea de que la intencionalidad es la marca de lo mental será disputada por aquellos que consideren que existen estados mentales no intencionales. Por otra parte, para la gran mayoría es claro que lo intencional se extiende más allá de la conciencia -quizás no todos los estados conscientes sean intencionales, pero para la mayoría es claro que no todos los estados intencionales son conscientes-. ¿En qué sentido, entonces, puede la idea de intencionalidad decirnos algo acerca del problema de la conciencia?

Solemos adjudicar estados mentales a objetos inanimados. Solemos decir que una computadora está *pensando* en la próxima movida de una cierta partida de ajedrez. También podemos llegar a decir que un sensor es capaz de *percibir* el movimiento. Pero todo esto nos parece sólo una forma de hablar. Nos parece claro que, en verdad, la computadora no tiene un estado que se *dirige* al recorrido posible del alfil, y que el

¹⁷¹ “In short, what Ryle has succeeded in doing is to reduce the empire of the mind over a considerable area. This is an important achievement, and one that is brilliantly effected, but it does not fulfill Ryle's professed intention of entirely exorcizing the ghost in the machine. The movements of the ghost have been curtailed but it still walks, and some of us are still haunted by it”. (Ayer 1970: 73).

sensor no tiene estados que *apuntan* en la dirección del objeto que se mueve. Al menos no lo hacen, intuimos, de la manera en que ocurre en nuestro caso. Nuestros estados poseen una clase de intencionalidad que los estados físicos de la computadora o del sensor no poseen. Nuestros estados son *genuina* o *intrínsecamente* intencionales. Aquí es donde entra en juego la conciencia. Lo que determina la atribución de esa clase especial de intencionalidad, o de intencionalidad propiamente dicha, es la posesión o no de conciencia. Ella es, en algún sentido, el ámbito fundamental de la intencionalidad. El problema de la (reducción de la) conciencia puede entenderse, entonces, como el problema de explicar este hecho. ¿En qué consiste y cómo surge la intencionalidad genuina?

El segundo desarrollo posible del problema de la conciencia es el problema de la introspección. Tenemos una relación muy estrecha con nuestros estados mentales. Los conocemos mejor que los demás, y lo hacemos sin necesidad de observarnos, sin necesidad de iniciar ninguna clase de investigación. Esto sólo le pasa a cada sujeto con sus propios estados mentales, lo cual permite que se hable de una importante asimetría entre la primera y la tercera persona en lo que respecta al conocimiento de lo mental. Al igual que en el caso de la intencionalidad, el fenómeno de acceso privilegiado (o de la autoridad de primera persona) bien podría no abarcar a todo lo mental y, al mismo tiempo, parece que podría extenderse más allá de los límites de la conciencia. Pero también es claro que la conciencia juega, nuevamente, un papel central. La asimetría entre la posición de primera y tercera persona puede ir más allá, pero sin dudas se presenta en toda su plenitud en la manera en que una y otra persona se relacionan con los estados conscientes. El problema de la (reducción de la) conciencia admite ser descrito, también, como el problema de explicar la diferencia sustancial entre la manera en que yo me entero, digamos, que me duele la espalda o que estoy pensando en lo que tengo que comprar en el supermercado y la manera en que tú podrías enterarte de esas cosas acerca de mí.

Finalmente existe un tercer desarrollo posible del problema de la conciencia. Es el que se inició, o resurgió, a partir del artículo de Thomas Nagel, y se consolidó tras la presentación del argumento del conocimiento por parte de Frank Jackson. Se trata del problema de lo fenoménico o del *cómo es*. Hay estados mentales que parecen tener una característica especial: *se sienten de determinada manera*. Está en disputa si existen estados no conscientes con carácter fenoménico, pero nuevamente está fuera de toda discusión que el carácter fenoménico encuentra su fundamental ámbito de acción en la

corriente de conciencia. El problema de la (reducción de la) conciencia puede ser entendido, también, como el problema de explicar esta característica de ciertos estados mentales: la posesión de fenomenología, de un *cómo es* tenerlos.

Quizás exista la posibilidad de afirmar que hay más de un problema de la conciencia, en el sentido de que se trata de problemas independientes que pueden instanciarse al mismo tiempo en el mismo “lugar”. Pero parece razonable suponer que no se trata de fenómenos separados. Es sensato imaginar que la máquina que somos, a lo sumo, tiene un fantasma. En este sentido puede pensarse que las tres formas de describir el problema de la conciencia son exactamente eso, tres maneras de describir un mismo fenómeno. Ciertamente las descripciones no son equivalentes, presumiblemente ellas enfatizan distintos aspectos. Pero es fácil ver que la manera de entender tanto la intencionalidad genuina como el carácter fenoménico parece presuponer la presencia de una relación epistémica especial con estos aspectos, una relación característica de la posición de primera persona. Tampoco es difícil encontrar propuestas en las que lo fenoménico es utilizado para explicar el fenómeno de la intencionalidad genuina, y otras en las que una forma especial de intencionalidad (genuina) es utilizada para dar cuenta de lo fenoménico. De hecho, buena parte de las disputas en torno al problema de la conciencia parece girar en torno a cuál de estos aspectos debe considerarse como el primordial. Dicho de otra manera, el debate parece girar en torno a cuál de estos elementos nos proporciona un “primitivo” menos incómodo a partir del cual construir nuestra teoría de la conciencia.

En la medida en que alguno de ellos funcionará como tal, para muchos no podrá decirse que por este camino se llegará a una resolución del problema de la conciencia. Dado que, en principio, el problema era el de la *reducción* de la conciencia, el de explicar la conciencia en términos no mentales, la apelación a un primitivo mental no puede hacer el trabajo. Ya se trate de una teoría de la conciencia que se asiente en una noción epistémica (contacto directo, autopresentación), en una intencional (contenidos no representacionales, conceptos fenoménicos) y/o en la de lo fenoménico, parece claro que aquel objetivo es, en todas estas aproximaciones, sustituido por uno más modesto: el de basar nuestra explicación de la conciencia en algún aspecto mental que nos resulte aceptable o, en todo caso, menos polémico.

La mayoría de quienes adoptan esta clase de perspectiva no consideran que al abandonar el programa de reducción de la conciencia estén comprometiéndose con la aceptación del fantasma cartesiano. Aceptan que el problema de la reducción de la

conciencia no tiene solución, pero al mismo tiempo entienden que podemos decir algo suficientemente informativo acerca del fenómeno del acceso privilegiado, acerca de la intencionalidad genuina y acerca de lo fenoménico que no requiera, por otra parte, de ninguna clase de fantasma en la máquina. Ninguna sustancia o propiedad no física se necesita para entender estos aspectos de lo mental. Una buena manera de identificar esta posición intermedia (entre el reduccionismo y el dualismo) es a partir del caso de María. Los defensores de esta clase de acercamiento al problema de la conciencia considerarán que María (omnisciente respecto a lo físico) se sorprende al salir de su habitación, y defenderán la idea de que esta sorpresa no requiere de la aceptación de propiedades no físicas. Para sostener esta posición intermedia apelarán a su noción primordial preferida (intencional, epistémica o fenoménica). A esta posición intermedia la he denominado “Fisicismo Moderado”.

El escenario actual en lo que concierne al problema mente-cuerpo favorece al Fisicismo Moderado. Considera indudable el carácter especial de ciertas propiedades mentales y también entiende que, fundamentalmente, según creo, por razones vinculadas con la causalidad, el AntiFisicismo debe ser rechazado. No estoy seguro de que las consideraciones causales, por sí mismas, logren poner al AntiFisicismo en una posición desesperada.¹⁷² Si todo lo que tuviésemos en contra del AntiFisicismo fuesen consideraciones causales, entonces no sería tan claro que debiéramos rechazarlo. En este trabajo he intentado presentar una clase distinta de argumento en contra del AntiFisicismo. En mi opinión, este argumento es más poderoso que el causal en dos sentidos: es más poderoso porque la crítica es más fuerte, y es más poderoso porque abarca más. Con él es posible cuestionar no sólo al AntiFisicismo sino también al Fisicismo Moderado.

El argumento deja de lado lo causal para enfocarse en la normatividad. El carácter especial de la conciencia, que parece poner en jaque al proyecto reduccionista sólo puede entenderse, según mi argumento, si le adjudicamos una especial capacidad normativa. La única manera de aceptar que los estados conscientes son irreducibles es considerándolos como la fuente de una forma especial de justificación y racionalización. Ya sea por la forma especial en que accedemos a ellos, ya sea por su ontología esencialmente subjetiva, lo cierto es que los estados conscientes parecen tener esta

¹⁷² Como discutí en el capítulo III, el argumento normativo puede tener derivaciones causales que podrían poner en aprietos a ciertas posiciones de tipo epifenoménico. Pero es importante entender que, en ese caso, el papel central sigue siendo el de las consideraciones normativas.

capacidad especial de explicar (en el sentido normativo del término) una basta parte de nuestra conducta.

Dependiendo de cuál sea la noción primitiva preferida, el no reduccionista explicará esta capacidad normativa especial a su modo. La noción estrella podrá ser intencional o fenoménica, o podrá ser epistémica, esto no importa; lo relevante a los efectos del argumento es que esta capacidad normativa debe ser reconocida como la marca principal de la conciencia tal como el no reduccionista la concibe. Una vez aceptado este primer paso (el del compromiso con la concepción normativa) mi argumento intentó establecer que no hay forma de desarrollar esta concepción normativa de manera plausible. O bien el elemento racionalizador tiene características que van más allá de aquello que racionaliza o bien no las tiene. Y ninguna de las dos opciones resulta, en última instancia, mínimamente atractiva.

Si el elemento racionalizador tiene características distintivas ¿cómo podríamos reconocerlas? Si, como propongo, la manera en que identificamos a lo fenoménico es mediante su especial poder normativo, ¿cómo podríamos entonces reconocer sus características normativamente inanes? ¿Qué motivo podríamos tener para postular algo que no es capaz de justificar nada específico que pudiésemos decir acerca de él? Por el contrario, si ese elemento especial no tiene ninguna característica distintiva (más allá de su “especial poder normativo”) ¿cómo justificar la postulación de su existencia?

Al presentar el argumento en contra de la concepción normativa comencé enfocándome en su aplicación a los estados conscientes más claramente relacionados con la posesión del lenguaje. Luego sólo me quedaría extender el resultado al resto de los estados conscientes. Pero la extensión tiene un problema: la visión de la conciencia como un territorio escindido. De acuerdo con la concepción actualmente predominante de la conciencia lo consciente sensorial y lo consciente cognitivo son dos formas completamente diferentes de conciencia; por un lado los estados perceptuales, sensoriales y emocionales, por el otro las actitudes proposicionales ocurrentes. En este sentido al menos el problema de la reducción de la conciencia derivado de la noción del “cómo es” o de la de lo fenoménico no es un problema propio de **todo** lo consciente. Esta escisión permite presentar la siguiente objeción al intento de resolución del problema de la conciencia basado en el ataque a la concepción normativa. La concepción normativa, señalaría la objeción, tal vez resulte inaceptable en el caso de los estados conscientes cognitivos pero no lo es en el caso de lo fenoménico, la postulación de propiedades fenoménicas avala la aceptación de la concepción normativa. Quizás lo

que es problemático en la forma de concebir el acceso al significado no tenga una traducción evidente para el caso de los estados con carácter fenoménico. Tal vez la posesión de carácter fenoménico vuelve a la concepción normativa plausible.

No creo que ese sea el caso. Tampoco creo que tengamos ninguna razón para escindir la conciencia de la manera en que la posición dominante lo hace. Cuando pretendemos identificar a lo fenoménico (aquello que, de acuerdo con la posición dominante, caracteriza a lo perceptual y sensorial) lo mejor que podemos hacer es identificar su presunto poder normativo especial. Pero ésta es una característica de todos los estados conscientes. Se puede seguir buscando alguna manera de distinguir lo fenoménico (y su poder normativo) de lo cognitivo. Pero es importante no perder de vista las consecuencias de esta manera de enfocar el asunto. Aislar a lo fenoménico a través de una defensa ineludible de la concepción que lo restringe al ámbito de lo sensorial y perceptual es, a mi entender, una manera de asegurarnos que “el problema de lo fenoménico” sólo podrá resolverse a través de la postulación de primitivos. Dicho de otra manera, tomar como un dato duro de la realidad que los estados perceptuales y sensoriales (y quizás algunos otros estados conscientes) poseen una característica metafísicamente relevante (en el sentido de que le presenta un problema al Físicismo Radical) de la que carecen los estados conscientes cognitivos es una forma de obstaculizar de manera injustificada el camino hacia una solución más radical del problema de lo fenoménico.

La escisión de la conciencia sugiere que lo que distingue a, para usar nociones tradicionales no utilizadas en este trabajo, la postulación de *ideas platónicas* de la postulación de *qualia* o *datos sensoriales* [sense data] es más importante que aquello que las emparenta. Creo que para quienes creemos que ambos postulados deben rechazarse aceptar esta sugerencia es un error estratégico crucial. La mejor manera de entender qué es lo que está mal en los dos casos es reconociendo que ambos parecen cumplir una función similar: explicar normativamente nuestra conducta. El hecho de que cosas en principio tan distintas estén destinadas a cumplir un rol tan parecido debería ponernos sobre aviso. Este hecho sugiere fuertemente, en mi opinión, que no sabemos muy bien cómo se puede cumplir ese rol, y ello debería alertarnos acerca de la posibilidad de que se trate de un rol ficticio. Defender sin tregua la concepción escindida de la conciencia entorpece el reconocimiento de ese hecho, y al hacerlo obstaculiza la mejor línea de ataque en contra de ambos postulados.

Cuando no se reconocen de manera precisa las características del problema tampoco se puede ser preciso en el reconocimiento de la forma que puede adquirir su solución. En este sentido, creo que a la escisión de la conciencia le debemos también la preponderancia que actualmente tienen las distintas versiones del Físicismo Moderado. Sólo perdiendo de vista el verdadero problema de lo fenoménico (el problema de encontrar una concepción inteligible del rol normativo que se pretende que cumpla) es que el Físicismo Moderado puede falsamente presentarse como una forma de resolver el problema de la conciencia.

BIBLIOGRAFÍA

Alter, T.,

---1998. "A Limited Defense of the Knowledge Argument", *Philosophical Studies*, 90, 35-56.

Ayer, A. J.,

---1970. "An Honest Ghost?" en O. P. Wood, G. Pitcher, (eds.), *Ryle, A Collection of Critical Essays*. Garden City, NY: Doubleday.

Bayne, T.,

--- 2009. "Perceptual experience and the reach of phenomenal content" *Philosophical Quarterly*. 59: 385-404.

Bigelow, J., Pargetter R.,

---1990. "Acquaintance with Qualia", *Theoria*, 61, 129-47.

Block, Ned,

---1995: "On a Confusion About a Function of Consciousness", *Brain and Behavioral Sciences* 18.

Block, N., Stalnaker R.,

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

Bonjour, L., (con Sosa, E.)

---2003. *Epistemic Justification: Internalism Vs. Externalism, Foundations Vs. Virtues*. Blackwell.

Braddon-Mitchell, D., Jackson, F.,

---1996, *Philosophy of Mind and Cognition*, Oxford, Blackwell.

Brandt, R. B.,

---1979. *A theory of the good and the right*. Oxford: Clarendon Press.

Broad, C.D.,

---1925, *The Mind and its Place in Nature*, New York: The Humanities Press Inc, London: Routledge & Kegan Paul LTD

---1930. *Five types of ethical theory*. London: Routledge and Kegan Paul

Broome, J.,

--- 2004. *Reasons* en Wallace, R. J., Smith, M., Scheer, S. and Pettit, P. (eds.) *Reason and Value: Themes from the Moral Philosophy of Joseph Raz*. Oxford University Press.

Burge, T.,

---1979. "Individualism and the mental". *Midwest Studies in Philosophy* 4 (1): 73-122.

---1988: "Individualism and self-knowledge" *The Journal of Philosophy* 85 (11): 649-663.

---1997. "Two kinds of consciousness" en N. Block, O. Flanagan, G. Güzeldere (eds.), *The Nature of Consciousness: Philosophical Debates*. The Mit Press.

Byrne, A.,

--- 2002, "Something about Mary", *Grazer Philosophische Studien* 62 (Essays in Honour of the Philosophy of Terence Horgan, J. Brandl & O. Markic): 123-140.

Campbell, N.,

---2003. 'An Inconsistency in the Knowledge Argument', *Erkenntnis* 58, 261-266.

Carson, T. L.,

---2000. *Value and the good life*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

Carruthers, P., Veillet, B.,

---2011. "The Case Against Cognitive Phenomenology". en T. Bayne, M. Montague (eds.), *Cognitive phenomenology*. Oxford University Press.

Casati, R.,

--- 1990, "What is Wrong in Inverting Spectra?" *Theoria*, 10: 183-6.

Chalmers, D.,

---1996 *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*. Oxford University Press.

---2002. "Consciousness and its Place in Nature" en S. Stich and T. Warfield (eds.), *The Blackwell Guide to the Philosophy of Mind*, Oxford: Blackwell. ---2003

---2006. "Phenomenal Concepts and the Explanatory Gap" en T. Alter and S. Walter *Phenomenal Concepts and Phenomenal Knowledge: New Essays on Consciousness and Physicalism*. New York: Oxford University Press.

Chalmers, D., Jackson, F.,

---2001. Conceptual Analysis and Reductive Explanation. *Philosophical Review* 110: 315-61.

Chomsky, N.,

---1980. *Rules and Representations*, New York: Columbia University Press.

---1988. *Language and Problems of Knowledge: The Managua Lectures*, Cambridge, MA: MIT Press.

Clark, A.,

---1985, "Spectrum Inversion and the Color Solid", *Southern Journal of Philosophy*, 23: 431-43.

Conee, E.,

---1994. "Phenomenal knowledge". *Australasian Journal of Philosophy* 72 (2):136-150.

Conee, E, Feldman R.,

---2001. "Internalism defended" en H. Kornblith (ed.), *Epistemology: Internalism and Externalism*. Blackwell.

Coliva, A.,

---2008. "Peacocke's self-knowledge". *Ratio* 21 (1):13-27.

Crane, T., Mellor H.,

---1990. "There is no question of physicalism", *Mind*, 99, 185-206.

Crick, F., Koch, C.,

---1990. "Towards a neurobiological theory of consciousness". *Seminars in the Neurosciences*. 2: 263-275

Dancy, J.,

---2000. *Practical Reality*. Oxford: Oxford University Press.

Davidson, D.,

---1963. "Actions, Reasons, and Causes". *Journal of Philosophy* 60: 685-700.

---1984. "First Person Authority". *Dialectica*, 38: 101–111.

---1986. "A Coherence Theory of Truth and Knowledge" en Lepore, E. (ed.) *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*. New York: Blackwell.

---1987. "Knowing One's Own Mind". *Proceedings and Addresses of the APA* 60: 441–458.

---1989. "The Myth of the Subjective" en M. Krausz (ed.), *Relativism: Interpretation and Confrontation*. Notre Dame University Press. 221--240.

Dennett, D.,

---1991: *Consciousness Explained*. Little Brown. Boston, Nueva York.

---1993: "The message is: There is no medium", *Philosophy and Phenomenological Research* 53 (4):919-931.

---2001: "Are we explaining consciousness yet?" *Cognition* 79 (1):221-37.

---2005: *Sweet Dreams*, MIT Press.

Dretske, F.,

---1995: *Naturalizing the Mind*, MIT Press.

Duncker, K.,

---1941. "On pleasure, emotion, and striving". *Philosophy and Phenomenological Research*, 1, 391–430.

Fales, E.,

---1996, *A Defense of the Given*, Lanham, MD: Rowman & Littlefield.

Farkas, K.,

---2008: *The Subject's Point of View*. Oxford

Farrell, B.A.,

---1950. "Experience". *Mind* 59, 170–198.

Feigl, H.,

---1958, "The Mental and the Physical" en H. Feigl, M. Scriven, G. Maxwell, *Minnesota Studies in the Philosophy of Science II: Concepts, Theories, and the Mind-Body Problem*, University of Minnesota Press, Minneapolis.

Feldman, F.,

---1997. "Two Questions about Pleasure" en F. Feldman, (ed.), *Utilitarianism, hedonism, and desert: Essays in moral philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Fumerton, R.,

---1995. *Metaepistemology and Skepticism*. Rowman & Littlefield.

Gallois, A.,

---1996. *The World Without, the Mind Within: An Essay on First-Person Authority*. Cambridge University Press.

Georgalis, N.,

---2006. *The Primacy of the Subjective: Foundations for a Unified Theory of Mind and Language*. Cambridge MA: Bradford Book/MIT Press.

Gertler, B.,

---2012, "Renewed Acquaintance," en D. Smithies, D. Stoljar (eds.), *Introspection and Consciousness*. Oxford: Oxford University Press.

Grice, H. P.,

---1957. "Meaning". *Philosophical Review* 66 (3):377-388.

Hardin, L.

---1997. "Reinverting the Spectrum" en *Readings on Color, Volume 1: The Philosophy of Color*, A. Byrne and D. R. Hilbert (eds.), Cambridge, MA: MIT Press.

Harrison, B.,

---1967. "On Describing Colors", *Inquiry*, 10: 38-52.

---1973. *Form and Content*, Oxford: Blackwell.

---1999. "Logical possibility and the isomorphism constraint". *Behavioral and Brain Sciences* 22 (6):954-955.

Harman, G.,

---1990. "The Intrinsic Quality of Experience". en J. Tomberlin (ed.) *Philosophical Perspectives, volume 4: Action Theory and Philosophy of Mind*. Ridgeview.

Heathwood, C.,

---2007. "The reduction of sensory pleasure to desire". *Philosophical Studies* 133 (1): 23-44.

Hill, C., McLaughlin, B.,

---1999. "There are Fewer Things in than are Dreamt of in Chalmers's Philosophy". *Philosophy and Phenomenological Research*, 59: 445 – 54.

Horgan, T.,

---1984. "Jackson on Physical Information and *Qualia*", *Philosophical Quarterly*, 34, 147-52.

Howell, R. J.,

---2007. "The knowledge argument and objectivity". *Philosophical Studies* 135 (2):145-177.

---2013: *Consciousness and the Limits of Objectivity: The case for Subjective Physicalism*. Oup Oxford.

Huxley, T. H.,

---1866 *Lessons in Elementary Psychology*. Citado en Humphrey, N. (1992), *A History of the Mind*. Simon & Schuster

Jackson, F.,

---1982. "Epiphenomenal Qualia", *Philosophical Quarterly*, 32, 127-136. Las citas son de su reimpresión en M. Ezcurdia, O. Hansberg (1995), *La Naturaleza de la experiencia. Volumen I: Sensaciones*. Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, México.

---1986. "What Mary didn't know". *Journal of Philosophy* 83: 291-5. Las citas son de su reimpresión en M. Ezcurdia, O. Hansberg (1995), *La Naturaleza de la experiencia. Volumen I: Sensaciones*. Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, México.

Kaplan, D.,

---1989. *Demonstratives*. en J. Almog, J. Perry, H. Wettstein, (eds.) *Themes from Kaplan*. New York: Oxford University Press.

Kay, P.,

---1999, "Asymmetries in the Distribution of Composite and Derived Basic Color Categories", *Behavioral and Brain Sciences*, 22: 957-8.

Kripke, S.,

---1977. "Speaker's reference and semantic reference" en P. A. French, T. E. Uehling Jr., H. K. Wettstein (eds.), *Studies in the Philosophy of Language*. University of Minnesota Press. 255-296.

---1981. *Wittgenstein on Rules and Private Language*. Harvard University Press.

Korcz, K.,

--- 1997. "Recent Work on the Basing Relation". *American Philosophical Quarterly* 34: 171-191

Korsgaard, C. M.,

---1996. *The sources of normativity*. Cambridge: Cambridge University Press

Lepore, E., Ludwig, K.,

---2007. *Donald Davidson: Meaning, Truth, Language, and Reality*. Clarendon Press.

Levine, J.,

---1983. "Materialism and Qualia: The Explanatory Gap". *Pacific Philosophical Quarterly* 64: 354–361.

Lewis, D.,

---1979. "Attitudes De Dicto and De Se". *The Philosophical Review*, 88, (4): 513-543

--- 1983, "Postscript to 'Mad Pain and Martian Pain', *Philosophical Papers* (Volumen 1), Oxford: Oxford University Press.

---1988. "What Experience Teaches", *Proceedings of the Russellian Society*, 13: 29-57.

Littlejohn, C.,

---2012. *Justification and the Truth Connection*. Cambridge: Cambridge University Press.

Loar, B.,

---1990. "Phenomenal States", en J. Tomberlin (ed.) *Philosophical Perspectives IV: Action Theory and the Philosophy of Mind*. Atascadero: Ridgeview Publishing, 81-108.

---1997. "Phenomenal States (Revised Version)", en N. Block, O. Flanagan, G. Güzeldere, (eds.) *The Nature of Consciousness*. Cambridge, MA: MIT Press, 597-616.

Lycan, W. G.,

---1996. *Consciousness and Experiences*, Cambridge, MA: MIT Press.

MacLaury, R. E.,

---1999, "Asymmetry Among Hering Primaries Thwarts the Inverted Spectrum Argument", *Behavioral and Brain Sciences*, 22: 960-1.

Markie, P. J.,

---2013. "Rational intuition and understanding". *Philosophical Studies* 163 (1): 271-290.

McDowell, J.,

---1994. *Mind and World*. Harvard University Press.

---1995. "Knowledge and the Internal." *Philosophy and Phenomenological Research*. 55: 877-93.

McGinn, C.,

---1989: "Can we solve the mind-body problem?". *Mind* 98: 349-66.

McMullen, C.,

---1985, " 'Knowing what it's Like' and the Essential Indexical", *Philosophical Studies* 48: 211-233.

Mill, J. S.

---1998. *Utilitarianism*. R. Crisp (ed.), Oxford: Oxford University Press

Moore, G. E.,

---1993. *Principia Ethica*. T. Baldwin (ed.). Cambridge: Cambridge University Press

Nagasawa, Y.,

---2010. "The Knowledge Argument and Epiphenomenalism". *Erkenntnis*. 72 (1):37-56.

Nagel, T.,

--- 1974. "What it is like to be a bat?" *Philosophical Review*, 83: 435-450. Las citas son de su reimpresión en M. Ezcurdia, O. Hansberg (1995), *La Naturaleza de la experiencia. Volumen I: Sensaciones*. Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, México.

Nemirow, L.,

---1980. "Review of Thomas Nagel, *Mortal Questions*," *Philosophical Review* 89: 473–477.

---1990. "Physicalism and the Cognitive Role of Acquaintance," en W. Lycan (ed.) *Mind and Cognition*, Oxford: Blackwell.

---2007. "So this is what it's like: a defense of the ability hypothesis," en T. Alter, S. Walter (eds.), *Phenomenal Concepts and Phenomenal Knowledge. New Essays on Consciousness and Physicalism*. Oxford: Oxford University Press.

Palmer S.,

---1999. "Color, consciousness, and the isomorphism constraint". *Behavioral and Brain Sciences* 22 (6):923-943.

Peacocke, C.,

---1998. "Conscious Attitudes and Self-Knowledge" en Wright C., Smith B., Macdonald C. (eds.), *Knowing Our Own Minds*, Oxford: Oxford University Press.

---2001. "Does perception have a nonconceptual content?", *Journal of Philosophy* 98:239-64.

Perry, J.,

---1979. "The problem of the essential indexical". *Noûs* 13: 3-21.

---2001. *Knowledge, Possibility and Consciousness*, Cambridge, MA: MIT Press.

Pitt, D.,

--2004. "The Phenomenology of Cognition". *Philosophy and Phenomenological Research* 69, (1): 1–36.

Pollock, J.

---1974. *Knowledge and Justification*. Princeton: Princeton University Press.

Pritchard, D.,

---2012. *Epistemological Disjunctivism*. Oxford: Oxford University Press.

Pryor, J.,

---2000. "The Skeptic and the Dogmatist". *Nous*. 34: 517-49.

Putnam, H.,

---1975. "The meaning of 'meaning'". *Minnesota Studies in the Philosophy of Science* 7: 131-193.

Quine, W. V. O.,

---1960. *Word and Object*. The Mit Press.

Raz, J.,

---1975. *Practical Reason and Norms*. Oxford: Oxford University Press.

Russell, B.,

---1910. "Knowledge by acquaintance and knowledge by description". *Proceedings of the Aristotelian Society* 11:108-128.

---1912. *The Problems of Philosophy*. Barnes & Noble Books.

Ryle, G.,

--- 1949: *The Concept of Mind*, Routledge 60th Anniversary Edition, Routledge 2009.

Schwitzgebel, E.,

---2008. "The unreliability of naïve introspections". *Philosophical Review*, 117: 245–73.

Searle, J. R.,

---1980. "Minds, brains and programs". *Behavioral and Brain Sciences* 3 (3): 417-57.

---1987. "Indeterminacy, empiricism, and the first person". *Journal of Philosophy* 84 (3): 123-146.

---1992: *The Rediscovery of the Mind*. MIT Press.

Shoemaker, S.,

---1968: "Self-reference and self-awareness", *Journal of Philosophy* 65: 555-67.

--- 1975: "Functionalism and qualia", *Philosophical Studies*, 27.

---1981: "Some varieties of functionalism", *Philosophical Topics* 12 (1): 93-119.

Sidgwick, H.,

---1907. *The methods of ethics*. Macmillan.

Siewert, C.,

---1998: *The Significance of Consciousness*, Princeton.

Smith, B. C.,

---1998. "On Knowing One's Own Language". en C. Wright, B. C. Smith, C. Macdonald (eds.), *Knowing Our Own Minds*. Oxford University Press. 391--428.

Smith, M.,

---1994. *The Moral Problem*. Oxford: Blackwell.

Sobel, D.,

---2002. "Varieties of hedonism". *Journal of Social Philosophy*, 33: 240–256.

Sprigge, T.,

---1988. *The rational foundations of ethics*. London: Routledge and Kegan Paul.

Stanley, J.,

---2011. *Know How*. Oxford: Oxford University Press.

Stjernberg, F.,

---1999. "Not So Epiphenomenal Qualia or, How Much of a Mystery is the Mind?", <http://www.lucs.lu.se/spinning/categories/language/Stjernberg/index.html>.

Stich, S. P.

---1978: "Beliefs and subdoxastic states", *Philosophy of Science* 45: 499-518.

Stoljar, D.,

---2005. "Physicalism and Phenomenal Concepts". *Mind & Language*, 20: 469–494.

Strawson, G.,

---1994. *Mental Reality*. MIT Press.

Tolliver, J.,

---1982. "Basing Beliefs on Reasons". *Grazer Philosophische Studien* 15:149-161.

Turri, J.,

---2011. "Believing for a Reason". *Erkenntnis*.74: 383-397.

Tye, M.,

---1995: *Ten Problems of Consciousness*, MIT Press.

---2000. *Consciousness, Color, and Content*, Cambridge, MA: MIT Press.

---2009: *Consciousness Revisited*, MIT Press.

Watkins, M.,

---1989. 'The Knowledge Argument Against the Knowledge Argument'. *Analysis* 49: 158-160.

Williams, B.,

---1981. "Internal and External Reasons" en *Moral Luck*. Cambridge: Cambridge University Press. 101-113.

Williamson, T.

---2000. *Knowledge and Its Limits*. Oxford: Oxford University Press.

Wittgenstein, L.,

--- 1953: *Philosophical Investigations*, Oxford, Blacwell.

Zimmerman, A.A.,

--- 2006: "Basic self-knowledge: Answering Peacocke's criticisms of constitutivism", *Philosophical Studies*, 128 (2): 337-379.

