



¿Ha logrado Dennett quinear los qualia? Una revisión naturalista.

Asier Arias Domínguez

Universidad Complutense de Madrid

Resumen

Sometemos a crítica en el presente trabajo el polémico conato eliminativista respecto de los *qualia* pergeñado por Daniel C. Dennett. Analizamos sus argumentos y valoramos la medida en que alcanzan sus objetivos apoyándonos en una noción alternativa de *qualia* basada en el rechazo de la intrinsecalidad como propiedad de segundo orden de los *qualia*. Asimismo, y a la luz tanto de nuestra noción alternativa de *qualia* como de la estructura de la estrategia argumentativa de Dennett, cuestionamos uno de los núcleos de su acometida eliminativista: que la que el de Boston denomina concepción tradicional recoja la que denomina concepción intuitiva de *qualia*. Para concluir, comentamos compendiosamente el sentido en que el eliminativismo dennettiano resulta paradójico en vista de las perspectivas que ofrece su comprensiva concepción del funcionalismo.

Palabras clave

eliminativismo, funcionalismo, *qualia*, intrinsecalidad.

Abstract

In the present paper we criticize Daniel Dennett's polemic eliminativist attempt regarding *qualia*. We analyze his arguments and, according to an alternative notion of *qualia* based on the rejection of intrinsicity as a second order property of *qualia*, we evaluate to what extent their targets are reached. Likewise, and on the light of our alternative nation of *qualia* as well as the structure of Dennett's argumentative strategy, we question one of the touchstones of his eliminativist arguments: that what he calls traditional conception includes what he calls the intuitive conception of *qualia*. To conclude, we compendiously comment the way in which the Dennettian eliminativism turns out paradoxical having in mind the perspectives offered by his comprehensive conception of functionalism.

Key Words

eliminativism, functionalism, *qualia*, intrinsicity.

1. Introducción

Daniel Dennett ha tratado durante más de dos décadas de exonerar a la comunidad cognitiva de lo que considera un oneroso lastre: los *qualia*. La posibilidad de ofrecer una caracterización adecuada de los mismos dentro de un marco naturalista en filosofía de la mente resulta problemática y ha sido amplia e intensamente debatida. Por su parte, una propuesta naturalista como la de Dennett, cuyo principal objetivo es el de integrar la mente en un marco explicativo que opere en conformidad con los tradicionales y objetivos supuestos de trabajo del método científico (lo cual excluye la apelación a hechos públicamente inaccesibles, es decir, a hechos que se hallen más allá o más acá del punto de vista de tercera persona), parece enfrentarse con los

qualia a un hueso duro de roer: o ellos *no existen* o la teoría dennettiana de la conciencia deja inexplicado un importante aspecto de la misma. Dennett, lógicamente, opta por la primera opción y nos invita a contemplar posibles fallas en la noción de *qualia*, fallas fundamentales que la convertirían en una noción incoherente, de modo que, propone, los filósofos de la mente harían bien en desechar sus intuiciones injustificadas acerca de las supuestas *propiedades* que venían vinculando con el término «*qualia*». Dennett se propone, en definitiva, eliminar los *qualia*.

Por nuestra parte, analizaremos en el presente trabajo sus argumentos eliminativistas y valoraremos en qué medida alcanzan sus propósitos sirviéndonos de una noción alternativa de «*qualia*» que, defenderemos, se pliega mejor a nuestra intuitiva concepción de sentido común de «el modo en que las cosas nos parecen» que la que Dennett plantea como “concepción tradicional”, la cual, sostiene, recogería aquella concepción intuitiva, con lo cual, al impugnar la que Dennett presenta como “concepción tradicional” estaría al tiempo –pues esto es lo que pretende– socavando la concepción intuitiva de sentido común según la cual no sólo *parece* que las cosas nos parecen de determinados modos, sino que realmente se dan en nosotros verdaderos *fenómenos* de efectiva apariencia. Nuestra noción alternativa de *qualia*, argumentaremos, sale ilesa de la acometida eliminativista dennettiana.

2. Nuestra noción de *qualia*

Si tuviéramos que ofrecer una caracterización general de la noción de *qualia* a partir del modo en que el término es utilizado en la filosofía de la mente contemporánea, el camino más directo hacia el núcleo de dicha noción –hacia el conjunto medular de intuiciones compartidas por los usuarios del término– pasaría por la acostumbrada referencia a propiedades *cualitativas* o *fenomenológicas* de determinados estados mentales en virtud de las cuales cabe decir que hay algo que es como tener o estar en esos estados mentales –es decir, propiedades referidas a cómo es tener o estar en esos estados mentales. Estas propiedades suelen caracterizarse negativamente, contraponiéndolas a los aspectos intencionales o representacionales de los estados mentales, estrategia mediante la cual se persigue presentar a los *qualia* como el aspecto cualitativo –el cómo o *como-qué* es para el individuo tener tales y cuales estados mentales conscientes– de las experiencias conscientes... Pero, ¿de qué experiencias? Éste es un extremo ciertamente conflictivo. Casi todos los filósofos involucrados en la polémica admiten que las experiencias perceptivas, las sensaciones corporales, las reacciones afectivas, las emocionales y pasionales y los estados anímicos son clases de estados mentales que, efectivamente, poseen o portan *qualia*. Puede asimismo afirmarse que son mayoría los que opinan que las sensaciones corporales (táctiles, térmicas, dolorosas, etc.) poseen de hecho sólo aspectos cualitativos (*qualia*) mientras carecen de contenido intencional. Por otra parte, son minoría los que incluyen en el catálogo de los estados mentales *portadores* de *qualia* a las *experiencias de pensamiento*, como entender o recordar súbitamente –Strawson (1994) es el *abanderado* de esta minoría–, así como lo son los que defienden que las actitudes proposicionales (habitualmente concebidas como portadoras, exclusivamente, de contenido intencional) *portarían* determinados *qualia* –Flanagan (1992) ha planteado que *los estados de actitud proposicional* son cualitativos, planteamiento al que diferentes teóricos han replicado que serían los *qualia* de los estados perceptivos o anímicos que acompañarían a los estados de actitud proposicional los que aportarían ese componente cualitativo. Por último, Searle (2000, 2004, 2007) ha defendido que las nociones de conciencia y *qualia* son coextensivas –dado que no hay experiencia consciente sin aspecto cualitativo–, llegando a plantear así que el concepto de *qualia* es engañoso, ya que parece sugerir que algunas

experiencias conscientes carecen de aspecto cualitativo –presentaremos brevemente razones en favor de esta tesis sobre la extensión del término «*qualia*» al comentar nuestro último punto en este apartado (la propiedad *e*) de nuestra noción alternativa de *qualia*).

Hay entre los rasgos compartidos por las diferentes estrategias de definición de los *qualia* un sutil punto en común que la noción de *qualia* que presentaremos a continuación comparte con la noción de *qualia* tal y como es planteada en la bibliografía contemporánea: no hablamos aquí de entidades cuando nos referimos a ellos, ya que no existe ninguna entidad independiente que responda o pueda responder a ninguna de las definiciones de «*qualia*» que encontramos en la bibliografía, y esto porque los *qualia* no son sino un *aspecto* de determinadas entidades peculiares y difíciles de caracterizar en sí mismas: los estados mentales conscientes. Del mismo modo que parece innegable que la masa y la forma del planeta Tierra *existen* –son *propiedades* de dicho cuerpo– sin ser por ello *entidades* autónomas, discretas o *independientes* –del resto de las propiedades físicas de dicho cuerpo–, asimismo los *qualia parecen existir* como propiedades de determinados estados mentales y no como entidades concretas. Este es nuestro primer punto: cuando hablemos de *qualia* no estaremos refiriéndonos a entidades, sino a propiedades. Así, no cabe hablar, *stricto sensu*, de la existencia o la inexistencia de los *qualia*, sino sólo de la pertinencia de atribuir a determinados estados mentales determinadas propiedades definidas.

Sentado pues que hablamos de propiedades, cabe señalar que las mismas son habitualmente concebidas como poseedoras de una serie de propiedades –propiedades de propiedades o propiedades de segundo orden– acerca de las cuales reinan el debate y las discrepancias en numerosos extremos; es decir, no existe acuerdo acerca de la forma adecuada de caracterizar a los *qualia*. Cuáles de entre las propiedades de segundo orden que podemos encontrar en la bibliografía sobre los *qualia* es pertinente atribuirles es un tema actualmente en litigio, y, ciertamente, la discusión acerca de este extremo no tiene visos de ir a resolverse mediante un *experimento crucial* o una inconcusa *definición definitiva* acerca de la cual no pueda caberle a ningún especialista en filosofía o ciencias de la mente *hesitación* de ninguna clase. Así las cosas, no cabe ninguna manera de presentar la lista de propiedades de segundo orden mediante la cual caracterizaremos a los *qualia* que exceda la exposición de los motivos por los cuales rechazamos alguna de las propiedades a menudo atribuidas a los *qualia* en la bibliografía, así como la de aquellos por los cuales nos adherimos a la serie de propiedades de segundo orden que, en efecto, atribuiremos a los *qualia*.

Nos centraremos a continuación en las que consideramos las principales de entre estas propiedades de segundo orden, criticando con algún detalle la primera de las que comentaremos (la supuesta propiedad de la *intrinsecidad* de los *qualia*) y exponiendo el sentido en que entendemos que, en efecto, los *qualia* poseen el resto – es decir, rechazando la primera y presentando el resto como las propiedades de segundo orden que caracterizan a los *qualia*. Criticaremos pues la idea de que los *qualia* son *intrínsecos*, mientras que los definiremos como *privados*, *inefables*, *directamente accesibles* y *exclusivos de los estados mentales conscientes*.

a) Los *qualia* son *intrínsecos*: esta supuesta propiedad de los *qualia* *pretende mostrar* que éstos son propiedades *no relacionales* de los estados mentales; adoptando la terminología funcionalista al uso podría decirse que según la definición habitual de esta propiedad de los *qualia*, éstos serían independientes de las cadenas causales o funcionales entre inputs, estados mentales y outputs o entre estados mentales y otros estados mentales. Desde nuestro punto de vista, esto parece llevar la definición de esta supuesta propiedad de los *qualia* demasiado lejos, pues no es

necesariamente cierto que si los *qualia* no son –directamente– propiedades representacionales de los estados mentales hayan de ser por ello radicalmente independientes de las mismas. En otras palabras, según esta propiedad de la intrinsecalidad, los *qualia* serían propiedades que los estados mentales tienen en sí mismos y no en virtud de su contenido u objeto intencional, su causa externa o interna o su relación con otros estados mentales, mas, la habitual estrategia consistente en tratar de demostrar *intuitivamente* –recurriendo a toda clase de *Gedankenexperimente*– la independencia del aspecto cualitativo o fenoménico de los estados mentales respecto de las propiedades intencionales o representacionales de los mismos, e incluso su independencia –en el caso extremo– respecto de cualesquiera otros hechos o propiedades del –o relacionados con el– estado mental en concreto, no ha resultado por el momento concluyente, es decir, no ha logrado establecer el consenso acerca de su pertinencia. Así las cosas, poner en tela de juicio el objetivo de tal estrategia –a saber, presentar como *obvia* la total independencia, el completo *aislamiento*, del referido aspecto cualitativo de los estados mentales conscientes– no debiera aparecérsenos como una opción descabellada.

Podemos servirnos en primer lugar de un esclarecedor ejemplo de cara a comenzar a cercar la supuesta propiedad de la intrinsecalidad: la física muestra un nada desdeñable catálogo de propiedades *existentes* pero no *netamente independientes* o autónomas, como la presión, la temperatura y el volumen, la velocidad, la aceleración y la inercia, la dureza, la tenacidad, la plasticidad y la resiliencia... Pero nadie pretendería demostrar la *existencia* de alguna de estas *propiedades* recurriendo, digamos, a estrategias *ceteris paribus*, porque de hecho nadie ha dado por lo pronto con una propiedad independiente de todo el resto de propiedades, condiciones o sucesos, y podemos avanzar con certeza que tal hallazgo no se producirá jamás: se trata de una imposibilidad conceptual, como veremos. ¿Qué nos invita pues a imaginar que podemos concebir la existencia de propiedades que pueden permanecer constantes mientras varía absolutamente todo a su alrededor o viceversa? Más aun, y concediendo que se cumpliera el dudoso supuesto según el cual semejante clase de propiedades son de hecho concebibles, ¿qué nos lleva a suponer que concebible implica en este punto posible... e incluso *real* –como los referidos experimentos mentales nos *conminan a imaginar?*¹

¹ Descartes, en la meditación sexta, propone que “no puede dudarse que Dios tenga el poder de producir todas las cosas que [Descartes es] capaz de concebir con distinción”, y añade que “nunca [ha] juzgado que le fuese imposible [... a Dios] hacer cosa alguna sino porque [Descartes] encontraba contradicción en poderla concebir bien” (1641; pág. 140). Persuasivo; pero no es muy difícil *concebir* el modo en que surgen con este tipo de planteamientos dos clases de problemas. Por una parte, qué sea concebible no es enteramente claro. Por ejemplo, ¿qué consideraremos contradictorio y por tanto inconcebible? ¿Sólo aquello que viole las leyes de la lógica? ¿Cuál lógica? ¿Por qué sólo estas leyes? Si admitimos que tal vez las leyes de, pongamos por caso, la física, tienen algo que decir acerca de lo concebible por lo que al movimiento respecta, ¿eran en tiempos de Descartes concebibles las mismas cosas que hoy día? En esta situación, ¿qué clase de argumentos son los que apelan a la concebibilidad en áreas científicamente incompletas? ¿Conoce el lector alguna ciencia completa? ¿Qué significa ciencia completa? Por otra parte, la segunda clase de problemas resulta más abstracto, y esto porque tenemos que hacer abstracción de lo ganado con lo antedicho: concediendo que <<concebible>> tenga un sentido claro, ¿qué tipo de vínculo encontramos entre *concebible* y *posible*? Ciertamente la física ha propinado una nada desdeñable paliza al sentido común desde principios del pasado siglo XX –aunque no es muy difícil hallar en filosofía de la mente reputados especialistas reacios a darse por enterados. Hemos podido comprobar no ya la posibilidad sino la efectiva realidad de hechos que atentan contra nuestras más arraigadas intuiciones de sentido común... Así, ¿qué haremos con dicho vínculo? ¿Dejar que funcione en

En esta situación, ¿podemos aceptar esta supuesta propiedad de segundo orden como *característica* de nuestra noción de *qualia*? Por ejemplo, si hemos de entender que *intrínseco* significa aquí independiente de la relación sistema visual-objeto externo causante de una percepción (incluso de *meras* relaciones dentro del propio sistema nervioso –si es que pretende el defensor de la intrinsecidad contraatacar con alguna suerte de argumento de la ilusión), evidentemente no aceptaremos tal propiedad como propiedad de los *qualia*. El modo en que experimento el naranja de esa naranja *podría concebirse* como *lógicamente independiente* de las propiedades reflectantes de su superficie, así como de la actividad de los conos de mis retinas y el resto de procesos neuronales, desde mi nervio óptico hasta mi corteza visual secundaria, pasando por mi quiasma óptico, mi tracto óptico y mis núcleos geniculados laterales. No obstante, un mundo sin naranjas también es *concebible*, no hay en el acto de concebirlo contradicción lógica de ningún tipo, pero no es éste el mundo del que hablamos: nos importan –y nos conciernen– las cosas tal y como son en este mundo y no tal y como cabría concebir las o como cabría pensar que pudieran ser en este o aquel *mundo posible*. En definitiva, no tenemos ningún motivo para interpretar esta propiedad de este modo: nada asegura que el modo en que veo el naranja de esa naranja sea independiente del modo en que la luz es reflejada por su superficie y procesada por mi sistema nervioso, sino que, al contrario, todo apunta en la dirección contraria. Con todo, el modo en que veo el naranja de esa naranja podría ser entendido como una “propiedad intrínseca” de mi estado mental en tanto tal modo, a pesar de depender de los señalados procesos empíricos, forma parte de mi estado perceptivo actual, y dentro de él, lo que podríamos referir como las *propiedades fenoménicas relacionales*² («el naranja de esa naranja me resulta más parecido a este rojo que a aquel rosa») que tal modo –tal vez idiosincrásico– de ver el naranja de la naranja posee, no tienen relación directa con las propiedades representacionales o semánticas del señalado estado mental, es decir, con el contenido proposicional que la “escena” pudiera portar: uno podría pensar al percibir la naranja como tal «una naranja de un bonito color naranja» a pesar de que las condiciones de iluminación sólo le permitieran verla en un tono muy distinto (podría uno *pensar* tal cosa, por ejemplo, porque hubiera visto la naranja en otras condiciones de iluminación y recordara el color experimentado en aquella ocasión), o incluso podría percibir exactamente el mismo tono de naranja sin reconocer en absoluto la fruta en cuestión. «Intrínseco» vendría a significar bajo esta interpretación «relativamente independiente del contenido proposicional y la capacidad conceptual de alto nivel». Pero el sentido en el cual se presenta como problemática esta propiedad de la intrinsecidad es, con todo, de grano más fino: no puede decirse que los estados mentales con propiedades cualitativas como las señaladas sean intrínsecos en el sentido de su total independencia respecto del objeto externo y el estado –*funcional*– del sistema nervioso –o de “la mente”–, o respecto de otros estados –“mentales”– que conformen el contexto de la percepción, la sensación o el estado anímico, ya que hace tiempo que contamos con datos empíricos que avalan la falsedad de esta tesis –así, por ejemplo, los miembros de tribus no familiarizadas con la representación bidimensional de estructuras tridimensionales no perciben dichas representaciones del mismo modo que los sujetos acostumbrados a semejante tipo de representación gráfica (vid., v. g., Chalmers (1976); pág. 42), es decir, carecen de los estados mentales³ (inconscientes

dos sentidos, que valga tanto lo inconcebible pero posible como lo –supuestamente– posible *por* concebible?

² Lo que Shoemaker (1994) ha denominado «beliefs about differences in how things appear».

³ Tal vez resulte menos comprometido expresar esta idea (haciendo caso omiso de la *falacia mereológica*; Bennett/Hacker (2003)) como sigue: «sus sistemas nerviosos no han sido

y adquiridos) que conformarían el contexto que propiciaría el señalado modo de percepción. En conclusión, y en vista de lo escuetamente señalado, resulta razonable dudar que los *qualia* posean la propiedad de la intrinsecidad en el sentido de ser ellos propiedades del estado mental en sí mismo y con independencia de cualesquiera relaciones con objetos externos, estados del sistema nervioso u otros estados mentales o aspectos de los mismos. El único modo en que entendemos que dicha propiedad de segundo orden pudiera llegar a resultar aceptable es la ya apuntada relativa independencia de los *qualia* respecto de contenidos representacionales de alto nivel de los estados mentales: dos personas pueden mirar el mismo objeto reconociéndolo sólo una de ambas; así, es de suponer que ambas ven (y *experimentan*) las mismas formas y colores, pero para una de ellas esas formas y colores no aparecen *vinculadas* a un contenido semántico global (no aparecen dotadas o investidas de un contenido *proposicionalizable* unificado), es decir, no puede identificar el objeto. Pero parece, no obstante, que este tímido sentido atenuado de la noción de intrinsecidad como relativa autonomía arrelacional –respecto de contenidos representacionales de alto nivel– no es el que propugnan los defensores de dicha propiedad de segundo orden. Sin embargo, incluso en este sentido atenuado, la propiedad de la intrinsecidad sigue resultando problemática: esta independencia del aspecto fenoménico respecto del representacional de alto nivel, ¿puede concebirse como absoluta? ¿No cambiará la propia experiencia perceptiva de la persona que no identificaba el objeto cuando, súbitamente, lo reconozca? Si no estuviéramos dispuestos a admitir que lo que ha cambiado –al menos en parte– con el súbito reconocimiento del objeto sea la propia experiencia perceptiva, ¿de dónde colegimos semejante independencia entre fenomenología y representación semántica o contenido proposicional del estado mental? ¿Cómo justificar que con la inopinada identificación del objeto sólo cambia determinado aspecto representacional de alto nivel del estado mental –su contenido proposicional– sin variación alguna en lo que al aspecto fenoménico del estado mental –concebido como un todo– tocaría?

Por otra parte, esta propiedad es definida habitualmente por sus *partidarios* con una concisión que parece obedecer a las dificultades que entrañaría explicitar el sentido de la escueta *glosa* «los *qualia* son propiedades intrínsecas de los estados mentales conscientes, es decir, propiedades *no relacionales*». Este sucinto *escolio*, entre desconcertante y circular, es el máximo de explicitud que los *qualófilos* adeptos a la intrinsecidad ofrecen, y a primera vista se trata de un enunciado significativo, pero, ¿qué quiere decir “no relacional”? ¿Estudian las ciencias naturales alguna propiedad “no relacional”? ¿Cabe, de algún modo, *concebir* un objeto, acontecimiento o propiedad “no relacional”? Muy bien, es cierto que los filósofos se caracterizan por su capacidad para *concebir* las más inverosímiles *escenas*, pero sustituyamos en el anterior interrogante «concebir» por «probar la existencia de». ¿Qué tenemos? Todas las papeletas para un rotundo «no».

Es difícil encontrar una caracterización cabal de lo que los filósofos de la mente quieren decir con «intrínseco» o «no relacional», porque de hecho es difícil (en verdad imposible) encontrar un fenómeno natural «intrínseco» o «no relacional», ya que se trata de nociones problemáticas desde el propio punto de vista conceptual: algo incapaz de intervenir en relaciones de cualquier tipo es algo que no nos concerniría en absoluto... y podría existir, sí, pero del mismo modo que podría existir en un extraño antiuniverso un antifilósofo de la mente ciudadano de los Antiestados Unidos de Norteamérica que se autocancelara al toparse con su contrapartida terrestre; es decir, podría existir como algo que de tener algún efecto *desaparecería como tal*, perdería la propiedad de la intrinsecidad y dejaría por tanto de existir como algo intrínseco. Algo

conveniente moldeados por la experiencia para *detectar* o percibir volumen en base a una apropiada disposición de líneas trazadas a este fin en superficies planas».

absolutamente inerte e incapaz de tener efecto de algún tipo sería algo acerca de lo cual no podríamos tener ni sensación ni concepto acabado de clase alguna. Además, «no relacional» parece conducir subrepticamente a márgenes que recuerdan sospechosamente a «epifenómico», pues algo no relacional no puede sino ser algo inerte causalmente y aislado por tanto del orden causal natural. Pero, en qué sentido cabe hablar de epifenómenos o hechos o propiedades *absolutamente carentes de relaciones*? Mi sombra existe independientemente de mi habilidad para montar en bicicleta. Es un epifenómeno *desde este punto de vista* –no interviene en la ocurrencia ni ocupa lugar en la explicación de mi actualización o puesta en práctica de dicha habilidad. No obstante, mi sombra no es *un* epifenómeno, y esto por el simple hecho de que los epifenómenos –en sentido *filosófico*, esto es, como *cosas* causalmente inertes– no existen, y si, de algún modo, existieran, parece que *no nos concernirían*: se trataría de argumentar –una vez aceptado el principio del cierre causal del mundo físico–⁴ acerca de arcanos tales como los famosos ángeles –de incierto número– bailando en la cabeza de un alfiler. Mi sombra *no es independiente* de mi habilidad para montar en bicicleta: cierto que su existencia no depende de esta habilidad –ni viceversa–, pero cuando la ejercito, mi sombra presenta una serie de propiedades y poderes causales que varían en virtud, precisamente, de tal actualización de dicha habilidad. También el ruido del famoso ejemplo de Huxley es epifenómico en este sentido –es decir, es un epifenómeno desde un cierto punto de vista–, pero en ningún modo *un* epifenómeno en el oscuro sentido de carecer de potencia causal alguna y hallarse así fuera del orden causal natural, es decir, en el oscuro sentido de carecer de la capacidad de producir efectos –pues, en este sentido, los epifenómenos simplemente no existen, y si algo similar existiera, si algo cuya característica fundamental fuera la de su absoluta inercia causal hubiera por azar caído en el reino de lo existente, su existencia estaría más allá de nuestra incumbencia y nuestros intereses: algo sin ningún poder causal restaría, por definición, aislado, estándole así, *por principio*, vetada la posibilidad de entrar en cualquier clase de *relación*. ¿Cómo nos apercibiríamos de su existencia? ¿Cómo algo que, por definición, es incapaz de *mover*, podría *movernos* a hablar de acerca de sí?

En resumidas cuentas, esta propiedad de la intrinsecalidad –habitualmente asumida de forma acrítica como propiedad de segundo orden de los estados mentales conscientes– se presenta como algo poco menos que sobrenatural, o, cuando menos, como una verdadera anomalía epifenómica extrañamente caída en medio del reino de los fenómenos naturales *normales*: los que *son* tanto efectos como causas. En semejante situación parecen abrirse sólo dos puertas para el *qualófilo*: 1) mantener la intrinsecalidad como característica de su definición de *qualia* (es decir, como una de las propiedades de los *qualia*), abandonando por ello supuestos ontológicos naturalistas fundamentales –como que los “epifenómenos”, en el sentido de *hechos o propiedades totalmente inertes desde el punto de vista causal*, no existen; o el principio del cierre causal (pues o mis *qualia* son *inmateriales*, de forma que tanto da si causan como si no causan, pues no afectarían al principio, o son materiales pero no causan, con lo cual estamos de vuelta en la extraña doctrina del epifenomenalismo)–; o 2) rechazarla y comenzar a elaborar un marco verdaderamente naturalista para la comprensión de estas sutiles propiedades de los estados mentales conscientes.⁵

⁴ Vid., v. g., el artículo de Agustín Vicente (2001) *El principio del cierre causal del mundo físico*.

⁵ Una tercera vía podría consistir en argumentar que el naturalismo ontológico puede mantenerse tal y como está para el resto de las áreas, pero que necesita operar una suerte de *epojé* sobre algunos de sus supuestos cuando de extremos tan especiales como los estados mentales conscientes y los *qualia* se trate: esta audaz postura consistiría en argumentar *a favor* de un mapa naturalista ontológico heterogéneo en el cual la imposibilidad de la existencia de

Decir que los *qualia* podrían de hecho *existir* –qua propiedades de cierta clase de estados mentales– y de hecho hallarse inextricablemente relacionados con los aspectos intencionales y representacionales de nuestros estados mentales conscientes y con las estructuras, redes o cadenas causales o funcionales que describirían –en un contexto científico ideal– la actividad de nuestra mente-cerebro, ¿tiene necesariamente que significar que carecen de cualquier rasgo que exceda lo representacional/intencional/funcional? La mayor parte de los experimentos mentales destinados a apoyar o defender la existencia de los *qualia* parecen estar, más bien, diseñados para demostrar que éstos son de hecho *arrelacionales* o independientes de cualesquiera aspectos intencionales o representacionales o cualesquiera estructuras, redes o cadenas causales o funcionales. Pero, ¿han de implicarse esos extremos?; es decir, ¿efectiva existencia ha de significar o implicar aquí total independencia? ¿No podría darse el caso de que los *qualia* fueran verdaderas propiedades de nuestros estados mentales pero que no existieran con total independencia de cualesquiera aspectos intencionales, representacionales o cualesquiera estructuras, redes o cadenas causales o funcionales?

(...) no veo la necesidad de postular la existencia de propiedades intrínsecas en absoluto. (...) Todo lo que podemos conocer son propiedades relacionales. Decir que los *qualia* son la excepción a esta regla, porque los conocemos y son intrínsecos, es sólo una expresión de deseo que no prueba que los *qualia* sean propiedades intrínsecas (Pérez, 2002; pp. 77-78).

b) Los *qualia* son *privados*: esta propiedad no parece atacable más que desde un punto de vista operacionalista o verificacionista. Ninguno de los hechos estudiados por las ciencias naturales poseen esta característica de la privacidad; además, la replicabilidad y publicidad son consideradas elementos indispensables del método científico –circunstancias que harían de los *qualia* un nada habitual objeto del estudio científico. No obstante, esto no es ningún argumento contra la efectividad de la existencia del señalado modo –tal vez idiosincrásico– en que yo percibo un determinado tono naranja, ni contra mi incapacidad –inaccesibilidad– para percibirlo del modo en que otro u otros puedan percibirlo. Los *qualia* serían pues propiedades de los estados mentales conscientes dadas de forma particular y exclusiva al sujeto, es decir, al organismo o sistema que los instancie. Una consecuencia de esta propiedad de segundo orden sería que los *qualia* estarán dotados de perspectiva, de una perspectiva particular: la de la *primera persona*. Un ejemplo exagerado que sirve para ilustrar este extremo consiste en apelar a modalidades perceptivas de las que carecemos lo humanos: *parece* que por muchos datos que acumulemos, y a pesar de comprender a la perfección el funcionamiento causal de la ampollas electrorreceptoras (amplollas de Lorenzini) mediante las cuales los tiburones detectan presas y se orientan, nunca podremos saber cómo *podría ser* (como *podría sentirse*) procesar tales estímulos, ni por tanto *comprender* los *posibles* conceptos fenoménicos⁶ asociados a semejante modalidad perceptiva. Un ejemplo igualmente radical

“epifenómenos” fuera un principio básico válido para todo lo largo y ancho del reino natural... ¡ay!, excepto para este punto, excepto por lo que a la intrinsecidad de los *qualia* se refiere.

⁶ Para una exposición de esta noción –introducida en la escena filosófica por Loar (1990), reimpresso en Block/Flanagan/Guzeldere (Eds.) (1997), y recientemente utilizada para defender una teoría representacionista, reduccionista y funcionalista de la conciencia fenoménica por Carruthers (en su compilación de artículos de 2005, que viene a detallar la teoría que plantea en Carruthers, 2000)– véase el artículo de Katalin Balog *Phenomenal Concepts*, en McLaughlin/Beckermann /Walter (Eds.) (2009); pp. 292-312.

consistiría en preguntarse hasta qué punto puede una persona ciega de nacimiento *comprender* los conceptos fenoménicos utilizados por los videntes.⁷

c) Los *qualia* son *inefables*: esta propiedad de segundo orden se halla relacionada con la anterior.⁸ Siendo los *qualia* propiedades de la experiencia consciente que permanecen en el ámbito privado, es decir, que no son susceptibles de ser compartidas ni exhibidas públicamente, parece que nos hallamos con ellos ante el escarabajo en la caja de Wittgenstein (1953; pág. 245): ¿qué tipo de lenguaje podemos emplear para describir algo que no sabemos si compartimos, o, en cualquier caso, que no sabemos *cómo* o hasta qué punto compartimos? Los *qualia* han de ser entendidos pues como inexpresables, o al menos como *no exhaustivamente comunicables*. Al igual que la anterior, esta propiedad de los *qualia* vuelve a mostrarnoslos como *perspectivos*, lo cual quiere en este caso decir que independientemente de la cantidad y *calidad* de las palabras que mi interlocutor utilice, si no he padecido nunca dolores renales al menos parte del referente de su discurso sobre los mismos permanecerá para mí inaccesible cuando de ellos me hable (lo cual se hace aun más explícito si consideramos la posibilidad de que yo nunca hubiera experimentado dolor de ninguna clase), dado que en el caso de conceptos fenoménicos (como “dolor” o “dolor renal”) el significado está constituido (al menos parcialmente) por la propia experiencia –es necesario haber experimentado determinado tipo de *qualia* para *comprender* qué es como tenerlos y, por tanto, para comprender cabalmente a qué se refieren los conceptos fenoménicos asociados a los mismos. Estaríamos de nuevo ante la necesidad del punto de vista subjetivo, un punto de vista que no puede agotarse desde la perspectiva de la tercera persona. El sentido en que los conceptos fenoménicos se hacen necesarios para atenuar la inefabilidad de los *qualia* puede oscurecer la idea que se esconde tras esta propiedad, pues, por ejemplo, en el caso de la comunicación sobre sabores entre dos personas sin ningún problema perceptivo, parece que, independientemente de la cantidad y la *calidad* de las palabras utilizadas, el modo en que uno experimenta un determinado sabor no puede ser enteramente *comunicado*.

El crítico de esta propiedad de segundo orden de los *qualia*, tal y como la hemos presentado, tendría que demostrar o defender que el modo –tal vez idiosincrásico– en que ve, huele o saborea las cosas (e incluso el modo en que su hijo desea una bicicleta, en el caso de que estemos dispuestos a atribuir carácter fenoménico a todos o algunos estados de actitud proposicional) puede ser *comunicado*

⁷ El modo en que aquí usamos el verbo «comprender» pretende ubicar su significado entre la sensibilidad y la abstracción, pero, en cierto sentido, más cerca de la experiencia sensible –y la forma de acceso epistémico que ésta propicia– que de la capacidad para abstraer y explicar proposicionalmente –por ejemplo, una experiencia sensible. Matizamos este punto porque cabe concebir una crítica a nuestro uso aquí de dicho verbo al comprarlo con el uso ambiguo del verbo saber en el argumento epistemológico de Jackson (1982), una ambigüedad que le sirve a Jackson para extraer conclusiones ontológicas de premisas epistemológicas. Queríamos, en definitiva, subrayar que nuestro uso aquí del verbo comprender dista del uso que hace Jackson del verbo saber, en tanto él hace con el mismo indiscriminada y ambiguamente referencia a dos formas diferentes de acceso a una y la misma cosa, mientras nosotros hacemos con el verbo comprender referencia a la capacidad o incapacidad de captar plenamente el sentido de conceptos fenoménicos relativos a modalidades perceptivas que poseeríamos o de las que careceríamos –nuestras consecuencias son pues tan epistemológicas como nuestras premisas: la distinción entre «experimentar» y «comprender» no pretende en nuestro ejemplo conducirnos a conclusiones acerca de lo que hay en el mundo sino sólo acerca de diferentes formas de acceso a lo que hay en el mundo.

⁸ Debemos matizar que con «inefable» nos referimos aquí no a algo netamente inexpresable, sino más bien a algo no exhaustivamente caracterizable haciendo uso de cualesquiera recursos de nuestro lenguaje.

de forma exacta y precisa, de tal manera que *cualquier* hablante competente de su idioma ha de poder *comprender exhaustivamente* sus descripciones; es decir, el crítico tendría que defender que de alguna manera puede *entrar* o *caber* enteramente en el lenguaje el famoso *what it is like*, pero sucede que el lenguaje puede aproximarse de alguna manera a describir ese *what it is like*, pero no alcanza a concedérselo, no nos lo *da*: independientemente de tu elocuencia no experimentaré lo que sientes, y aun cuando hables durante semanas, lo máximo que puedes esperar de tu discurso es que me lleve a imaginar lo que sientes, no que llegue a sentirlo con sólo escuchar tus palabras –cosa que no debiera extrañar a nadie en vista de que cualquier descripción, por precisa que sea, no equivale en ningún caso a la cosa *descripta*... tal vez excepto en casos autorreferenciales tipo Gödel.

d) Los *qualia* son *directamente accesibles*: al tratarse de propiedades de los estados mentales vinculadas al particular modo en que experimentamos los diferentes aspectos de nuestra vida mental, es decir, propiedades de nuestros estados mentales que no necesitan para su actualización de derivación mediante razonamiento o inferencia, ningún tipo de *operación mental* es necesaria para el acceso a ellos. Son los *qualia*, en este sentido, propiedades primarias o directas de la experiencia, es decir, propiedades que no se coligen de otros contenidos, sino que son parte –un aspecto– del *contenido*, del modo en que éste se presenta o experimenta.⁹ Esta propiedad de segundo orden estaría por otra parte relacionada con el hecho de que nuestro acceso a nuestra propia mente es diverso del modo en que observamos el resto del mundo natural.

e) Los *qualia* son propiedades exclusivas de los estados mentales conscientes: ningún estado mental no consciente posee –mientras permanece inconsciente– tales propiedades. Además, para todo estado mental consciente –considerado como un todo– hay algo que es como estar en él. Este es un punto crucial, dado que admitido esto no podremos asentir ante la frecuente afirmación según la cual las actitudes proposicionales sólo tienen contenido intencional. Puede que “en sí mismas” se limiten a representar el mundo de determinada manera, pero, por ejemplo, una creencia nunca flota en el vacío, y no podemos creer que llueve sin creerlo de determinada manera (sorprendidos, molestos, alegres...); además, sin asociar la creencia a otros estados o aspectos de estados mentales concomitantes, la misma creencia puede experimentarse de distintos modos: puedo creer que lloverá estando totalmente convencido de ello y manteniendo dicha creencia en el núcleo de mi estado mental consciente, o puedo creerlo sin reparar demasiado en ello ni darle mucha importancia mientras en el núcleo de mi estado atencional se hallan, por ejemplo, hechos relacionados con mi presente ejercicio de la conducción de mi vehículo. Lo decisivo de este punto estriba en que, *además*, cada clase de estado de actitud proposicional se experimenta de un modo diferente: imaginemos, si nos es posible, un estado mental consciente aislado –sin percepciones ni estados anímicos concurrentes: ¿alguien ha experimentado alguna vez algo semejante?–, e imaginemos que se trata de una actitud proposicional que tenga por contenido «ahí hay un vaso de agua». ¿Hay algo que es como creerlo y algo, diferente, que es como deseárselo, o se trata de un mismo algo?

Estas cuatro propiedades (b–e)¹⁰ son las que habremos de tener en mente cuando planteemos a lo largo de nuestra crítica del eliminativismo dennettiano que el

⁹ Cabría matizar esta expresión, dado que resulta conflictivo tanto hablar de la posibilidad de que “se den” *qualia* en ausencia de *contenido* intencional como de la posibilidad de que todo contenido intencional esté acompañado de un determinado aspecto fenoménico.

¹⁰ Añadamos que desde una perspectiva naturalista cabría objetar que la lista completa de propiedades de segundo orden que hemos presentado como *característica* de los *qualia* puede

mismo se muestra incapaz de refutar la existencia de tales propiedades subjetivas de la experiencia consciente.

3. Los argumentos de Dennett

a) *Quining Qualia* (1988)

Al enfrentarnos a este controvertido artículo de finales de los ochenta nos hallamos ante el primer conato sistemático de *remover* las *intuiciones* de la comunidad filosófica y científica interesada en el problema de la conciencia. Muchas de las *bombas de intuición* –*intuition pumps*– que Dennett utiliza aquí por primera vez para desautorizar la noción de *qualia* serán retomadas y reutilizadas en posteriores argumentaciones... Se trata, en definitiva, del lugar desde el cual suele comentarse y analizarse el intento eliminativista de Dennett.

Siendo, como hemos visto, la noción de *qualia* una noción que en absoluto puede considerarse como claramente definida, homogénea o unánimemente aceptada bajo una caracterización “estándar”, lo primero que cabe preguntarse es qué noción de *qualia* pretende eliminar –*quinear*– Dennett. Su respuesta no se hace esperar: de haber una noción preteórica de *qualia* de la cual las definiciones con las que trabajan los teóricos constituyeran simples refinaciones –lo cual no sucede así, dado que se trata de un término técnico; de este modo, cabría sustituir en este punto «noción preteórica» por «colección desarticulada de intuiciones no justificadas»–, ésta sería la noción de *qualia* a la que estarían dirigidas las *invectivas* de Dennett a través de la colección de *bombas de intuición* que presenta en este artículo. Prestaremos a continuación atención a los puntos fundamentales de la argumentación que Dennett desarrolla en el mismo para valorar después *qué* extraemos de las burbujas de intuición que sus dispositivos argumentativos bombean en nosotros.

La primera de las bombas de intuición (*watching you eat coliflower*) está destinada a comenzar a cerrar el cerco en torno a las *supuestas* propiedades *especiales* de los *qualia*. Imaginemos a una persona a la que el sabor de la coliflor le desagrada en extremo viendo a otra comer coliflor con deleite. La primera persona podría concluir que la coliflor le sabe a la segunda diferente que a ella, ya que, después de todo, sabe que en diferentes circunstancias diferentes alimentos le saben de distinto modo. Así, parecería razonable hablar del modo en que, por ejemplo, el zumo de naranja le sabe en determinado momento y preguntarse si es o no diferente del modo en que le sabe en otro. Parece razonable, pero, argumenta Dennett, esto implica la injustificada suposición de que sería posible aislar el modo –*central*– en que el zumo le sabe en un momento dado y diferenciarlo del resto de concomitancias concurrentes en ese mismo momento, tales como subsecuentes disposiciones a actuar o juzgar. Desde el punto de vista de Dennett, el error que este tipo de razonamiento implica no es tanto que resulte imposible destilar de esta forma los *qualia* (ese modo central y especial en que las cosas nos saben, huelen, suenan...) y tomarlos en consideración como independientes de tales ocurrencias concomitantes, sino la presunción de que tras semejante destilación habríamos de hallarnos con tales propiedades –los *qualia*.

entenderse como problemática desde el punto de vista del método científico (pues éste no *alcanza* nada subjetivo, privado e inefable). Así, ¿qué nos lleva pues a negar la primera –la de la intrinsecidad– y plantear el resto como definitorias? No, por cierto, que contraríen o no principios metodológicos, sino que ninguna de ellas, excepción habida de la primera, contraría principios ontológicos fundamentales –como sucede en el caso de la intrinsecidad con el del cierre causal del mundo físico o con la inexistencia de “epifenómenos”.

La segunda *bomba de intuición* (*the wine-tasting machine*) prepara el terreno para la caracterización que Dennett hace de los *qualia*. En ella hace explícita qué *corazonada* está tratando de disolver: la de que da igual la capacidad de un sistema para procesar información, y asimismo dan igual las propiedades funcionales y disposicionales que los estados internos de tal sistema puedan tener, pues él no *disfrutaría* del modo en que las cosas nos *parecen* a nosotros, porque *nada de eso* – nada en ese procesamiento de información– *será especial en el sentido en que los qualia son especiales*. Lo que hay de especial en los *qualia* Dennett lo rastrea en una sucinta caracterización que, presume –comenta pero no *documenta*–, es la caracterización *tradicional*. Según la misma los *qualia* serían propiedades de los estados mentales *inefables, intrínsecas, privadas y directa o inmediatamente aprehensibles en la conciencia*. Veamos brevemente cómo perfila cada uno de estos rasgos, cada una de estas propiedades de segundo orden:

Los *qualia* son *inefables* porque a pesar de la elocuencia o el interés de los interlocutores, éstos serán siempre incapaces de expresar el particular modo en que ven, oyen, sienten, etc. Además, continúa Dennett, según esta tradición qualófila, una razón que, en parte, explica esta inefabilidad sería que los *qualia* son propiedades *intrínsecas*, cosa que, dice Dennett, parece implicar que son de algún modo *atómicos e inanalizables*. Además, los *qualia* aparecerían dentro de esta *tradicción* como *privados*, y, por tanto, eludirían cualquier intento objetivo de captarlos. Finalmente, siendo como *son* los *qualia* propiedades de la experiencia, se trataría de propiedades *directamente accesibles* en la conciencia del *experimentador* en particular.

Dennett advierte que esta caracterización sería tan susceptible de ataque como otras, supuestamente alternativas a la misma –por ejemplo, aquellas que aluden a los *qualia* como *características fenoménicas* de la experiencia, dado que, señala, la propia noción de «fenoménico» le resulta nada obvia y tendenciosa, y, además, parece remitir o llevarnos de vuelta a la inefabilidad, la privacidad, etc. Partiendo de la crítica de esta “concepción tradicional” Dennett pretende, como indicábamos, matar dos pájaros de un tiro mostrando al tiempo el modo en que la misma resulta contradictoria o incongruente y el modo en que la concepción intuitiva de sentido común que –pretende Dennett– *su* concepción tradicional recogería resulta vacía, ilusoria o irreferencial.

Las *bombas de intuición* 3-6 atacan los experimentos mentales basados en espectros invertidos. La versión interpersonal es descartada por cuanto resulta imposible la comparación de la experiencia entre sujetos, y la intrapersonal por cuanto no existiría método introspectivo del que servirse de cara a decidir si la inversión se produjo por alteración del sistema perceptivo o por alteración del sistema de memoria: los efectos experienciales o introspectivos serían equivalentes, cuando sólo en la primera situación los *qualia* se habrían invertido –de forma que sólo análisis externos (neurofisiológicos) podrían determinar *dónde* se ubicaría la alteración, con lo cual el supuesto del acceso directo a los propios *qualia* parecería erróneo, en tanto el sujeto no podría escoger entre las dos posibilidades indicadas ateniéndose exclusivamente a la evidencia introspectiva. Con su ataque a la posibilidad y la plausibilidad de los experimentos mentales basados en espectros invertidos intrapersonales Dennett pretende mostrar que semejantes *bombas de intuición* son insuficientes para *probar intuitivamente* la existencia de los *qualia*, y, además, que éstos no son directamente accesibles mediante introspección.

La *bomba de intuición* séptima constituye el núcleo de la argumentación, y asimismo el punto del artículo más comentado en la bibliografía acerca de los *qualia*: el caso de los catadores de café Chase y Sanborn. Ambos, tras seis años trabajando como catadores para la misma compañía, se informan mutuamente de que el sabor del café de la compañía ha dejado de gustarles. El resto de los catadores están de acuerdo en que el sabor sigue siendo el mismo, de modo que tanto el uno como el otro

explican la situación no en referencia a un cambio objetivo en el café de la compañía, sino en virtud de dos diferentes cambios subjetivos: Chase propone que el café tiene pare él el mismo sabor mientras lo que ha cambiado han sido sus gustos, y Sanborn piensa, en cambio, que sus gustos permanecen inalterados y que es una variación en su sistema perceptivo la causa de que el café de la compañía haya dejado de gustarle. Expuesto el caso, Dennett nos invita a preguntarnos si cabe la posibilidad de que la explicación que uno y otro ofrecen sean falsas ambas, o sólo una de ellas. En uno y otro caso cabría la posibilidad de que los *qualia* hubieran variado, de que lo hubieran hecho las actitudes reactivas (*gustos*), o una sutil mezcla de ambas posibilidades. Nuevamente el acceso privilegiado a los *qualia* es confrontado a posibles alteraciones mnemónicas. Nuevamente la introspección es incapaz de resolver el rompecabezas: mediante ella resulta imposible para los protagonistas de la *bomba de intuición* hallar nada decisivo, nada que sirva para optar por una de las tres opciones señaladas. ¿Cómo decidir cuál de las opciones es la correcta? Parece que cabría la opción de averiguar mediante exhaustivos análisis neurofisiológicos si la transformación cae en cualquiera de los dos casos (el de Chase o el de Sanborn) más cerca del procesamiento perceptivo bruto o de los procesos vinculados con los *ulteriores* juicios reactivos, pero la *bomba de intuición* octava (*the gradual post operative recovery*) está destinada a disolver la intuición de que cabe tal posibilidad: Una intervención quirúrgica invierte las conexiones que partirían de las papilas gustativas de Chase y, en la línea de los clásicos experimentos de espectro invertido, éste se adapta de tal forma a la inversión que su conducta es indiscernible de la de los sujetos normales. Cabría pensar que existe la posibilidad de que su adaptación sucediera con anterioridad o con posterioridad a su experiencia de los correspondientes *qualia*. En el primer caso los *ajustes compensatorios internos* destinados a la adaptación a la inversión se producirían antes de que Chase experimentara los *qualia* correspondientes, y en el segundo sucedería lo contrario. Pero, según Dennett, los hechos fisiológicos no podrían servirnos para trazar esta línea divisoria indicándonos en qué fase del proceso surgen los *qualia*. Siempre cabrán al menos dos interpretaciones de los datos fisiológicos: supongamos que nuestra teoría neurofisiológica indica que la adaptación se ha producido por un ajuste en el mecanismo de acceso a la memoria que permitiría a Chase comparar sus *qualia* actuales con los anteriores a la operación. En este supuesto caben, como señalábamos, dos posibilidades: que los actuales *qualia* de Chase sean anormales pero él no lo advierta por modificación en su mecanismo de memoria (modificación compensatoria de su memoria acerca del modo en que las cosas solían saberle), y que el paso de la comparación mnemónica ocurriera justo antes de la aparición del *quale* gustativo, y gracias a la revisión el mismo *quale* gustativo se siguiera de la misma estimulación (previa a la operación). En el primer caso los *qualia* formarían parte de input a la comparación mnemónica, y en el segundo serían parte del output de la misma. Se trata de dos hipótesis ciertamente diversas, pero la evidencia neurofisiológica (según Dennett independientemente de hasta qué punto desarrollada) no podrá decirnos *en qué lado de la memoria hemos de ubicar los qualia*. Ahora ya no es dable decidir entre las hipótesis propuestas, ni atendiendo a evidencia objetiva ni atendiendo a evidencia introspectiva.

Para finalizar, el ataque a la intrinsecidad que Dennett propone en este artículo se basa en su famoso experimento mental de los bebedores de cerveza. El gusto por la cerveza es un gusto adquirido: a nadie le gusta su primer trago. Dos bebedores de cerveza proponen dos hipótesis acerca de su adquisición: 1) «es el sabor de la cerveza lo que ha cambiado», y 2) «el sabor permanece constante mientras que han cambiado mis actitudes reactivas, mis gustos». Es decir, ¿cambia el propio sabor con la experiencia, o acaba por gustarnos el sabor de aquel primer trago? Lo que Dennett estría proponiendo con esta *bomba de intuición* sería que la

intrinsecidad de los *qualia* resultaría problemática a la luz de la misma dado que si aceptamos que el gusto por la cerveza es adquirido, estaremos incluyendo actitudes hacia estímulos y reacciones a los mismos como constituyentes de las cualidades experienciales, de tal modo que éstas se tornarían –al menos en parte– propiedades relacionales.

b) *La conciencia explicada (1991)*

Tres años después del artículo que acabamos de comentar, Dennett, en el que él mismo considera su trabajo fundamental sobre la conciencia, retoma su crítica de la noción de *qualia* proponiendo que ella se nutre de una serie de intuiciones y supuestos no analizados que configuran un cuerpo doctrinal que mantiene a la comunidad filosófica encerrada en lo que denomina *el Teatro Cartesiano*, a pesar de que las paradojas inherentes a dicho círculo de intuiciones hayan sido ya expuestas a la luz pública. En semejante situación, achaca la obstinación por permanecer dentro del Teatro Cartesiano a la ausencia de una concepción alternativa, de la cual dispondríamos, precisamente, desde 1991: el MDM.¹¹

Dennett parte en esta ocasión de las llamadas (desde Locke) *cualidades secundarias*: olores, sabores, colores, sonidos, calor o frío. La ciencia moderna habría probado que éstas no se hallan *afuera*, en el mundo o en las cosas mismas, de forma que, ¿no estarán acaso en nuestras mentes? De hecho el concepto de *cualidad secundaria*, tal y como Locke lo legara, refiere a la capacidad que las cosas tendrían para provocar determinadas cosas en nuestras mentes en virtud de sus *cualidades primarias* (las cuales, a diferencia de las secundarias, se consideran inseparables de la materia, y, asimismo, que nuestra noción de las mismas, nuevamente a diferencia de nuestra noción de las *cualidades secundarias*, se asemejaría realmente a las cualidades habidas en los objetos; cualidades primarias serían la figura, la extensión, el movimiento, la densidad, el número y la solidez). Dennett advierte que esta tentadora idea puede inducir fácilmente a error. Por ejemplo, la *idea* de rojo producida en nuestras mentes por las *cualidades primarias* de un objeto, ¿es ella misma roja, es decir, está coloreada, o es *acerca de* «rojo»? La primera opción es tan problemática como la segunda: aquélla requeriría de cierto *figmento* mental mientras ésta nos impele en una extraña dirección: ¿acerca de qué *rojo*?, ¿el mismo que expulsamos del mundo *exterior* para convertirlo en una idea acerca de «*rojo*»? pero, ¿acerca de qué *rojo*?... Esta *parodia* del planteamiento tradicional acerca de las *propiedades secundarias* le sirve a Dennett para preparar el terreno, conduciéndonos al momento actual en el que los filósofos habrían *trocado* las *cualidades secundarias* en *qualia*, en cosas en el observador o propiedades del observador,¹² la existencia de las cuales niega Dennett rotundamente, aunque admite, en un pasaje muy citado, que parece haberlas (lo cual *parece* contradecir su postura, según la cual no hay ningún fenómeno real de apariencia), y parece que deberían estar *dentro*, justamente, por haber sido desterradas de *ahí afuera* por la ciencia moderna. Sin embargo, la propuesta de Dennett es que en lugar de ellas todo lo que hay, es decir, aquello a lo que se

¹¹ Vid. Dennett (1991) segunda parte, cap. V –añadamos que recientemente Dennett ha sustituido este modelo por la «metáfora de la fama en el cerebro» (vid. Dennett, 2005, cc. VI y VII, & “Multiple drafts model”, en *The Oxford Companion to Consciousness*, Bayne, T., Cleeremans, A., Wilken, P. (Eds.), Oxford, Oxford University Press, 2009, pp. 452-454).

¹² Esta idea, así expresada, constituye igualmente una parodia, pues a nadie se le escapa que, como Alfonso García Suárez ha señalado (en Broncano (Ed.), 1995; pág. 354) las *cualidades secundarias* no *eran* sino cualidades de los objetos de la experiencia mientras los *qualia* son cualidades de la experiencia misma –de la experiencia de los objetos.

reduciría –en una reducción de tipo eliminativo– *el modo en que las cosas nos parecen*, serían estados discriminativos de los cerebros de los observadores que subyacerían a una amplia gama de disposiciones reactivas. De este modo, cuando hablamos del modo en que las cosas nos parecen, del modo en que las cosas se nos presentan, lo que emitimos no serían sino juicios acerca de tales estados discriminativos, al margen de los cuales resultaría inútil buscar esas *adicionales* propiedades subjetivas, intrínsecas, privadas e inefables de los estados mentales que los *qualia*, según la señalada concepción tradicional, son. Así, los *qualia* se verían reducidos a “la suma total de disposiciones a reaccionar idiosincrásicas inherentes a [nuestros] sistema[s] nervioso[s] como resultado del hecho de que (...) [nos enfrentemos] a un determinado patrón de estímulos” (1991; pág. 398).

I claim, then, that sensory qualities are nothing other than the dispositional properties of cerebral states to produce certain further effects in the very observers whose states they are (Dennett, 1998; pág. 146).

Dennett se centrará en esta ocasión en los colores para desplegar su propuesta eliminativista. Su primer punto consiste en ofrecer una explicación evolucionista de la existencia de los colores¹³ según la cual éstos deben su existencia a un proceso evolutivo paralelo de colores (en realidad códigos de colores) y detectores de colores o visión en color, una explicación de la cual cabe colegir que los colores son cualidades cuya existencia se halla inextricablemente vinculada a la de la clase pertinente de observadores de referencia.

Partiendo de aquí, Dennett despacha rápidamente los experimentos mentales tipo espectro invertido interpersonal por las mismas razones que los rechazara en *Quining Qualia*. Las dificultades que implicaría la versión intrapersonal del experimento son nuevamente presentadas y criticadas con más amplitud. Dennett parte de un supuesto que discutiremos en el próximo apartado:

Lo que necesita el qualófilo es un experimento mental que demuestre que el modo en que las cosas se ven puede ser independiente de todas [aquellas] disposiciones reactivas (Dennett, 1991; pág. 403).

Las versiones del experimento que analiza parten de una hipotética intervención quirúrgica *perpetrada* por un malvado grupo de cirujanos sobre el sistema visual de un inocente sujeto dormido. Al despertar el sujeto constata que sus experiencias cromáticas están sistemáticamente invertidas, pero también lo están todas sus disposiciones reactivas –incluida la verbal. ¿Cómo alcanzar pues la independencia respecto de tales disposiciones que *supuestamente* necesita el *qualófilo*? La primera opción que analiza Dennett sería un “recableado” obtenido mediante una segunda intervención quirúrgica. Con él se reinstaurarían todas las disposiciones reactivas... pero también los *qualia*... a no ser que pudiéramos realizarlo después de que los *qualia* salieran a exhibirse en la conciencia pero antes de que se produjera reacción alguna. La posibilidad es atractiva, pero las consecuencias del MDM la prohíben: según Dennett la posibilidad sólo sería plausible y totalmente legítima sobre las tablas del desmontado Teatro Cartesiano, es decir, si cupiera señalar a un lugar en el que ingresan en un orden temporal discreto, uno tras otro, los contenidos de la conciencia. Pero según el MDM nada de esto sucede, dado que no hay ninguna sucesión discreta de estados mentales conscientes en el escenario del Teatro Cartesiano, sino una marabunta paralela de procesos distribuidos en una red de revisiones constantes que haría imposible trazar con precisión una clara línea

¹³ Vid. Dennett (1991), pp. 386-394.

divisoria para determinar ese antes y ese después. Esta versión del “recableado quirúrgico” quedaría pues invalidada a la luz de las consecuencias del MDM.

La siguiente posibilidad es la estándar en la bibliografía: el sujeto se adapta a la inversión y todas sus disposiciones reactivas se normalizan permaneciendo invertidos exclusivamente sus *qualia*. Restauradas sus disposiciones reactivas: ¿qué habría pasado con sus *qualia*? La versión canónica del experimento nos pide que nos los imaginemos aún invertidos, y que así lo hagamos, dice Dennett, se debe a una intuición sustentada en un supuesto erróneo o al menos injustificado: el de que todo reajuste adaptativo de nuestras reacciones caería del lado pos-experiencial. Dennett invita a pensar en un fin de fiesta alternativo, en una forma de concluir el experimento mental que contaría una nueva historia según la cual el sujeto de la inversión va encontrando conforme se adapta que los colores de las cosas no le resultan tan extraños. En tal situación tenderíamos a pensar que bien los *qualia* se habrían adaptado o bien se habrían reinvertido, pero nuevamente ésta no sería más que una intuición sustentada en la suposición injustificada de que toda adaptación ha de ser pre o post-experiencial,¹⁴ suposición que sólo resulta legítima o para casos extremos o sobre las tablas del Teatro Cartesiano. Vuelve a traer Dennett en este punto el ejemplo de los bebedores de cerveza para ilustrar este extremo, y concluye –nuevamente en un pasaje muy citado– que para hallar una interpretación que preserve la verdad de alguna de las afirmaciones de los bebedores de cerveza tendríamos destruir los *qualia* para salvarlos, es decir, tendríamos que ir más allá de sus mundos heterofenomenológicos y atender a los eventos acaecidos *en sus cabezas*, y, si encontráramos algo que sirviera para estos propósitos, afirma Dennett, será sólo porque nos decidamos a reducir el «cómo sabe» a un complejo de disposiciones reactivas –y precisamente por esto habríamos destruido los *qualia* para salvarlos. De este modo, respecto del espectro invertido, concluye Dennett, la suposición de que existen *qualia* por encima de tales complejos de disposiciones reactivas, *qualia* que podrían permanecer invertidos aun cuando tales complejos permanecieran constantes o invariables, no forma parte más que de un mito: el del Teatro Cartesiano.

c) *¿Son los qualia lo que hace que valga la pena vivir? (2001)*

En 2001 Dennett dictó en París una serie de conferencias (las conferencias Jean Nicod) que aprovechó para volver sobre asuntos de filosofía y ciencias de la conciencia. En una de esas conferencias (recogida en el capítulo IV de Dennett, 2005) ofrece nuevos argumentos eliminativistas. Nos referiremos a ellos presentando los dos nuevos puntales intuitivos que Dennett introduce en este nuevo ataque a los *qualia*.

El primero de ellos se basa en el fenómeno de la ceguera al cambio predicho en Dennett (1991). Se muestran al sujeto o sujetos dos fotografías casi idénticas, expuestas sucesivamente durante 250 milisegundos cada una e intercalando una pantalla en blanco (que haría las veces de “máscara”) entre cada exposición durante un lapso de cerca de 300 milisegundos. Los sujetos tardan normalmente en torno a medio minuto en detectar la diferencia entre las dos fotografías. En el ejemplo que Dennett utiliza en esta ocasión, las imágenes muestran una cocina idéntica, salvo por un cambio de color (de blanco a café) en una de las muchas puertas de alacena que aparecen en las imágenes. Dennett pregunta: antes de advertir el cambio, ¿variaron sus *qualia* de color en esa zona? Las posibles respuestas: sí, no, y no sé –porque a) ahora me doy cuenta de que nunca entendí bien qué quería decir con «*qualia*», o b) aunque sabía qué quería decir con «*qualia*» en este caso no tengo acceso en primera

¹⁴ Se trata de la misma distinción establecida en *Quining Qualia*, pero ahora respaldada por el análisis realizado por Dennett (1991; segunda parte, cap. V) acerca de la ilegitimidad de la distinción entre revisiones orwellianas y estalinianas.

persona a mis *qualia*... b/1) ¡y la ciencia en tercera persona tampoco puede acceder a ellos!

Dennett propone que cualquiera de las tres respuestas resultaría problemática. En el caso de la afirmativa, nos veríamos ante la necesidad de admitir la ocurrencia de cambios grandes y rápidos en nuestros *qualia* que no advertimos, lo que atentaría contra el supuesto del acceso directo, la incorregibilidad y la idea de que somos la única fuente autorizada para hablar de nuestros *qualia*. Según la negativa, como no advertimos cambios en nuestros *qualia*, entonces éstos no habrían cambiado a pesar de los cambios neuronales que pudieran registrarse. Esta respuesta corre el riesgo, apunta Dennett, de trivializar los *qualia* al *tratarlos* como “lógicamente *constituidos* por lo que juzgamos o advertimos” (2005, pág. 104), lo cual haría que se tambaleara el supuesto según el cual ellos son propiedades intrínsecas. Dennett, para acabar, apunta escuetamente que la tercera respuesta, por su parte, dejaría a los *qualia* en la paradójica situación de ser inaccesibles tanto desde la primera como desde la tercera persona. Según Dennett, este experimento informal probaría que los filósofos no saben muy bien a qué se refieren con el término técnico «*qualia*».

El segundo de los nuevos puntales intuitivos es el experimento mental del señor Clapgras, un sujeto habitual de experimentos neuropsicológicos que un día, al despertarse, comprueba horrorizado que “el mundo le resulta extraño”. Los científicos con los que lleva meses trabajando le preguntan qué ve al abrir los ojos, a lo que responde nombrando apropiadamente los colores de los objetos (cielo azul, hierba verde, etc.). Realiza las pruebas estándar para detectar el daltonismo u otros desórdenes en la percepción del color, pero el señor Clapgras identifica, discrimina y denomina correctamente los colores, con lo cual todo el equipo científico está de acuerdo en que cualquiera que sea su problema no implica a la visión en color... Todo el equipo excepto el doctor Cromófilo, que durante meses ha recopilado datos acerca de reacciones fisiológicas sutiles relacionadas con la respuesta emocional a los colores del señor Clapgras e insiste en realizar algunas pruebas más. Al llevarlas a cabo descubre que las reacciones fisiológicas (presión sanguínea, frecuencia cardíaca, actividad metabólica...) relacionadas con las respuestas emocionales al color del señor Clapgras se hallan sistemáticamente invertidas. ¡Ha sufrido una inversión de las reacciones emocionales y atencionales al color, de los efectos subjetivos que los estímulos cromáticos solían tener en él!, una inversión de sus *qualia* cromáticos que, sin embargo, ha dejado intactas sus capacidades de reconocimiento, discriminación y denominación, en definitiva, de sus capacidades cromáticas cognitivas superiores. ¿Qué ha pasado con sus *qualia*? Dennett plantea que su experimento mental, frente a los habituales en la bibliografía, contiene la innovación de que en el caso del señor Clapgras, sus *qualia* podrían “haberse invertido sin que él se enterase de nada” (2005, pág. 118). Según Dennett, el principal problema para los filósofos estaría en que han venido suponiendo que el tipo de cosas que tanto el doctor Cromófilo como el resto del equipo ha detectado en el caso del señor Clapgras no tendrían nada que ver con los *qualia*, mientras que lo que tanto a él como al resto del equipo, en vista de las pruebas de identificación realizadas, les parece que ha pasado con lo que habitualmente los filósofos entienden por <<*qualia*>> ha permanecido inalterado. Con esto, la conclusión, desde el punto de vista de la noción de *qualia* habitual en la bibliografía, habría de ser que los *qualia* del señor Clapgras no han variado. Su *visión de los colores* es perfecta (tanto él como el equipo científico están convencidos de ello); pero para asegurarse de ello el desconcertado señor Clapgras ha tenido que apoyarse en las pruebas realizadas por el equipo científico, y aquí el problema estaría nuevamente en la memoria y la imaginación, dado que los filósofos han venido suponiendo que la imaginación de un color o la comparación en la memoria del mismo son procesos claros, hialinos y aproblemáticos, tendiendo a

pensar así que uno puede estar seguro de que lo que hace al imaginar el color amarillo es lo mismo que ha hecho siempre al imaginar ese color.

Dennett aclara que no se ha referido al presentar el extraño caso del señor Clapgras a descripciones del estado subjetivo del señor Clapgras respecto de sus experiencias cromáticas: no ha dicho cosas tales como que cuando mira el cielo experimenta *azul subjetivo intrínseco*, precisamente porque lo que pone en duda es que esos términos se refieran a verdaderas propiedades de la experiencia, dado que restan, en vista de lo dicho, más allá del alcance de los datos objetivos de tercera persona, pero también más allá del alcance introspectivo del propio señor Clapgras, con lo cual Dennett no encuentra sitio en el estudio científico de la conciencia para estas propiedades intrínsecas de los estados mentales conscientes.

4. Problemas que suscitan los argumentos de Dennett

Las ciencias cognitivas deben explicar esas experiencias, no negarlas.
Paul Thagard, 2005

a) En *Quining Qualia* Dennett parte del supuesto según el cual nuestro concepto intuitivo de *qualia* es erróneo, y en tanto entiende que la concepción tradicional que recogería ese concepto intuitivo se encuentra en consonancia con el mismo, trata, como señalábamos, de matar dos pájaros de un tiro socavando a la vez ambas concepciones mediante la siguiente estrategia: si las cuatro propiedades tradicionales no se sustentan, llegando a resultar erróneas en sí mismas y aun mutuamente incompatibles, entonces, nuestra concepción intuitiva de los *qualia* –supuestamente recogida en aquéllas– ha de ser incoherente, y por tanto, el término «*qualia*» carecerá de extensión. Nosotros hemos criticado el supuesto según el cual la intrinsecalidad forma parte de una noción aceptable, desde un punto de vista naturalista, de *qualia*, y creemos que puede igualmente defenderse que, desde el punto de vista de la ingenua *actitud natural*, nadie estaría tentado de integrar tal propiedad en su noción cotidiana de olor, sabor o estado anímico: puede que la expresión «aislar el modo en que las cosas me parecen» lleve a muchos a pensar en una posibilidad real, pero nuestra *psicología popular* incluye ideas tales como que mi desagradable sensación dolorosa, intrínseca –en el sentido señalado– según la *tradición qualófila*, está de hecho *relacionada* con extremos tan dispares como, verbigracia, el golpe que he recibido o mis creencias y asociaciones relacionadas con dolores. Cabe pues dudar del supuesto –implícito en la argumentación de Dennett, y decisivo para el éxito de la misma– según el cual la intrinsecalidad forma parte tanto de la concepción tradicional como de la cotidiana o intuitiva. Parece correcto, además, aceptar que la noción intuitiva difiere de la tradicional en que la primera podría caracterizarse con expresiones tales como «el modo en que las cosas nos parecen», mientras que la tradicional hace uso –en la versión de Dennett– de conceptos técnicos de dudosa traducción al terreno cotidiano e intuitivo. Las cuatro propiedades tradicionales a las que Dennett apela y que con su argumentación ataca no parecen buenos candidatos al título «compendio de nuestras intuiciones preteóricas acerca de nuestra experiencia consciente y el modo en que las cosas nos parecen». De este modo, el *desmantelamiento* de esas cuatro propiedades no sería suficiente para probar la incoherencia de nuestra concepción intuitiva de *qualia*. ¿Es pues, meramente, la creencia sustentada por los sujetos de que tienen experiencias en las cuales las cosas les parecen de determinados modos lo que debe una teoría científica de la conciencia explicar, o más bien, siguiendo la invitación contenida en la cita de Thagard que encabeza este apartado, esas experiencias mismas?

Los experimentos mentales que Dennett propone en este artículo están destinados a mostrar la invalidez de alguna de las cuatro propiedades tradicionales. Así, por ejemplo, ataca la propiedad de la aprehensibilidad directa o inmediata mediante sus ajustes en los clásicos experimentos de espectro invertido y su *bomba de intuición* de los catadores de café: nada pueden hallar en su experiencia directa que les sirva para distinguir una inversión de espectro de una inversión mnemónica. En cualquier caso, los individuos no pueden decidir entre las hipótesis alternativas capaces de explicar qué ha pasado con sus *qualia*, pero, de hecho, los sujetos experimentan variaciones en su experiencia actual: hay para ellos algo desconcertante que tiene, en efecto, que ver con el modo en que las cosas les parecen actualmente, y este estado de desconcierto, efectivamente constatado por los sujetos, e independientemente de que no alcancen a acertar si se trata de una inversión actual o un *fallo* en la memoria, arraiga en el hecho de que pueden detectar cambios en su experiencia. Dennett trata de erosionar el supuesto del acceso directo a los *qualia* invitándonos a contemplar casos en los que el acceso directo a la experiencia actual se mezcla con un hipotético acceso confuso a la memoria de *qualia* relacionados con la experiencia actual. La objeción en este punto podría resumirse indicando que acceso directo y comparación en la memoria no son nociones intercambiables, y que su intrincada interrelación no dice nada acerca de la primera, pues la falibilidad de mi memoria puede efectivamente tener que ver con el hecho de que confunda sucesos actuales de una clase con sucesos pasados de otra, pero la falibilidad de mi acceso directo a las cosas tal y como ahora las experimento difícilmente puede hacerse depender de mi memoria: ella puede llevarme a decir cosas extrañas, como que el azul que experimento hoy es el mismo que el que experimenté ayer, y podría estar muy equivocado en esto, pero no cabe error acerca del modo en que las cosas me parecen, porque, independientemente de mi capacidad para poner tal modo en palabras, el significado de mis expresiones en relación con ese modo de parecer estará en buena medida constituido, precisamente, por el modo en que las cosas me parecen –y, más allá de mi lenguaje, puede afirmarse que «criterios para determinar si una experiencia es o no errónea» constituye poco más allá de un sinsentido, pues, ¿cómo determinar si un dolor es o no erróneo?; cosa diversa pero igual de oscura es la pregunta acerca de la corrección de una creencia acerca de un dolor: ¿puedo creer que no me duelen las muelas cuando en verdad me duelen las muelas?; ¿es el estado de creencia constitutivo del dolor?; precisamente la teoría de la conciencia de Dennett parece sugerir que debemos responder afirmativamente a esta pregunta, con lo cual resulta todavía más enrevesado y menos factible hacerse una idea clara del modo en que una experiencia podría ser errónea.¹⁵

¹⁵ Ciertamente las relaciones entre estos extremos (juicio o creencia y experiencia o *qualia*) resultan de lo más peliagudas (a nuestro parecer por su estrecha vinculación con el tratamiento de delicados problemas relacionados con el papel que el lenguaje y el uso de conceptos juegan en la conciencia). Señalemos, no obstante, que Dennett (1991) trata de reducir experiencia a juicio (cosa que se ve particularmente bien en su método heterofenomenológico), pero, cabe aducir, una creencia sobre una experiencia no equivale a una experiencia consciente ni es idéntica e ella –al menos no necesariamente; el matiz es importante, porque cabe defender que tanto las creencias como el resto de las actitudes proposicionales, que a menudo son tratadas como estados mentales portadores exclusivamente de contenido intencional y carentes por tanto de *aspecto fenoménico*, pueden ser experimentadas conscientemente de diferentes maneras. Los problemas que este tratamiento de *experiencia* en términos de *creencia* o *juicio* trae consigo tendrían que ver con la clásica remisión mutua entre actitudes proposicionales: tener una creencia *implica conceptualmente* otras muchas con diversos contenidos, es decir, *tener* una creencia determinada conlleva que el sujeto de la misma, en un nivel intencional inconsciente, se compromete(ría) (por el solo hecho de *tenerla*) con la validez de muchas otras creencias expresables proposicionalmente, pero no puede decirse que lo mismo suceda con

En muy resumidas cuentas, cuando Dennett intenta en *Quining Qualia* conducir nuestra intuición hacia el rechazo de la aprehensibilidad inmediata, lo que logra es ponernos al corriente de nuestra dudosa capacidad para comparar en la memoria experiencias actuales con experiencias pasadas. Dennett contempla la posibilidad de una objeción de este tipo, es decir, de una objeción según la cual aunque introspectivamente no pueda elegir entre las posibles hipótesis, esto nada diría contra el hecho de que el sujeto detecta cambios y tiene una peculiar experiencia a la cual sí puede acceder directamente –independientemente de que pueda compararla

las experiencias. Por ejemplo, cuando afirmo: «opino o juzgo que el establecimiento de organismos políticos supranacionales eficaces es una necesidad ante los desafíos de la economía globalizada», esto implica que opino que la política es un extremo acerca del cual cabe opinar, que creo que existe *algo* denotado por la expresión «economía globalizada», que considero que los organismos políticos supranacionales tienen algo que hacer respecto de ese *algo*... En cambio, cuando digo –y por tanto evidencio que *juzgo*– que me duele la cabeza, una gran cantidad de implicaciones del tipo de las anteriores podría considerarse igualmente que se derivan de mi aserción o son implicadas por la misma (que creo que existen cabezas, y dolores, que las cabezas pueden doler...), pero, al tiempo, y a diferencia del caso anterior, también una gran cantidad de consecuencias no explicitables mediante lenguaje alguno podrían considerarse como implicadas por mi aserto, y de entre ellas cabría diferenciar *mis consecuencias* (es decir, las relacionadas con eso que es para mí como sentir ese dolor –las cuales podrían perfectamente ser idiosincrásicas), de las que podría *extraer* un *organismo* que comprendiera mi lenguaje y compartiera mis modalidades perceptivas, propioceptivas, nociceptivas, etc. (es decir, una criatura capaz de *comprender* mis *conceptos fenoménicos*), de, por último, las que podría *extraer* un *organismo* que comprendiera mi lenguaje pero no compartiera mis modalidades perceptivas, propioceptivas, nociceptivas, etc. (es decir, una criatura incapaz de *comprender* mis *conceptos fenoménicos*). Un juicio, en definitiva, es la clase de cosa que evolucionamos para compartir –de ahí la imbricación de su éxito con nuestra capacidad para utilizar conceptos: los conceptos son dispositivos de uso eminentemente público, y los juicios mejor contruidos a base de tales dispositivos resultan más fácilmente comprensibles, es decir, más eficaces. Una vez enunciado el juicio, la pérdida de contenido en su *vía* hacia el receptor o receptores del mismo puede deberse a la ambigüedad de las expresiones utilizadas (mal uso de aquellos dispositivos eminentemente públicos), fallos en el medio... pero una vez purgadas esas dificultades o deficiencias no habría inexorables motivos *de principio* para que incluso un extraterrestre capaz de entender el idioma en el cual fuera formulado el juicio en cuestión sacara las conclusiones apropiadas de lo expuesto en el mismo –es decir, para que nada de lo en él expresado, nada de lo por él prohibido o permitido, concedido o rechazado, afirmado o negado... restara desatendido o de algún modo inaccesible. Una experiencia, por su parte, es la clase de cosa que evolucionamos para advertir o sentir, y sólo las advertimos como las advertimos la clase de organismos que evolucionamos de forma y manera que acabamos por advertirlas de *esta* forma y manera en particular, de modo que cuando expresamos lingüísticamente experiencias –podemos entender que convertidas entonces en creencias y mediadas por una suerte de *conciencia reflexiva*– podemos esperar menos pérdida de contenido al dirigirlas a criaturas dotadas de órganos sensoriales similares a los nuestros, y mucha menor pérdida cuando nos informamos a nosotros mismos: nadie comprende mejor que yo *juicios* tales como «nunca me habían dolido así los pies», o «*aquí* está otra vez ese hormigueo en el estómago que siento cada vez que vuelvo a la casa en la que crecí». Otra forma de explicar esta diferencia entre experiencia y juicio e incidir en la necesidad de un marco fenoménico compartido –cuya acuidad una vez rebasada no ya la frontera entre clases de organismos, sino la propia frontera del cuerpo del individuo, resulta difícil de precisar: no cabe negar la posibilidad de que suceda, pero por lo pronto resulta difícil imaginar el modo en que las ciencias de la mente-cerebro puedan determinar el grado o el modo en que difieren mis sensaciones gustativas de las tuyas ante el mismo plato– consistiría en señalar que muchos de los moradores de cualquier *mundo heterofenomenológico* son designados por nociones que requieren para ser bien interpretadas –para ser *comprendidas*– de mundos fenomenológicos que nada asegura que sean idénticos de *intérprete a intérprete*.

certestamente en su memoria o no. Contempla la posibilidad, pero sólo apunta que dicha tentativa de escapatoria no garantiza el éxito del qualófilo, porque de hecho *nada se sigue de tal objeción*. Puede que nada se siga en el sentido de que no ayuda a resolver el problema de escoger entre las posibles hipótesis, pero sí posibilita la puesta en tela de juicio de la concepción de la aprehensibilidad directa que Dennett estaría manejando en su argumentación, es decir, que cabe desde esta objeción señalar que Dennett no utiliza claramente dicha noción, sino que de hecho mezcla en ella diferentes extremos, llegando a contaminar una noción preteórica e intuitiva de aprehensibilidad directa, que tendría que ver con la *experiencia directa actual* –no inferencial, como en este trabajo hemos propuesto–, insertando en la misma aspectos no tan directos –tales como la imposibilidad de una certera comparación en la memoria. Por nuestra parte, al presentar a los *qualia* como directamente accesibles no dijimos nada de infalibilidad a la hora de comparar un *quale* presente con otro pasado, sino que sencillamente indicamos que, con arreglo a tal propiedad de acceso o aprehensibilidad directa, consideraríamos a los *qualia* como *propiedades primarias* por cuanto no necesitan para su actualización de derivación mediante razonamiento o inferencia; es decir, los presentamos a través de esta propiedad de segundo orden como propiedades que no se coligen de otros contenidos, sino que son parte –un aspecto– del contenido, del modo en que éste se presenta o experimenta. No es ésta la noción de aprehensibilidad directa que la argumentación de Dennett logra desestimar, y, consideramos, se trata de una concepción de tal propiedad más cercana a ese núcleo de intuiciones desarticuladas e injustificadas que conformarían la noción intuitiva de *qualia* que Dennett se propone impugnar, dado que presenta a los *qualia* como lo que habitualmente se traduce por «el modo en que las cosas nos parecen», es decir, el modo no inferencial, sino directo, en el que las cosas nos parecen.

El ataque al resto de las cuatro propiedades ocupa un lugar secundario en este artículo de Dennett (por ejemplo, contra la infalibilidad dice poco más allá de que con la práctica, con cierto tipo de adiestramiento, alcanzamos de hecho la posibilidad de expresar con mayor precisión nuestras experiencias), excepto, por lo que toca al ataque a la intrinsecalidad ensayado mediante el experimento mental de los bebedores de cerveza. Dado que también nosotros hemos rechazado esa supuesta propiedad de segundo orden, no entraremos a comentar este experimento mental aquí.

b) En relación con la referida *supuesta necesidad* –postulada por Dennett (1991)– en la que se vería el defensor de la noción de *qualia* de diseñar un experimento mental en el que se hiciera obvio que los *qualia* son de hecho independientes de cualesquiera disposiciones reactivas, cabe señalar que partiendo del rechazo de la intrinsecalidad como propiedad de los *qualia* esa necesidad no sería tal: no necesitaría el *qualófilo* naturalista admitir nada más allá de que determinados hechos físicos regidos por leyes naturales dan lugar, por más que de forma verdaderamente sorprendente, a estados internos experimentados de determinados modos. Que los *qualia* hayan de ser netamente independientes de cualesquiera estados del sistema nervioso y de cualesquiera disposiciones del mismo a reaccionar es algo que debiera sonar extraño a todo filósofo de la mente que pretenda integrar los *qualia* en una teoría monista y naturalista, pues, ¿qué tipo de propiedades podrían permanecer aisladas de todo cuanto causa –o está *relacionado* con– el resto de hechos de algún modo asociados con nuestra vida mental? Dennett (1991) trata de reducir los *qualia* a disposiciones reactivas, mas, una vez sentado que no hablamos de entidades al hablar de *qualia*, y una vez admitido que no hablamos de propiedades intrínsecas al referirnos a ellos, ¿qué nos impide pensar que precisamente esas *disposiciones reactivas* del sistema nervioso –que podrían *ahormarse*, por ejemplo, a hipótesis como la del núcleo dinámico de Edelman/Tononi (2000)– estén dotadas de la

compleja “propiedad” de producir determinada clase de experiencias conscientes? El intento eliminativista de Dennett (1991) tiene precisamente a la intrinsecidad por objetivo principal: ella es la propiedad tradicional que en su argumentación ataca más decididamente, dando por supuesto que una vez rechazada la intrinsecidad y contemplados los estados mentales que supuestamente portarían *qualia* como meros conglomerados reactivos del sistema nervioso, la experiencia consciente subjetivamente sentida no tendría ya ningún lugar en el que esconderse. Pero su argumentación no prohíbe que, precisamente, de tales conglomerados *surjan* propiedades de alto nivel de algún modo relacionadas con la propia complejidad característica de tales conglomerados, y que esto le pase a Dennett inadvertido podría tener que ver con que las consecuencias atomistas del MDM le impiden contemplar el hecho de que las contemporáneas teorías neurobiológicas de la conciencia llevan dos décadas hablando de integración a gran escala de la actividad de grupos neuronales distribuidos, de coherencia, sincronía, etc.¹⁶ como propiedades de los correlatos neuronales de la conciencia. ¿Qué impediría que tan enrevesada actividad tuviera la extraña propiedad de causar o producir *sensaciones* experimentadas subjetivamente, sin que éstas tuvieran por ello que ser concebidas como *algo* situado por encima o por debajo de esa misma enrevesada actividad? La argumentación de Dennett parece desechar más *datos* –datos tales como «experimento ahora una sensación de frío»– que prejuicios provenientes de una concepción obsoleta de la mente y la conciencia.

En conclusión: ¿necesita verdaderamente el *qualófilo* probar la independencia de los *qualia* atacada por el núcleo de la argumentación de Dennett (1991) una vez desechada la propiedad de la intrinsecidad?¹⁷

c) Por lo que toca a los dos nuevos puntales a los que nos referimos en último lugar en el apartado anterior, apuntemos brevemente que en el caso del experimento informal basado en la ceguera al cambio, la respuesta negativa que Dennett despacha en unas pocas líneas no resulta tan implausible, ni trivializa los *qualia* del modo en que Dennett pretende. Si decimos que los *qualia* no variaron *porque* no los advertimos, no estaríamos necesariamente incluyendo *lógicamente* en la noción de *qualia* nuestros juicios sobre ellos como constituyentes de los mismos, porque de hecho podríamos responder igualmente de forma negativa y decir que no es que no variaran *porque* no los advertimos, sino que no los advertimos *porque* no variaron. De todos modos, no somos nosotros quienes debemos atacar esta relacionalidad de los *qualia*, pues precisamente no tenemos ningún problema en concebirlas como propiedades *efecto de relaciones* y *capaces de causar* efectos y entrar en relaciones. No obstante, nuestra defensa de los *qualia* como propiedades primarias nos fuerza a contemplar como única respuesta válida posible la negativa, la cual no resulta en absoluto problemática: muchos sucesos neuronales nos pasan inadvertidos, y hasta que no entran en determinadas relaciones con los procesos neuronales pertinentes no se hacen conscientes. Una vez integrados en tales flujos de actividad neuronal, los estímulos relacionados con determinada parte de la retina podrían pasar tanto a formar parte de conglomerados de activaciones de disposiciones reactivas, como a influir en nuestros juicios... como a tener sobre nosotros efectos sentidos subjetivamente.

¹⁶ Vid., v. g., Crick/Koch (1990), Damásio (1994, 1999, 2010), Edelman/Tononi (2000), Llinás (1993, 1999, 2001), Singer (2004)

¹⁷ Nótese que no tratamos de impugnar el modo en que Dennett, basándose en las consecuencias del MDM (principalmente del modelo temporal que éste pone en juego), rechaza los argumentos tipo espectro invertido. Esto se debe a que también nosotros, en congruencia con la noción de *qualia* que hemos propuesto, rechazaríamos tal tipo de argumentos, precisamente porque, al igual que Dennett, partimos de la incongruencia implicada por la noción «propiedad intrínseca».

Por lo que al extraño caso del señor Clapgras toca, indicar que 1) también nosotros rechazamos la intrinsecidad como propiedad de los *qualia*, de modo que poco tenemos que comentar al respecto, y 2) ya hemos criticado la validez de la comparación de *qualia* en la memoria con *qualia* actuales para socavar el supuesto de la aprehensibilidad directa, aunque, de todos modos, cabe conceder que en esta ocasión Dennett parece atacar más bien el supuesto del acceso privilegiado (pues el experimento muestra que Clapgras necesita preguntar y apoyarse en pruebas objetivas para saber qué pasa con sus *qualia*). Pero, ¿qué ha pasado con sus *qualia*? Esto nos da pie para pergeñar sumarisísimamente en bosquejo una visión holista y al tiempo atomista de los *qualia*. Un *quale*, por puntual que éste sea, nunca se caracteriza por un solo rasgo y nada más, es decir, nunca experimentamos nada aislado: no vemos color sin forma, ni creemos sin creer de determinado modo, ni sentimos pena sin que ésta esté integrada, en definitiva, en un mundo mental momentáneo pero complejo e integrado –he aquí el señalado *holismo*: nada se *da* aislado *en* la conciencia. No obstante, esta integración de lo complejo, está constituida por partes (y he aquí el *atomismo* al que nos referíamos), cada una de las cuales puede variar. Desde este punto de vista es fácil responder a la pregunta que formula Dennett: los *qualia* cromáticos del señor Clapgras habrían variado parcialmente: habría variado, por así decir, el estrato emocional del *bloque*.

5. Balance y perspectivas

La caracterización de los *qualia* dentro de un marco funcionalista, y, más concretamente, la posibilidad de dar cuenta de ellos desde alguna de las opciones que el funcionalismo ofrece, se presenta como uno de los principales desafíos a los que el funcionalismo, la ortodoxia en la filosofía de la mente contemporánea, se enfrenta. Existe un amplio acuerdo acerca de la viabilidad de la integración en este marco teórico de los rasgos intencionales o representacionales de los estados mentales. En cambio, respecto del aspecto fenoménico de los estados mentales conscientes reina la discusión, no ya acerca de la sola posibilidad de integrarlo en el marco teórico funcionalista, sino incluso acerca de su existencia o su naturaleza, acerca de la forma correcta de caracterizarlo, y aun acerca de la posibilidad de ofrecer explicación del mismo sin salir del ámbito de las ciencias naturales.

El sentido en que los *qualia* supondrían ese óbice que muchos consideran fatal para el funcionalismo tiene que ver, principalmente, con la forma habitual de concebir los *qualia* como aspectos *no relacionales* de nuestra vida mental. No obstante, como hemos argumentado, es difícil encontrar una caracterización cabal de lo que los filósofos de la mente quieren decir con «intrínseco» o «no relacional». En resumidas cuentas, el aprieto en que los *qualia* situarían a una teoría funcionalista de la mente consistiría en que si existen propiedades definidas esencialmente por su carácter “intrínseco” o “no relacional”, entonces la tesis funcionalista de que los estados mentales son estados funcionales resultaría falsa, pues, ¿cómo reducir a clase alguna de relaciones propiedades cuya peculiaridad consistiría en no ser reducibles a relaciones de ningún tipo, en carecer de “potencia causal”? En otras palabras, si un modelo funcionalista de la mente pretende identificar y caracterizar todo estado mental en términos de relaciones causales o funcionales, es evidente que no podrá de ninguna manera dar cuenta de esas extraordinarias propiedades “intrínsecas” o “no relacionales”. Tratando de sortear este escollo, Dennett pretende integrar en un marco explicativo funcionalista todo lo que *supone* que es la conciencia en base a relaciones masivas entre estados mentales, sin que ninguno de ellos constituya una meta-

representación global –como sucedería en el caso de las *higher order theories*–¹⁸... y cabe señalar que se trata en su caso de un marco funcionalista verdaderamente amplio: el modo general en que define y defiende el funcionalismo (Dennett, 2005) como un principio ubicuo en la ciencia, presente en todas sus áreas en aras de la generalidad, y como una forma de abordaje computacional en ciencias cognitivas capaz de incluir cualquier detalle proveniente de la neurobiología y la neuroquímica que resulte relevante desde el punto de vista del modo en que el cerebro realiza sus funciones, hace que la eliminación dennettiana de los *qualia* resulte, cuando menos, *precipitada*, injustificada o paradójica, dado que una teoría materialista de la mente acorde con tal principio podría mostrarse más probablemente y con mayor solvencia capaz de acomodar en su marco explicativo propiedades de los estados mentales como los *qualia* que formas de funcionalismo más generalistas y *minimalistas* –como el computacional clásico. Así, cabe sostener que, tomando como referencia la comprehensiva concepción del funcionalismo defendida por Dennett, resulta paradójico su intento de descartar *de antemano* la posibilidad de integrar los *qualia* en una teoría naturalista de la conciencia (de hecho, la propia existencia de los *qualia* es lo que Dennett descarta), pues en caso de que lleguen a alcanzarse los medios neurobiológicos y computacionales con arreglo a los cuales quepa ofrecer una tentativa de explicación del aspecto fenoménico de la conciencia, es más que probable que, dentro del funcionalismo, sólo un planteamiento tan extenso y abarcador como el defendido por Dennett pueda contribuir a la comprensión del mismo.

En conclusión, Dennett elimina los *qualia* partiendo, como hemos visto, de premisas nada concluyentes. Además, como hemos planteado, un funcionalismo tan amplio como el defendido últimamente por el filósofo de Boston (Dennett, 2005) podría pensarse como compatible con prácticamente cualquier tipo de desarrollo en las ciencias capaces de ofrecer una explicación de la conciencia fenoménica. Resulta pues curioso que una de las perspectivas funcionalistas más comprehensivas de entre las formuladas hasta la fecha niegue la existencia de propiedades que podría alcanzar a incorporar en su esquema teórico –debidamente reelaborado–, y ya no sólo curioso sino más bien sospechoso que la negación de la existencia de tales propiedades se lleve a efecto en un movimiento que da la impresión de poder explicarse exclusivamente por la incompatibilidad que parece a primera vista detectarse entre las peculiares propiedades de la conciencia fenoménica y los tradicionales supuestos metodológicos de la objetividad y la intersubjetividad, en un movimiento que no alcanza a justificarse de forma autónoma defendiendo la eliminación de los *qualia* que es su objeto como consecuencia de la supuesta incoherencia de la noción. Así, se trataría, en el caso de Dennett, de una eliminación *exógena*, por así decir, sustentada por *prejuicios* metodológicos antes que por principios de tipo conceptual o epistémico –como Dennett defiende o presume.

Referencias

- Bayne, T., Cleeremans, A., Wilken, P., (Eds.) (2009), *The Oxford Companion to Consciousness*, Oxford, Oxford University Press, 2009
- Bennett, M. R./Hacker, P. M. S. (2003) *Philosophical Foundations of Neuroscience*. Oxford, Blackwell, 2004
- Bennett, M. R., Dennett, D. C., Hacker, P. M. S, Searle, J. R. (2007), *La naturaleza de la conciencia. Cerebro, mente y lenguaje*. Barcelona, Paidós, 2008

¹⁸ Vid., v. g., Rosenthal (1990).

- Block, N., Flanagan, O., Güzeldere, G., (Eds.) (1997), *The Nature of Consciousness. Philosophical debates*. Cambridge, Mass., The MIT Press, 1997
- Broncano, F. (Ed.) (1995) *La mente humana*. Madrid, Trotta, 1995
- Carruthers, P. (2000) *Phenomenal Consciousness. A Naturalistic Theory*. Cambridge, Cambridge University Press, 2003
- Carruthers, P. (2005) *Consciousness. Essays from Higher Order Perspective*. Oxford, Oxford University Press, 2005
- Chalmers, A. F. (1976) *¿Qué es esa cosa llamada ciencia? Una valoración de la naturaleza y el estatuto de la ciencia y sus métodos*. Madrid, Siglo XXI, 1990
- Crick, F. H. C./Koch, C. (1990) Towards a Neurobiological Theory of Consciousness. *Seminars in the Neurosciences*, 2, 1990; pp. 263-275
- Damasio, A. C. R. (1994) *El error de Descartes. La emoción, la razón y el cerebro humano*. Barcelona, Crítica, 2001
- Damasio, A. C. R. (1999) *La sensación de lo que ocurre. Cuerpo y emoción en la construcción de la conciencia*. Madrid, Debate, 2001
- Damasio, A. C. R. (2010) *Y el Cerebro creó al hombre. ¿Cómo pudo el cerebro generar emociones, sentimientos, ideas y el yo?* Barcelona, Destino, 2010
- Dennett, D. C. (1988) “Quining Qualia”. En Block, Flanagan, Guzeldere (Eds.) (1997); pp. 619-642
- Dennett, D. C. (1991) *La conciencia explicada*, Barcelona, Paidós, 1995
- Dennett, D. C. (1998) *Brainchildren. Essays on designing minds*. Cambridge, Mass., The MIT Press, 1998
- Dennett, D. C. (2005) *Dulces sueños: Obstáculos filosóficos para una ciencia de la conciencia*, Buenos Aires/Madrid, Katz, 2006
- Descartes, R. (1641) *Meditaciones metafísicas*. Madrid, Alianza, 2005
- Edelman, G. M., Tononi, G. (2000) *El universo de la conciencia. Cómo la materia se convierte en imaginación*. Barcelona, Crítica, 2002
- Flanagan, O. J. (1992) *Consciousness Reconsidered*. Cambridge, Mass., The MIT Press, 1992
- Jackson, F. (1982) Epiphenomenal Qualia. *Philosophical Quarterly*, 32 (1982); pp. 127-136
- Llinás, R. (1993) Coherent 40-Hz oscillation characterizes dream state in humans. *Proc.Natl. Acad. Sci. USA*, vol. 90, *Neurobiology* (March, 1993); pp. 2078-2081
- Llinás, R. (1999) “Consciousness and the Talamo-Cortical Dialogue”. En Zaragoza, Cajal on Consciousness. *Actas, International Centennial Conference*, 1999
- Llinás, R. (2001) *I of the Vortex. From Neurons to Self*. Cambridge, Mass., The MIT Press, 2001
- Loar, B. (1990) Phenomenal States. *Philosophical Perspectives*, Vol. 4, Action Theory and Philosophy of Mind, (1990), pp. 81-108
- McLaughlin, B./Beckermann, A/Walter, S. (Eds.) (2009) *The Oxford Handbook of Philosophy of Mind*. Oxford, Clarendon Press, 2009
- Pérez, D. I. (2002) Los qualia desde un punto de vista naturalista. *Azafea*, 4, 2002; pp. 65-83
- Rosenthal, D. (1990) *A Theory of Consciousness*, Bielefeld, ZIF Report, 40, Center for Interdisciplinary Research, 1990
- Searle, J. R. (2000) “Consciousness”. En *Consciousness and Language*. Cambridge, Cambridge University Press, 2002; pp. 36-60
- Searle, J. R. (2004) *Mind: A Brief Introduction*. New York, Oxford University Press, 2004

- Shoemaker, S. (1994) Self- Knowledge and "Inner Sense". Lecture III: The Phenomenal Character of Experience. *Philosophy and Phenomenological Research*. Vol. LIV, No. 2, June 1994; pp. 291-314
- Singer, W. (2004) Experiencia propia y descripción neurobiológica ajena. Dos fuentes de conocimiento cargadas de conflicto. *Revista Electrónica de Ciencia Penal y Criminología*, septiembre, 2010
- Strawson, G. (1994) *Mental Reality*, Cambridge, Mass., The MIT Press, Bradford Books, 1994
- Thagard, P. (2005) *La mente. Introducción a las ciencias cognitivas*. Madrid, Katz, 2008
- Vicente, A. (2001) El principio del cierre causal del mundo físico. *Crítica. Revista Hispanoamericana de Filosofía*. Vol. 33, No. 99 (diciembre 2001); pp. 3-17
- Wittgenstein, L., (1953) *Investigaciones filosóficas*. México, UNAM/Crítica, 1988