

## **Conciencia: fenomenología y conducta**

Ángel García Rodríguez

### ABSTRACT

The most widespread contemporary strategy to dispel the mystery of consciousness attempts to provide an account of consciousness in terms of causal properties. However, such an account neglects the phenomenological aspect of the possession of consciousness: the fact that we are aware of some beings above all as conscious beings. Acknowledging this fact requires a way of understanding the relationship between conscious states and behaviour, quite alien to the causal strategy – namely, consciousness makes itself manifest in behaviour. The aim of this paper is to show that this relationship contains the basis for a naturalist and externalist explanation of consciousness.

### RESUMEN

La estrategia contemporánea más extendida para disipar el misterio de la conciencia consiste en ofrecer una explicación de la conciencia en virtud de propiedades causales. No obstante, esta explicación ignora el aspecto fenomenológico de la posesión de conciencia: el hecho de que algunos seres se nos presentan por encima de todo como seres conscientes. Dar cabida a este hecho implica una manera de entender la relación entre estados de conciencia y conducta ajena a la explicación causal: a saber, la conciencia se manifiesta conductualmente. En este trabajo se defiende que esta relación contiene el germen de una explicación naturalista y externista de la conciencia.

### I

Hay una manera muy extendida de generar una perplejidad filosófica que comienza con la aceptación de una concepción materialista del mundo, y termina con el misterio de la conciencia. Dado que el mundo está formado por componentes materiales inconscientes, ¿cómo es posible dar una explicación de la existencia de estados mentales conscientes, que sea compatible con el materialismo? La sensación de misterio se vuelve especialmente apremiante porque parece que cualquier explicación materialista de los estados de conciencia, automáticamente implica la eliminación de su carácter consciente. Así, resulta que tenemos ante nosotros una incómoda elección: o eliminación de la conciencia, o misterio.

Las defensas del carácter misterioso de la conciencia no son todas ellas uniformes, pues no se identifica la fuente del misterio de la misma manera.

Así, es posible mantener que el misterio no es ontológico, sino epistémico: es decir, que ha de haber una solución al problema de la conciencia que evite postular la existencia de extrañas entidades supranaturales; solución que sin embargo nos estaría vedada dadas nuestras limitadas capacidades cognitivas [McGinn (1991)]. Otras veces se acentúa el aspecto ontológico del misterio, como cuando se defiende que la conciencia es una propiedad no-física del mundo, puesto que no hay nada contradictorio en la idea de un mundo físicamente idéntico al mundo actual, pero sin conciencia [Chalmers (1999)]. En este caso, el misterio de la conciencia derivaría de su irreductibilidad; y las explicaciones materialistas fracasarían en la medida en que son explicaciones reductivas de la conciencia.

El objetivo de este artículo es expandir el espacio lógico de las posibilidades, motivando una aproximación alternativa al problema de la conciencia. Las ideas que se van a defender aquí arrancan directamente del pensamiento del segundo Wittgenstein [Wittgenstein (1988, 1996)]. Su actualidad deriva del hecho de que su importancia no parece haber calado suficientemente en la discusión contemporánea sobre la conciencia. En este sentido, lo único que se pretende con este artículo es mostrar que no tenemos que tomar partido por ninguno de los dos miembros de la incómoda elección mencionada arriba. O sea, es posible dar una explicación materialista de la conciencia, distinta de las explicaciones materialistas más extendidas, evitando con ello caer en cualquier tipo de misterio (ontológico o epistémico) respecto a los estados de conciencia.

## II

La estrategia más generalizada de explicación de la conciencia entre los filósofos contemporáneos es lo que podría denominarse “la estrategia naturalista”. Según ésta, la conciencia es un fenómeno natural, de modo que la explicación de la conciencia debería ser análoga a cualquier explicación de un fenómeno natural. En concreto, por analogía con el carácter causal de las explicaciones científicas de los fenómenos naturales, también la explicación de la conciencia debería tener un carácter causal.

En cuanto al esquema general, existe un consenso generalizado acerca de las relaciones causales relevantes para explicar la conciencia. Por una parte, hay una serie de relaciones causales entre el organismo que siente el estado mental consciente y su entorno. Por ejemplo, en el caso paradigmático del dolor, existen relaciones causales entre un determinado estímulo (pongamos por caso, el pinchazo de una aguja) y la correspondiente sensación de dolor; así como entre la sensación de dolor y una respuesta determinada (pongamos por caso, un grito, o la preferencia “eso duele”). Por otra parte, existen también una serie de relaciones causales internas al organismo en cuestión. No

todas las relaciones causales que ocurren en un determinado organismo son relevantes a la hora de explicar que se den determinados estados mentales conscientes, pero algunas sí que lo son: en el caso humano, los hechos relevantes son hechos acerca del cerebro y el sistema nervioso. Resumiendo, según la estrategia naturalista, hay dos tipos de relaciones causales relevantes para explicar el fenómeno de la conciencia: relaciones internas a la estructura neurofisiológica del organismo en cuestión; y relaciones externas con el entorno, del tipo estímulo-respuesta.

La razón por la que la estrategia naturalista, entendida como el estudio de estos dos tipos de relaciones causales, puede proporcionar una explicación del fenómeno de la conciencia, es que dichas relaciones causales son *constitutivas* de la conciencia. Es decir, lo que distingue a los distintos estados de conciencia entre sí (por ejemplo, una sensación de dolor de una de placer) es precisamente que las relaciones causales características de esos estados de conciencia son distintas. Por consiguiente, la especificación de las distintas relaciones causales abre una línea de investigación del fenómeno de la conciencia. Por supuesto, ésta no es una tarea fácil, en parte porque la especificación de las relaciones causales adecuadas para cada estado de conciencia posiblemente requiera un esfuerzo multidisciplinar, en el que hayan de participar neurofisiólogos, psicólogos cognitivos, biólogos, etc. Sin embargo, a pesar de estos problemas de concreción, el problema filosófico general de dar una explicación de la conciencia que sea compatible con una concepción materialista del mundo estaría en vías de solución.

Así presentada, la estrategia naturalista describe una posición muy general que aglutina las tesis de distintos filósofos contemporáneos. Ello implica, por tanto, una cierta desatención a los matices de las distintas propuestas filosóficas, pero no una distorsión de esas propuestas. Considérense, en este sentido, las diferencias entre dos propuestas representativas en el panorama actual: el funcionalismo y el naturalismo biológico de Searle. Las diferencias entre ellas son diferencias acerca de cómo entender la conciencia, pero dentro del esquema general proporcionado por la estrategia naturalista, pues atañen a la manera de entender en qué sentido las relaciones causales son constitutivas de la conciencia.

Las explicaciones funcionalistas de los estados mentales conscientes caracterizan los estados y propiedades conscientes como estados y propiedades funcionales, donde una propiedad funcional es una propiedad constituida por una serie de relaciones causales con determinados estímulos, respuestas, y estados mentales. Más aún, las propiedades funcionales dependen de las propiedades neurofisiológicas que realizan a aquéllas, donde la relación de dependencia va desde la identidad (funcionalismo de primer orden, como en Kim [1998]<sup>1</sup>) hasta la realizabilidad múltiple sin identidad (funcionalismo de segundo orden, como en Putnam [1975b], Davidson [1980], o Fodor [1980]).

En cualquier caso, esta dualidad de propiedad funcional y propiedad realizadora es lo que permite dar una explicación materialista de la conciencia.

El naturalismo biológico implica un rechazo de esta dualidad: las propiedades conscientes no son propiedades funcionales (o computacionales), sino propiedades biológicas de nivel superior del cerebro, de la misma manera que la liquidez es una propiedad de nivel superior del agua. Las propiedades de nivel superior como la conciencia se realizan en las propiedades neurofisiológicas de nivel inferior, al igual que la liquidez se realiza en la estructura molecular del agua. Pero esto no es suficiente para explicar la conciencia: además, las propiedades neurofisiológicas son causa de las propiedades conscientes. El resultado es la posibilidad de dar una explicación del fenómeno de la conciencia análoga a la de fenómenos como la fotosíntesis o la digestión; es decir, una explicación basada en el esclarecimiento de las propiedades neurofisiológicas que causan estados de conciencia [Searle (2000)].

La estrategia naturalista resulta muy atractiva, no sólo porque hace un hueco a la conciencia dentro del orden natural, sino también porque proporciona una defensa del externismo (lo mental está constituido por hechos acerca del entorno de un organismo), en términos causales. De este modo, la estrategia naturalista preserva algunas de las intuiciones más extendidas en la filosofía de la mente contemporánea. El propósito principal de este artículo no es ofrecer una crítica directa de las posiciones filosóficas englobadas en la estrategia naturalista, sino más bien motivar un tipo distinto de explicación de la conciencia. De todos modos, con el fin de proponer esta explicación alternativa, se va a argumentar que la estrategia naturalista no da cuenta de algunos de los hechos que una explicación de la conciencia debería explicar.

### III

Un aspecto central de la posesión de conciencia es que los estados mentales conscientes desempeñan un papel fundamental en las vidas de los organismos de cuyos estados se trata. Ese papel puede caracterizarse del modo siguiente: el hecho de que nos reconozcamos los unos a los otros como seres conscientes nos ayuda a dotar de sentido y comprender nuestras respectivas acciones cotidianas. Este aspecto fenomenológico de la posesión de conciencia podría resumirse en el siguiente eslogan: nos percatamos de otros seres conscientes como seres conscientes; o mejor aún, nos percatamos de otros seres conscientes *por encima de todo* como seres conscientes. El sentido de esto no es simplemente que, al tratar de comprender a otros seres conscientes, valoramos de manera especial el papel desempeñado por sus estados de conciencia, como si éstos fueran mecanismos especialmente fructíferos para interpretar a determinados tipos de seres. Más bien, lo que se está subrayando es que algunos seres se nos presentan por encima de todo como seres cons-

cientes, y por consiguiente los comprendemos de la manera en que lo hacemos. Dicho de otro modo, no podemos evitar que algunos seres se nos presenten por encima de todo como seres conscientes; es decir, como sujetos de creencias, deseos, sensaciones, etc.

La clave de este aspecto fenomenológico de la posesión de conciencia radica en el hecho de que la conducta es un aspecto constitutivo de la conciencia. Dicho de otro modo: dado que la conducta es un aspecto constitutivo de los estados de conciencia, otros seres se nos presentan por encima de todo como seres conscientes. Considérese nuevamente el caso paradigmático de la sensación de dolor. Lo que se está sugiriendo no es que si toda conducta pública estuviera ausente, careceríamos de la evidencia necesaria para saber si otros seres sienten dolor o no, o para saber que lo que sienten es dolor en vez de placer (o alguna otra sensación). Lo que se está sugiriendo es que sin conducta ni siquiera podríamos empezar a concebir que haya otros seres conscientes. Ahora bien, es un hecho que algunos seres se nos presentan por encima de todo como seres conscientes. Por tanto, la conducta ha de ser un aspecto constitutivo de la conciencia.

La relación constitutiva entre conducta y estados de conciencia, pertinente para explicar el aspecto fenomenológico de la posesión de conciencia, se puede hacer explícita mediante la siguiente formulación: la conducta es una manifestación o expresión de la conciencia. Sin embargo, esta formulación puede entenderse de varios modos, algunos de los cuales no servirían para glosar adecuadamente la relación constitutiva entre estados de conciencia y conducta.

Así, hay una manera de entender esa formulación según la cual la conciencia *solamente* se manifiesta en la conducta. Dicho de otro modo, los estados de conciencia son estados internos, y la conducta es una *mera* manifestación suya. Hay otra manera de entender la relación en cuestión, según la cual la conducta no es una mera manifestación de un estado interno; más bien, los estados de conciencia son estados externos, pues no son más que una compleja disposición conductual (es decir, una manifestación). Estas dos interpretaciones se oponen mutuamente en la medida en que implican dos puntos de vista encontrados, el realista y el antirrealista, respectivamente. Las diferencias estriban en la manera de entender las disposiciones que tienen determinados organismos a comportarse de determinadas maneras en determinadas circunstancias. Según el punto de vista realista, esas disposiciones se explican causalmente en virtud de determinados estados internos del organismo en cuestión: a saber, determinados estados neurofisiológicos. Según el punto de vista antirrealista, las disposiciones conductuales externas son todo lo que hay, y no se explican en virtud de ningún ulterior mecanismo interno.

Ahora bien, estas dos interpretaciones no agotan las posibles maneras de entender la relación de manifestación. Hay una tercera manera de entenderla según la cual las dos interpretaciones anteriores parten de un erróneo

supuesto común: a saber, que hay una línea espacial que divide los estados internos de un organismo (en el sentido de estar localizados de la piel hacia adentro), y sus manifestaciones conductuales externas<sup>2</sup>. Las diferencias entre las dos interpretaciones anteriores surgen dependiendo del lado de la línea divisoria espacial en el que se sitúan los estados de conciencia: según el punto de vista realista, los estados de conciencia son estados internos (estados neurofisiológicos); según el punto de vista antirrealista, los estados de conciencia son manifestaciones externas. Pero ¿por qué es este supuesto común erróneo?

El supuesto parece especialmente importante a la hora de explicar la posibilidad de un desajuste entre estados de conciencia y conducta; por ejemplo, en situaciones de engaño. Los casos de engaño son situaciones en las que alguien se comporta como si se hallara en un determinado estado de conciencia (pongamos por caso, de dolor), sin estarlo; o alternativamente, en las que alguien se halla en un determinado estado de conciencia, aunque se comporta como si no lo estuviera (por ejemplo, suprimiendo la conducta típica del dolor). El supuesto “espacialista” se presenta como explicativo porque permite distinguir entre lo que sucede dentro del organismo (en concreto, en su cerebro y su sistema nervioso) y lo que se manifiesta externamente.

Más aún, dado ese supuesto, la tesis realista parece más convincente que la antirrealista: si la conciencia no fuera más que conducta pública externa, ¿cómo podrían explicarse los casos de engaño? Dado que la explicación requiere de la distinción entre lo interno y lo externo, la tesis antirrealista no podría darla. Por consiguiente, en general, el supuesto “espacialista” subyace a una explicación realista de las relaciones entre estados de conciencia y conducta, en la medida en que es posible extrapolar a partir de los casos de engaño. Es decir, se concluye que, de la misma manera que dicho supuesto permite explicar los desajustes entre estado de conciencia y conducta en las situaciones de engaño, una explicación general de las relaciones entre estados de conciencia y conducta ha de incluir una división entre lo espacialmente interno (lo que sucede dentro del cerebro y el sistema nervioso de un organismo) y lo externo (la manifestación pública). Por tanto, la conducta es una mera manifestación o expresión del estado de conciencia correspondiente.

Una forma de exponer lo que hay de erróneo en el supuesto “espacialista” es cuestionar esa extrapolación. ¿Por qué aceptar que si la explicación realista basada en el supuesto “espacialista” es correcta en situaciones de engaño, ha de serlo también en general, incluidas las situaciones de ausencia de engaño? ¿Por qué no pensar que el supuesto “espacialista” es explicativo únicamente en casos de engaño? El defensor de la explicación realista rechazaría esta sugerencia, al entender que los casos de engaño son un ejemplo ilustrativo, no esencialmente distinto, de la situación general. La razón estriba en las nociones mismas de estado de conciencia y conducta empleadas: la conducta está desprovista de todo rasgo de conciencia, mientras que los esta-

dos de conciencia no se hallan esencialmente ligados a conducta alguna. Por lo tanto, la noción misma de estado de conciencia es tal que la sede de la conciencia es interna, por contraposición con lo meramente conductual; y la noción de conducta no es distinguible de la de suceso natural público y externo (como, por ejemplo, la caída de una piedra).

Ahora bien, si esto es así, la explicación realista de la relación de manifestación incluye una cierta petición de principio: la conducta es una mera manifestación de la conciencia porque, como tales, conducta y estado de conciencia son cosas esencialmente distintas y desligadas. Esto implica que, en el fondo, la explicación realista no tiene por qué apelar a su capacidad para explicar mejor los casos de engaño, con la ayuda del supuesto “espacialista”. Los casos de engaño no son más que un recurso retórico, un paso inocuo en la discusión realista de la relación de manifestación, porque el supuesto “espacialista”, que supuestamente habría de llevar el peso de la argumentación, se halla presente ya desde el principio como un supuesto básico no justificado. Esto confiere a la explicación realista un cierto aire de arbitrariedad no deseado.

La tercera manera de entender la relación de manifestación no incurre en estos problemas: por una parte, se ajusta mejor a nuestra experiencia de cómo es el mundo; por otra parte, permite explicar los casos de engaño de manera más intuitiva. Según esta concepción, la conducta es expresión o manifestación de la conciencia, porque la conducta está ella misma imbuida de rasgos de conciencia. Por tanto, la conducta de un ser humano no es un suceso natural más, como la caída de una piedra: aquélla incluye rasgos de los que éste carece. Así es precisamente nuestra experiencia de lo que sucede en el mundo: algunos sucesos del mundo son gritos *de dolor*, gestos *de placer*, etc.

Dada esta concepción de la relación de manifestación, es posible dar una explicación libre de prejuicios y supuestos no justificados de las situaciones de engaño. Los casos de engaño son situaciones en que hay un desajuste entre estado de conciencia y conducta: por ejemplo, alguien se comporta como si sintiera dolor sin sentirlo; o viceversa, como si no sintiera dolor a pesar de sentirlo. Es condición de inteligibilidad del engaño que se conciba a la conducta como imbuida de rasgos de conciencia, no como un suceso natural más. ¿Cómo puede hablarse de una situación en la que hay comportamiento *de dolor* sin sensación de dolor, sin presuponer que el comportamiento en cuestión está imbuido de conciencia? Y al revés, ¿cómo puede entenderse que alguien se comporte como si no sintiera dolor, a pesar de sentirlo, si su conducta no estuviera imbuida de rasgos de conciencia (que fuera, por ejemplo, conducta de placer, o al menos de indiferencia ante un estímulo doloroso típico)?

Así, pese a las apariencias, los casos de engaño no apoyan ni el supuesto “espacialista”, ni la explicación realista basada en él. Más bien, los casos de engaño son un problema para la explicación realista: aceptarlos como relevantes para elucidar la relación de manifestación implica aceptar una con-

cepción de la conducta contraria a la defendida por el realista. Conviene, pues, aceptar la tercera concepción de la relación de manifestación sugerida arriba, con el fin de explicar el aspecto fenomenológico de la posesión de conciencia.

#### IV

Si el aspecto fenomenológico señalado arriba es un elemento central de la posesión de conciencia, entonces habría de ser recogido por cualquier explicación de la conciencia. ¿Queda ese hecho recogido en la estrategia explicativa naturalista esbozada en la sección II? En la sección anterior se ha explicado la relación constitutiva entre estados de conciencia y conducta como una relación de manifestación, entendida como la idea de que la conducta está imbuida de rasgos de conciencia. Sin embargo, alguien podría tratar de articular la relación constitutiva entre estados de conciencia y conducta al margen de esa manera de entender la relación de manifestación (vale decir, al margen de la relación de manifestación). Esta opción puede resultar especialmente atractiva a los autores realistas mencionados en la sección anterior. Éstos pueden complementar la idea de que la conducta es mera manifestación de la conciencia, con la idea de que hay una verdadera relación constitutiva entre estado de conciencia y conducta, todavía por explicar. Prestar atención a este tipo de intuiciones naturalistas resulta ilustrativo a la hora de explicar su actitud ante el aspecto fenomenológico de la posesión de conciencia.

El caso del funcionalismo es un buen ejemplo de cómo entender las relaciones entre estados de conciencia y conducta en la estrategia naturalista. Así, se considera que una importante virtud del funcionalismo radica en que puede dar cuenta de la intuición de corte realista (en el sentido de la sección anterior) de que los estados de conciencia causan una conducta determinada (por ejemplo, que el estado de dolor es la causa de que alguien grite, o diga “eso duele”). Esta intuición implica la posibilidad de que haya seres que se hallen en determinados estados de conciencia, y que sin embargo no muestren la conducta típicamente asociada a esos estados de conciencia (como en el ejemplo de los super-superespartanos propuesto por Putnam [Putnam (1975a)].) El funcionalismo explica esta posibilidad del siguiente modo: los estados de conciencia están caracterizados por relaciones causales entre estímulos, respuestas y estados mentales, pero puede haber otros estados mentales distintos que interfieran en la cadena causal típica entre estado de conciencia y conducta, hasta el punto de impedir que esta última se dé.

Desde el funcionalismo se subraya que las relaciones causales constitutivas de un estado de conciencia incluyen relaciones causales con la conducta. Es en este sentido en el que se habla de la conducta típica causalmente asociada a un estado de conciencia. Una determinada conducta es un ingre-

diente constitutivo de un determinado estado de conciencia, en el sentido de estar típica o generalmente asociada causalmente a él. Pero ello no impide que haya algún ser particular, e incluso comunidades enteras (como los super-superespartanos), que no muestren la conducta típicamente asociada a un estado de conciencia.

Es en este punto donde el argumento funcionalista se resiente. Por una parte, si el funcionalista desea defender la tesis de que es posible tener una determinada sensación sin manifestarla conductualmente, el funcionalista está defendiendo algo verdadero, pero trivial. (¿Quién no se ha aguantado en alguna ocasión, o en algún tipo de situación, un dolor?) Por otra parte, si el funcionalista busca mostrar que nuestra noción de estado de conciencia es la misma que la del super-superespartano, que en este sentido nosotros podríamos ser los super-superespartanos, el argumento falla. La inteligibilidad de una comunidad de super-superespartanos como la propuesta por Putnam requiere de otro tipo de seres con los que establecer el contraste que dé sentido a la idea de un estado de conciencia con una conducta *típica* que no se muestra nunca. Sin ese contraste, es decir, si nosotros fuéramos los super-superespartanos, ¿cómo podríamos siquiera concebir la existencia de una conducta *típica*? Conducta típica, ¿de qué? El funcionalista defiende que la conducta es un efecto típico de un estado de conciencia. Pero si, como sucede con el ejemplo de los super-superespartanos, tal efecto es suprimido siempre, ¿cómo podemos siquiera dotar de sentido a la noción de un estado de conciencia caracterizado, en parte, por sus efectos típicos? Esto equivale a decir que el sentido funcionalista en que las relaciones causales con la conducta son constitutivas de la conciencia es insuficiente para caracterizar la relación entre estados de conciencia y conducta, sin poner en peligro la noción funcionalista de estado de conciencia<sup>3</sup>.

Los problemas para caracterizar una relación coherente entre estado de conciencia y conducta típica desde la estrategia naturalista implican problemas más serios, relacionados con los datos a explicar por una explicación plausible de la conciencia. En concreto, la caracterización naturalista de los estados de conciencia en virtud de relaciones causales no da cuenta del aspecto fenomenológico de la posesión de conciencia. Más aún, desde la estrategia naturalista no se busca dar una explicación de cómo se le presentan las cosas a los seres con conciencia. En particular, desde la estrategia naturalista no se sugiere que otros seres se nos presentan por encima de todo como una red de relaciones causales, en vez de como seres conscientes. Más bien, la estrategia naturalista pasa por alto el aspecto fenomenológico de la posesión de conciencia. Pero, como se viene defendiendo, éste es un aspecto central de la posesión de conciencia.

Conviene ser cuidadoso con esta crítica a la estrategia naturalista. La afirmación del carácter central del aspecto fenomenológico de la posesión de conciencia no implica negar que haya mecanismos causales que subyacen a

la existencia de estados de conciencia. Más bien, lo que se está criticando es que desde la estrategia naturalista no se ha mostrado que esos mecanismos causales son mecanismos *constitutivos* de la conciencia, en lugar de ser mecanismos que *hacen posible* la existencia de estados de conciencia. Ésa es la razón por la que la estrategia naturalista no proporciona una explicación de la naturaleza de la conciencia: al especificar las relaciones causales se están proponiendo una serie de condiciones que hacen posible la existencia de estados de conciencia, pero al dejar de lado el aspecto fenomenológico de la posesión de conciencia se pasa por alto un aspecto constitutivo de la conciencia.

En defensa de la estrategia naturalista, podría objetarse que, a diferencia de lo que acaba de mantenerse, la caracterización naturalista de los estados de conciencia en virtud de relaciones causales no es incompatible con el aspecto fenomenológico de la posesión de conciencia. El hecho de que algunos seres se nos presenten por encima de todo como sujetos de creencias, deseos, sensaciones y otros estados de conciencia no implica la negación de la tesis naturalista de que la naturaleza de los estados de conciencia se agota en una red de relaciones causales. El aspecto fenomenológico de la posesión de conciencia implica que los seres conscientes no se nos *presentan* como una compleja red de relaciones causales, pero no implica que los estados de conciencia no *son* una compleja red de relaciones causales. Compárese con lo que sucede en otras explicaciones de fenómenos naturales. Después de todo, el vino no se nos presenta como una sustancia con una determinada composición química (de hecho, mucha gente la desconoce), sino como un líquido con un color, sabor y olor particulares. Sin embargo, resultaría muy extraño que alguien negara que las explicaciones químicas no nos dan una explicación de lo que es el vino, porque pasan por alto el hecho fenomenológico de que el vino se nos presenta de una determinada manera. Ahora bien, puede concluirse, en la medida en que el propósito de la estrategia naturalista es dar una explicación análoga de la naturaleza de los estados de conciencia, el que se deje de lado el aspecto fenomenológico de la posesión de conciencia no puede ser una razón para rechazarla. Por tanto, el núcleo de la estrategia naturalista no ha sido refutado.

La réplica a esta objeción puede comenzar por señalar que con el aspecto fenomenológico de la posesión de conciencia no se desea acentuar cómo se les presentan las cosas a los sujetos con conciencia, por oposición a cómo son realmente. Plantear las cosas de esa manera desdibuja el objetivo que una explicación de la conciencia ha de satisfacer. El sentido del énfasis en el aspecto fenomenológico es indicar dónde se ha de buscar una explicación de la conciencia, señalando cuál es el papel desempeñado por los estados de conciencia. Dado que este papel consiste en dar sentido y proporcionar comprensión de la conducta de algunos tipos de seres, cualquier explicación de la conciencia ha de recoger el hecho fenomenológico de que otros seres se nos presentan de una determinada manera. Esto no es un requisito arbitrario impuesto desde fuera, sino

que es un requisito que surge del reconocimiento del papel desempeñado por la conciencia en las vidas de los organismos pertinentes.

Ahora bien, si esto es así, la objeción basada en la analogía con las explicaciones químicas no funciona. En el caso de las explicaciones químicas se pueden dejar de lado las apariencias fenoménicas, en la medida en que se busca explicar cómo determinadas sustancias reaccionan en circunstancias particulares, caracterizadas precisamente con independencia de cuáles son las apariencias producidas por esas sustancias en determinados seres. A diferencia de esto, las explicaciones de la conciencia han de recoger el aspecto fenomenológico, so pena de fracasar en su intento por explicar el hecho de que comprendamos la conducta de determinados seres de la manera en que lo hacemos. En el fondo, lo que subyace a esta réplica es que hay una profunda diferencia entre ambos tipos de explicaciones: las explicaciones químicas son propiamente explicaciones causales, mientras que las explicaciones de la conciencia son esencialmente fenomenológicas. El problema de la estrategia naturalista es que desdibuja esta diferencia con el fin de hacer valer una explicación causal de la conciencia.

## V

En las secciones precedentes se ha argumentado que una explicación de la conciencia ha de dar cuenta del papel desempeñado por los estados de conciencia en la vida de los seres conscientes. Ello implica dar cuenta del hecho fenomenológico de que algunos seres se nos presentan por encima de todo como seres conscientes, pues es este hecho el que dota de sentido y proporciona comprensión de las acciones de tales seres. Sin embargo, no se ha precisado exactamente cómo se ha de entender el aspecto fenomenológico de la posesión de conciencia. En esta sección se van a presentar dos maneras de entenderlo, para así perfilar mejor el papel de la conciencia en nuestras vidas.

Según una versión, el que algunos seres se nos presenten por encima de todo como seres conscientes consiste en tener determinadas creencias acerca de esos seres, como las creencias de que sienten determinadas sensaciones, creen que *p*, desean que *q*, y así sucesivamente. Llamemos a esta primera versión del aspecto fenomenológico de la posesión de conciencia, “la versión doxástica”.

Según otra versión, el que algunos seres se nos presenten por encima de todo como seres conscientes consiste en tener experiencia de esos seres como conscientes; por ejemplo, verlos u oírlos como teniendo determinadas sensaciones, como creyendo que *p*, como deseando que *q*, etc. Llamemos a esta segunda versión del aspecto fenomenológico de la posesión de conciencia, “la versión experiencial”.

Hasta ahora, la presentación del aspecto fenomenológico de la posesión de conciencia en las secciones precedentes ha sido neutral respecto de estas dos

versiones: sencillamente se ha constatado el hecho de que otros seres se nos presentan como conscientes, sin añadir glosa alguna. Esta neutralidad ha estado presente incluso cuando se ha explicado la relación constitutiva entre estados de conciencia y conducta mediante la relación de manifestación, tal que la conducta está ella misma imbuida de rasgos de conciencia: sencillamente, se ha constatado el hecho de que algunos sucesos del mundo se nos presentan como gritos de dolor, gestos de placer, etc. Ahora bien, dependiendo de si estos hechos se entienden de acuerdo con la versión doxástica o con la versión experiencial, se introducen algunos matices que conviene tener en cuenta.

Las diferencias relevantes entre ambas versiones derivan de las diferencias generales entre creer que  $p$  y tener experiencia perceptiva que  $p$ . En general, para cualquier valor de  $p$  que concierne algún hecho del mundo externo (por ejemplo, que hay una mesa enfrente), normalmente la creencia de que  $p$  se obtiene a partir de la experiencia perceptiva de que  $p$ . Según esto, la creencia tendría un carácter menos inmediato que la experiencia perceptiva. Esto no significa que, a diferencia de la experiencia perceptiva, la creencia no sea una actitud cognitiva que verse sobre el mundo, o que abra al sujeto directamente a los hechos del mundo. Más bien, la diferencia estriba en que, a pesar de que tanto creencia como experiencia perceptiva versan directamente sobre el mundo, normalmente no tendríamos creencias sobre el mundo a no ser que tuviéramos experiencia perceptiva del mundo. (La restricción introducida por “normalmente” implica que a veces podemos adquirir creencias por otros medios, por ejemplo mediante el testimonio o mediante algún tipo de inferencia. Sin embargo, no todos los casos de adquisición de creencias sobre el mundo, ni siquiera la mayoría, tienen que ver con esos medios, en vez de con la experiencia perceptiva.)

Dadas estas diferencias generales entre creer que  $p$  y tener experiencia perceptiva que  $p$ , podrían explicarse las diferencias entre las dos versiones del aspecto fenomenológico de la conciencia diciendo que la versión doxástica confiere a este hecho un carácter menos inmediato que la versión experiencial. No obstante, esta manera de explicar las diferencias contiene una ambigüedad análoga a la señalada en el párrafo anterior. No se está sugiriendo que el hecho de que *creamos* que algunos seres son por encima de todo sujetos de sensaciones, deseos o creencias no verse directamente sobre determinados hechos relacionados con ellos, sino más bien que normalmente sin la *experiencia perceptiva* de que algunos seres son por encima de todo sujetos de sensaciones, deseos o creencias no tendríamos la correspondiente creencia. Así, aunque tanto la versión doxástica como la versión experiencial implican una apertura directa a los hechos fenomenológicos de los que se busca dar cuenta, el carácter menos inmediato de la versión doxástica, así explicado, confiere una cierta prioridad a la versión experiencial.

Por otra parte, no es difícil fundamentar la prioridad de la versión experiencial en consonancia con lo defendido en las secciones precedentes. En con-

creto, dado el carácter crucial de la conducta en la explicación del aspecto fenomenológico de la posesión de conciencia, recogido en la relación constitutiva de manifestación entre conducta y estados de conciencia, es posible encontrar una consideración muy simple en apoyo de la prioridad de la versión experiencial. Dado que nuestro acceso a la conducta ajena (y por consiguiente, dada la relación de manifestación, a sus estados de conciencia) es primordialmente experiencial (a saber, a través de los órganos de percepción sensorial), el hecho de que otros seres se nos presenten por encima de todo como seres conscientes consiste primordialmente en tener experiencia de esos seres como conscientes. En otras palabras, tenemos experiencia de sus muecas de dolor y de sus gestos de placer, como tales. En definitiva, el que la conducta se nos presente como imbuida de rasgos de conciencia ha de entenderse, pues, primordialmente como el tener experiencia de conducta consciente.

Conviene subrayar que las dos versiones del aspecto fenomenológico de la conciencia no son mutuamente excluyentes. La restricción introducida en el párrafo anterior por medio de “primordialmente” pretende recoger, precisamente, la idea de una prioridad no excluyente de la versión experiencial sobre la versión doxástica: tener experiencia de algunos seres por encima de todo como seres conscientes, gracias a la experiencia perceptiva de su conducta consciente, nos permite adquirir la creencia de que algunos seres son por encima de todo seres conscientes.

El carácter esencialmente manifiesto de la posesión de conciencia, sobre el que se ha venido insistiendo en estas páginas, tiene importantes consecuencias. Por ejemplo, consecuencias epistemológicas, en relación con el problema de las otras mentes. Éste es el problema de la justificación de nuestras creencias sobre la existencia de otros seres conscientes. No tenemos más razones para creer que hay otros seres conscientes que para creer lo contrario. Simplemente tenemos la creencia de que los hay, pero sin razón alguna que la justifique. Ahora bien, las reflexiones precedentes muestran que poseemos tales razones. Negarlo sería como aceptar la versión doxástica (creemos que algunos seres son por encima de todo seres conscientes) sin la versión experiencial. Pero si se acepta la prioridad no excluyente de la versión experiencial, ello nos proporciona las razones que necesitamos. Creemos que hay otros seres conscientes *porque* tenemos experiencia de su conducta consciente (es decir, de sus muecas de dolor, de sus gestos de placer, etc.). Sólo negando el carácter manifiesto de la posesión de conciencia puede haber un problema epistémico sobre las otras mentes.

## VI

Al presentar la estrategia naturalista se insistía en que una explicación de la conciencia en virtud de relaciones causales tenía dos virtudes funda-

mentales: primero, daba cuenta de la conciencia como un aspecto del mundo natural; segundo, respetaba el carácter externista de lo mental. Es importante subrayar que éstas no son virtudes exclusivas de la estrategia naturalista. La explicación propuesta aquí, en virtud de la fenomenología de la posesión de conciencia, posee asimismo esas dos virtudes. En primer lugar, es una explicación consistente con nuestras intuiciones naturalistas, opuestas a la postulación de extrañas entidades supranaturales, en la medida en que la conciencia se halla en determinados sucesos del mundo natural, como gritos, muecas o gestos. En segundo lugar, es una explicación externista, en la medida en que es constitutivo de la posesión de conciencia su manifestación conductual. En esta defensa del carácter externista de la conciencia no se apela a relaciones causales, como en la estrategia naturalista, pero dados los problemas en los que incurren los defensores de esa estrategia, sobre todo a la hora de ofrecer una noción coherente de estado de conciencia, sería mejor desistir de encontrar una defensa externista de la conciencia siguiendo ese camino.

Al comienzo de este trabajo se señalaba que, al aproximarse a la cuestión de la naturaleza de la conciencia, resultaba fácil toparse con una incómoda elección: o explicar la naturaleza de los estados de conciencia, eliminando su carácter consciente, o aceptar el misterio de la conciencia. Al terminarlo, se puede concluir tanto que no hay nada intrínsecamente misterioso en la posesión de conciencia; como que su explicación no implica en modo alguno su eliminación: la conciencia no es más eliminable que la conducta en que se manifiesta<sup>4</sup>.

*Departamento de Filosofía  
Universidad de Murcia  
Campus de Espinardo, E-30071, Murcia, España  
E-mail: agarcia@um.es*

#### NOTAS

<sup>1</sup> De hecho, Kim defiende la reducción de estados mentales con contenido intencional, mostrándose más reacio en el caso de estados mentales con contenido fenoménico. La diferencia entre ambos radica en que la intencionalidad es una propiedad extrínseca, y por tanto funcionalizable, mientras que los *qualia* son propiedades intrínsecas no funcionalizables. Si pudiese mostrarse que los *qualia* son propiedades extrínsecas, el obstáculo desaparecería.

<sup>2</sup> El papel de este supuesto común en la explicación de la conciencia ha sido criticado, entre otros, por McDowell (1991, 1992) y McGinn (1997).

<sup>3</sup> También desde la otra propuesta tomada como representativa de la estrategia naturalista, el naturalismo biológico, se abre una brecha entre estado de conciencia y conducta, similar a la introducida por el ejemplo de los super-superespartanos. Con ello se cae en problemas análogos a los del funcionalismo a la hora de hacer intelligen-

ble su noción de estado de conciencia. Véase lo que dice Searle: “la esencia de la conciencia es que consiste en procesos mentales internos [...] el comportamiento, *por sí mismo*, es irrelevante. El comportamiento es importante para el estudio de la conciencia, sólo en la medida en que tomamos el comportamiento como una expresión, como un efecto de los procesos conscientes internos” [Searle (2000), p.183].

<sup>4</sup> Este trabajo ha sido realizado en el marco del proyecto de investigación BFF2000-1073-C04-02, financiado por la Dirección General de Investigación.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CHALMERS, D. (1999), *La mente consciente*, Barcelona, Gedisa.
- DAVIDSON, D. (1980), “Mental Events”, en Block, N. (ed.), *Readings in the Philosophy of Psychology*, vol. I, Londres, Methuen, pp. 107-19.
- FODOR, J. (1980), “Special Sciences, or the Disunity of Science as a Working Hypothesis”, en Block, N. (ed.), *Readings in the Philosophy of Psychology*, vol. I, Londres, Methuen, pp. 120-33.
- KIM, J. (1998), *Mind in a Physical World*, Cambridge, Mass., The MIT Press.
- MCDOWELL, J. (1991), “Intentionality *De Re*”, en Lepore, E. y van Gulick, R. (eds.), *John Searle and His Critics*, Oxford, Blackwell, pp. 215-25.
- (1992), “Putnam on Mind and Meaning”, en *Philosophical Topics*, vol. 20, pp. 35-48.
- MCGINN, C. (1991), *The Problem of Consciousness*, Oxford, Blackwell.
- MCGINN, M. (1997), *Wittgenstein and the “Philosophical Investigations”*, Londres, Routledge.
- PUTNAM, H. (1975a), “Brains and Behavior”, en *Mind, Language and Reality*, Cambridge, CUP, pp. 325-41.
- (1975b), “The Nature of Mental States”, en *Mind, Language, and Reality*, Cambridge, CUP, pp. 429-40.
- SEARLE, J. (2000), *El misterio de la conciencia*, Barcelona, Paidós; traducción de Antoni Domènech Figueras.
- WITTGENSTEIN, L. (1988), *Investigaciones filosóficas*, Barcelona, Crítica.
- (1996), *Últimos escritos sobre Filosofía de la Psicología*, vol. II, Madrid, Tecnos.