

Representacionalismo y *Qualia*

Nora Stigol

ABSTRACT

One of the most important challenges the present Philosophy of Mind faces, is to feature the phenomenal aspects of our conscious experiences properly. The present debates are mostly about the questions of the existence and nature of these aspects. Phenomenists and representationalists have the main roles in these arguments. I briefly present the strategies used by both sides — especially the eliminative strategies that appeal to the principle of transparency of consciousness. I analyse Harman's proposal trying to show some of its difficulties. I propose a different way to conceive the "intrinsic qualities of experience". This proposal may not demand to commit with eliminative attitudes such as Harman's.

RESUMEN

Uno de los desafíos más importantes con los que se enfrenta la filosofía de la mente contemporánea es el de caracterizar adecuadamente los aspectos fenoménicos de nuestras experiencias conscientes. Gran parte de los debates actuales gira en torno a las cuestiones acerca de la existencia y naturaleza de ellos. Fenomenistas y representacionalistas son los principales protagonistas en estos debates. Presento brevemente las estrategias utilizadas por ambos bandos en particular, las estrategias eliminativistas que apelan al principio de la transparencia de la conciencia. Analizo la propuesta de Harman (1990) intentando mostrar algunas de sus dificultades. Propongo una manera distinta de concebir las "cualidades intrínsecas de la experiencia" que no exige, me parece, asumir actitudes eliminativistas del tipo de las de Harman.

I

En la literatura filosófica actual acerca de la conciencia es frecuente trazar una distinción entre dos tipos de propiedades, rasgos o contenidos de nuestros estados mentales conscientes. Me refiero a la distinción entre aspectos intencionales/representativos y aspectos fenoménicos/cualitativos o *qualia* —en la terminología hoy usual en la jerga filosófica—. Los primeros se caracterizan de manera estándar como aquellos rasgos de nuestros estados mentales que se relacionan con el modo en que esos estados se refieren al mundo —interno o externo—, a un objeto en él y lo representan como siendo de una determinada manera, como poseyendo cierta propiedad o propiedades o como manteniendo una particular relación o relaciones con otro u otros objetos.

Respecto de los aspectos fenoménicos no hay, en cambio, una manera estándar de caracterizarlos. Por el contrario, parte de la controversia a propósito de su naturaleza resulta, a mi modo de ver, precisamente de la falta de una noción de *qualia* compartida por los filósofos involucrados en dicha controversia.

¿Cuáles son las razones, si las hay, que justifican la distinción entre ambos tipos de contenidos? ¿Se trata de dos tipos de propiedades tal que cada uno de ellos forma una clase de propiedades metafísica u ontológicamente autónoma respecto de la otra?, ¿o una podrá ser explicada en términos de la otra? En particular, ¿podrán las propiedades fenoménicas ser explicadas en términos de representaciones o son ellas esencialmente no representativas? ¿hay cosas tales como las propiedades fenoménicas además de las representacionales?

Gran parte de los debates actuales acerca de la naturaleza de la conciencia giran en torno a estas cuestiones. En rigor, lo que está en discusión es la naturaleza de las propiedades fenoménicas; respecto a las representacionales, como señalé más arriba, hay un mayor acuerdo.

Como una suerte de revival de las discusiones expuestas por F. Brentano en su *Psicología desde el punto de vista empírico* —en particular en el capítulo primero— se discute la naturaleza representacional de los fenómenos psicológicos. Allí precisamente Brentano después de definir los fenómenos mentales en términos de intencionalidad, es decir, definirlos en términos de contenidos representacionales, recuerda algunas objeciones en el sentido de que ciertos estados mentales —a los que llama sentimientos— no parecen representar nada, carecen de contenido representacional. Brentano rechaza esta objeción y concluye la discusión diciendo que aún los sentimientos, en particular los dolores son, también, representacionales. Al menos, dice, tenemos en ellos la representación de una determinación local.

Los principales protagonistas en los debates actuales acerca del carácter representacional de los estados mentales son, en las palabras de Ned Block, por un lado, los fenomenistas —N. Block, C. McGinn, B. Loar, etc.— y por otro, los representacionistas —D. Armstrong, G. Harman, W. Lycan, M. Tye, etc...

Ambas partes están de acuerdo plenamente acerca del contenido representacional de los estados mentales del tipo de actitudes proposicionales. Conducen también en que es posible su explicación dentro del marco de una ciencia natural y objetiva. En particular, sostienen, al menos la mayoría de ellos, que las explicaciones funcionalistas resultan adecuadas a la hora de explicar el carácter intencional de dichos estados.

El desacuerdo, en cambio, surge a propósito de los estados del tipo de experiencias perceptuales y muy especialmente a propósito de sensaciones corporales tales como dolores, picazones, etc.. ¿Poseen ellos también contenido representacional o sólo poseen rasgos cualitativos? ¿En qué términos podrían explicarse estos últimos de modo que fuera posible su inclusión en el

marco de una ciencia natural y objetiva?; ¿sería adecuada una explicación en términos de representaciones?

Los fenomenistas están dispuestos a admitir que las experiencias conscientes, al menos en muchos casos, tienen, como los estados de actitudes proposicionales, contenido representacional. Pero, en cambio, no están dispuestos a admitir que el contenido representacional sea todo lo que hay en ellas. Apoyándose en experimentos mentales del tipo del espectro invertido y de la tierra invertida, los fenomenistas insisten en que hay algo más en nuestras experiencias conscientes que excede su carácter intencional, es decir, nuestras experiencias, sostienen, poseen, además de un contenido representacional, un contenido fenoménico que no se agota ni puede ser explicado en términos intencionales o representacionales. Incluso, según este punto de vista, algunos estados mentales, en particular ciertas experiencias corporales como el orgasmo, la náusea y aún algún tipo de emociones, carecen completamente de contenidos representacionales.

Los representacionistas, en cambio, afirman lo que W. Lycan —uno de sus más importantes sostenedores— llamo “la hegemonía de la representación”, es decir:

la doctrina de que lo mental y lo funcional-intencional son una y la misma cosa y que la mente no tiene propiedades distintivas que excedan sus propiedades funcionales e intencionales [Lycan (1996), p. 69].

Los representacionistas sostienen en general, a mi juicio, dos tipos de estrategias. Algunos asumen una posición francamente eliminativista, negando la existencia de rasgos cualitativos de nuestras experiencias conscientes. Nuestros estados conscientes sólo tienen contenido representacional. Esto es así, por supuesto, según este punto de vista, no sólo respecto de los estados de actitudes proposicionales —estados paradigmáticamente representacionales— sino también respecto de experiencias perceptuales y aún respecto de sensaciones corporales del tipo de dolores. No hay nada, aún en estos últimos, que exceda su contenido representacional.

Otros filósofos, en cambio, se proponen dar cuenta de los rasgos fenoménicos —no eliminarlos— en términos de representaciones. Si pudieran explicarse los aspectos fenoménicos, se piensa, en términos de contenidos representacionales y si estos últimos, como se sostiene, son susceptibles de ser explicados científicamente, por ejemplo en términos funcionales, se sigue entonces, que los primeros que parecían tan resistentes a todo análisis funcional, son, ahora, explicables. Recuérdese que las explicaciones funcionalistas inspiradas en ideas computacionales mostraban considerable éxito a la hora de explicar nuestros estados de actitudes proposicionales; en cambio, parecían fracasar a la hora de dar cuenta de los rasgos intrínsecos y cualitativos de nuestras experiencias. Estos últimos eluden, como era habitual sostener, toda

caracterización en términos de roles funcionales. Los éxitos de las ciencias cognitivas a la hora de explicar aspectos de nuestra vida mental en términos de representaciones son de este modo transferidos a la explicación de los rasgos fenoménicos, científicamente escurridizos.

De esta manera los representacionistas esgrimen, en general, dos tipos de argumentos: aquellos que tienden a explicar las propiedades fenoménicas en términos de representaciones —de los que no me voy a ocupar aquí— y aquellos que apuntan a eliminarlas, tal es el caso de la argumentación ofrecida por Harman en “The Intrinsic Quality of Experience” [Harman (1990)]¹.

II

En lo que sigue me propongo señalar algunas de las dificultades que, a mi modo de ver, presenta la argumentación de Harman en el artículo mencionado e intento mostrar que su argumento es exitoso en la medida en que visualiza los *qualia* bajo el modelo de los teóricos de los datos sensoriales.

En ese artículo, Harman presenta una defensa del funcionalismo contra tres objeciones frecuentes en la literatura filosófica. La primera de ellas —la que me importa aquí— sostiene que el funcionalismo no puede dar cuenta de las cualidades intrínsecas de la experiencia. Precisamente por su carácter intrínseco y no relacional estas cualidades no son susceptibles de una definición funcional. Adviértase que una definición funcional involucra relaciones del estado mental en cuestión con ciertos *inputs* perceptivos, con otros estados y con ciertos *outputs* de conducta. En su respuesta a esta objeción, Harman pretende mostrar que no hay tal cosa como cualidades intrínsecas de la experiencia y, por lo tanto, el funcionalismo no fracasa, al menos aquí. Es obvio que no es objetable una teoría que no pueda dar cuenta de aquello que no existe.

En su argumentación, Harman apela al principio de la transparencia de la percepción o diafanidad de la conciencia. Cuando tengo la experiencia visual de una manzana frente a mí, las propiedades de la cuales soy consciente son las propiedades intencionales de la experiencia, esto es: soy consciente de las propiedades del objeto representado, soy consciente de su color, de su forma, etc., pero, en cambio, no soy consciente de las propiedades de mi experiencia en virtud de las cuales esa experiencia es una experiencia con tales rasgos intencionales. No tengo acceso consciente a ellas. Dicho de otra manera, según el principio de la diafanidad de la conciencia, cuando intento concentrarme en los *qualia*, acabo concentrándome en las propiedades representacionales. En la experiencia perceptual, a diferencia de lo que ocurre en la representación pictórica, mi conciencia parece deslizarse a través de la experiencia hacia el rojo de la manzana que me represento. En efecto, en la representación pictórica tengo acceso a ciertos rasgos intrínsecos de ella —una determinada disposición y organización del color sobre la tela— en virtud de los cuales ella es

para mí una representación de la manzana. En la experiencia perceptual, en cambio, no tengo acceso consciente a aquellos aspectos que como una suerte de “pintura mental” me sirven para representarme aquello que percibo.

Trate de enfocar su atención, desafía Harman al lector, sobre los rasgos intrínsecos de su experiencia, sobre aquellos rasgos que la distinguen de otras experiencias. Su intento será inútil.

Pronostico (*predict*) —concluye Harman— que los únicos rasgos a los que su atención podrá dirigirse serán los rasgos del árbol presentado [Harman (1990), p. 39].

La objeción al funcionalismo confunde, dice Harman, los rasgos intrínsecos del objeto intencional de la experiencia con los rasgos intrínsecos de las experiencias. Y agrega:

Aparte de esta confusión, no hay razón para pensar que somos conscientes de rasgos intrínsecos de nuestras experiencias [Harman (1990), p. 42].

III

Algunas cuestiones en la argumentación de Harman, a mi juicio, merecen alguna reflexión.

1. En primer lugar, Harman concluye del hecho de que no tengamos acceso consciente a las propiedades intrínsecas de nuestras experiencias que no hay tal cosa como propiedades intrínsecas de la experiencia. No hay *qualia*, no hay “pintura mental”. La inexistencia de los *qualia* parece, entonces, seguirse de la tesis —por cierto bastante discutible y discutida— de la diafanidad de la conciencia. No pretendo involucrarme aquí en esa discusión. Concedamos que nuestros estados conscientes tienen carácter diáfano, aún en el caso de los estados ilusorios y alucinatorios, como lo hacen los defensores de la tesis en cuestión. Concedida la legitimidad de dicha tesis, mi cuestión, es la siguiente: del hecho de que las propiedades intrínsecas de nuestras experiencias no nos sean accesibles ¿se sigue la inexistencia de las mismas? ¿No podría ser el caso de que nuestras experiencias pudieran tener propiedades intrínsecas y que, sin embargo, dichas propiedades resultaran para nosotros inaccesibles? Pero, además ¿cómo debe entenderse aquí “ser accesible a la conciencia”? Harman parece pensar el ser accesible en términos de un acceso introspectivo, directo y no inferencial. Otros filósofos, en cambio, han propuesto otras maneras de acceso. Así por ejemplo Block (1990) y Shoemaker (1991), en sus respectivas réplicas a Harman admiten formas indirectas de acceso a los rasgos intrínsecos de nuestras experiencias. Ambos sostienen

que accedemos a ellos de manera indirecta, vía nuestras intuiciones asociadas a los experimentos mentales del espectro invertido y de la tierra invertida. Shoemaker, además, argumenta a favor de la tesis según la cual nuestra percepción de los aspectos representacionales involucra el acceso a los rasgos fenoménicos de modo que, nuevamente aquí, no habría un acceso directo a dichos rasgos sino que se trataría de un acceso mediado por los aspectos representacionales.

2. Mi segunda dificultad es la siguiente: ¿es legítimo responder a una cuestión ontológica apoyándose únicamente en datos introspectivos? Recordemos que Harman invita al lector a volver su atención —su mirada introspectiva— a los rasgos intrínsecos de su experiencia como sin duda él mismo lo hace con su propia experiencia. Este proceso introspectivo revela al propio Harman y supuestamente revelaría sus lectores, a juicio de Harman, la no existencia de ninguna cualidad intrínseca de la experiencia. Apelar así a la introspección, ¿no será, como sostiene Block en su réplica a Harman, una manera equivocada de hacer filosofía, cometer un “error en el método filosófico”? [Block (1990), p. 689].

Sin embargo y a mi modo de ver, el propio argumento de Block a favor de la existencia de los *qualia* —su argumento “más fuerte”, el argumento de la tierra invertida— apela también a la introspección. En efecto, sólo la introspección parece poder justificar la conclusión a la que ese argumento arriba y que es la siguiente: el contenido fenoménico ha permanecido constante aún cuando el contenido intencional ha variado. ¿Sobre qué otros datos podría fundarse tal afirmación sino sobre los informes de primera persona, sobre los datos ofrecidos por la introspección?

Me pregunto si en definitiva la contienda entre detractores y defensores de los *qualia* no es sino una contienda entre intuiciones contrarias acerca de nuestras propias mentes fundadas, precisamente, en la introspección. Y por eso, tal vez, la intensidad y la fuerza con que se ha desarrollado y se desarrolla el debate en torno a ellos.

3. Hay una tercera cuestión tal vez más importante y que, a mi modo de ver, constituye una de las mayores dificultades a la hora de un acuerdo entre fenomenistas y representacionistas. Me refiero al desacuerdo acerca de cómo deben entenderse las “cualidades intrínsecas de la experiencia”. ¿Qué son esas cualidades de nuestras experiencias a las cuales, según Harman, no tenemos acceso consciente y que, según su recomendación, no deben confundirse con las cualidades de los objetos representados?

Harman las visualiza, a mi juicio, bajo el modelo de los teóricos de los datos sensoriales. En efecto, una vez afirmada la diafanidad de la conciencia y habiéndonos prevenido contra el error de confundir las propiedades del objeto representado con las propiedades de la representación, su argumentación

va dirigida plenamente a mostrar el carácter falaz del argumento que conduce a postular entidades “internas o mentales” que median entre el objeto representado y la representación. El argumento en cuestión, el llamado “argumento de la ilusión”, responde a la pregunta acerca de qué es aquello que nos representamos en la ilusión o en la alucinación, qué es aquello hacia lo que se desliza la conciencia perceptiva cuando no hay nada frente a ella o cuando aquello que hay no es lo que creemos percibir². Si como sostienen los defensores de los datos sensoriales la percepción verídica, no ilusoria, no alucinatoria, es cualitativamente indistinguible de la percepción ilusoria o alucinatoria, entonces el argumento concluye, falazmente a juicio de Harman, que en todos los casos de percepción el perceptor conoce directamente (*aware*) algo interno y mental y sólo indirectamente conoce los objetos externos. En contra de los teóricos de los datos sensoriales, Harman afirma, entonces, que nada hay en la experiencia perceptual que no sea el objeto representado y sus cualidades. Todo lo que hay en mi experiencia consciente es el rojo de la manzana frente de mí, tanto si ella es real como si no lo fuera.

Ahora bien, a mi modo de ver, concebir los *qualia* en términos de datos sensoriales no es ni la única ni la mejor manera de concebirlos ni tampoco es cierto que defender la existencia de *qualia* involucra algún compromiso con el argumento de la ilusión. Concebidos de esta manera, es decir, como objetos fenoménicos, objetos en un mundo mental interno, me inclino, junto a Harman, a negar su existencia.

Pero, en mi opinión, hay otro modo más adecuado y prudente, de concebir los *qualia* que evita el compromiso con ese tipo de entidades. Esta manera más cautelosa de concebir los *qualia*, los caracteriza como los modos en que sentimos nuestras propias experiencias subjetivas, cómo es para mí oler el perfume de esta rosa, cómo es para mí gustar este trozo de chocolate, cómo siento este dolor que me aqueja aquí y ahora. En los términos acuñados por Nagel (1974) “what it is like”, encontrarse o tener una determinada experiencia.

A mi modo de ver, concebidos de esta manera, es relativamente claro que todo estado mental —incluidos los estados de actitudes proposicionales— involucra *qualia*. Me inclino a defender aquí el sentido amplio (*wide*) de *qualia* que Flanagan subraya: la idea de que no sólo los estados de sensaciones poseen rasgos fenoménicos sino también nuestras creencias, deseos, expectativas, etc. En nuestra fenomenología, sostiene Flanagan, las creencias en la medida en que son conscientes son “sentidas” de manera diferente a cómo son sentidos los deseos, las expectativas, etc. [Flanagan (1992), pp. 67-8].

Por otra parte, concuerdo con los representacionistas respecto al hecho de que los estados conscientes —e incluyo entre ellos no sólo estados de actitudes sino también sensaciones— tienen contenido intencional, es decir, representan el mundo como siendo de una determinada manera, nos informan acerca de él. Queda claro, sin embargo y también de acuerdo con los representacionistas, que afirmar que las sensaciones tienen contenido repre-

sentacional no implica ni presupone que esas representaciones sean representaciones de tipo conceptual.

Pero —y aquí difiero de los representacionistas— esos mismos estados que tienen contenido intencional, tienen además, a mi juicio, rasgos fenoménicos. El sujeto, en virtud de encontrarse en un determinado estado consciente, se representa las cosas de un modo específico. Se representa el mundo desde su propia y peculiar perspectiva, desde un punto de vista personal. Hay algo que es para el sujeto cómo encontrarse en ese estado y representarse el mundo desde allí, desde su propio lugar.

Bajo esta caracterización de los *qualia*, quizá excesivamente mínima, no cabe, me parece, cuestionar su existencia. No estoy presuponiendo, sin embargo, que los aspectos intencionales y cualitativos sean aspectos separables, en todo caso lo son conceptualmente pero no ontológicamente. No estoy sosteniendo tampoco que los rasgos fenoménicos de nuestras propias experiencias conscientes sean accesibles intersubjetivamente. Tal vez lo sean sólo introspectivamente. Quizá, como escribe Flanagan en *Consciousness Reconsidered*:

nunca estaremos en posición de probar que dos individuos ven rojo exactamente de la misma manera [...]. Es posible sin embargo, que cuando la ciencia progrese podríamos ser capaces de hacer juicios muy bien fundados acerca de la similitud entre nuestras experiencias y acerca de sus bases neuronales [Flanagan (1992), p. 72].

Sobre la base de tales juicios, seremos capaces, muy probablemente, de comunicar con bastante éxito nuestras experiencias conscientes en sus aspectos fenoménicos.

Adviértase que la posibilidad de una teoría integradora acerca de la conciencia del tipo que Flanagan propone —el naturalismo constructivo— requiere no sólo análisis psicológicos y neurocientíficos sino también fenomenológicos. Sin estos últimos, a juicio de Flanagan —compartido plenamente por mí— una teoría de la conciencia resulta claramente incompleta.

Y aquí quiero recoger una sugerencia ofrecida por P. Churchland en *Matter and Consciousness* aunque reconozco que esta cuestión excede los límites del presente trabajo. Según dicha sugerencia, tal vez:

estos *qualia* intrínsecos simplemente sirven como rasgos prominentes (*salients*) que permiten una rápida identificación introspectiva de las sensaciones, así como las rayas negras sobre el color naranja sirven como rasgos prominentes para la rápida identificación visual de los tigres. Pero no existen *qualia* específicos esenciales para determinar la identidad-tipo de los estados mentales, así como no hay rayas negras sobre color naranja que sean esenciales para constituir la identidad-tipo de los tigres [Churchland (1988), p. 40].

Churchland agrega algo más. Si se admite esta sugerencia, sostiene, el materialista debe preguntarse por el lugar que los *qualia* ocupan en su descripción del mundo. Tal vez puedan identificarse con propiedades físicas, en particular propiedades físicas del cerebro, a las cuales los mecanismos de discriminación introspectiva responden cuando una experiencia lo es de un determinado *quale*.

Apoyando esta última sugerencia, quiero citar un breve pasaje de *The Feeling of What Happens* en el que su autor, el neurobiólogo Damasio, escribe:

Creo que, con el tiempo, estas cualidades serán explicadas neurobiológicamente aunque por el momento la explicación neurobiológica es incompleta y hay una brecha en la explicación (*explanatory gap*) [Damasio (1999), p. 9].

Universidad de Buenos Aires
 Universidad Nacional de La Plata
 Ayacucho 2030 (CP 1112). Cap. Fed. Argentina
 E-mail: nstigol@parole.wamani.apc.org

NOTAS

¹ Podría objetarse aquí que ambas estrategias concluyen, en definitiva, eliminando los *qualia*. Sin embargo, prefiero distinguirlas ya que, a mi juicio, son diferentes. Una de ellas empieza por eliminar los aspectos cualitativos de la experiencia y la otra, en cambio, propone una explicación representacionista de los mismos.

² Éste es el tipo de argumentos que suele usarse a favor de la existencia de datos sensoriales y en contra de la tesis de la transparencia de la conciencia.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BLOCK, N. (1990), "Inverted Earth", en Block, Flanagan y Güzeldere (1997), pp. 677-93.
 BLOCK, N., FLANAGAN, O., y GÜZELDERE, G. (eds.) (1997) *The Nature of Consciousness, Philosophical Debates*, Cambridge Mass., The MIT Press.
 CHURCHLAND, P. (1988), *Matter and Consciousness* (Revised Edition), Cambridge Mass., The MIT Press.
 DAMASIO, A. (1999), *The Feeling of What Happens*, Nueva York, San Diego, Londres, Harcourt Braces & Company.
 FLANAGAN, O. (1992), *Consciousness Reconsidered*, Cambridge Mass., The MIT Press.
 HARMAN, G. (1990), "The Intrinsic Quality of Experience", en Tomberlin (1990), pp. 31-52.
 LYCAN, W. (1996), *Consciousness and Experience*, Cambridge Mass., The MIT Press.
 NAGEL, T. (1974), "What is it like to be a bat?" reimpreso en Nagel (1979).
 — (1979), *Mortal Questions*, Cambridge, Cambridge University Press.
 SHOEMAKER, S. (1991), "Qualia and Consciousness", *Mind*, vol. 100/4, pp. 507-24.
 TOMBERLIN, J. (1990), *Philosophical Perspectives*, CA, Ridgview Publishing, Atascadero.