

LOS *QUALIA* DESDE UN PUNTO DE VISTA NATURALISTA

Qualia from a naturalist point of view

Diana I. PÉREZ

Universidad de Buenos Aires - CONICET (Argentina)

BIBLID [(0213-356) 4, 2002, 65-83]

RESUMEN

En este trabajo se propone una caracterización de lo que la tradición filosófica denomina «*qualia*», a partir de cuatro rasgos principales: intrinsecidad, inefabilidad, subjetividad y un peculiar acceso epistémico. Después de repasar brevemente las diversas teorías contemporáneas que pretenden responder al problema de cómo incorporar estos *qualia* al mundo físico, se propone una salida naturalista al problema de los *qualia*, consistente en dar una explicación independiente de cada uno de estos rasgos dentro de un marco naturalista, tomando como punto de partida nuestro lenguaje mentalista ordinario. La idea es que una vez explicados estos rasgos, la pregunta más abstracta acerca de cómo incorporar los *qualia* a una pintura naturalista del mundo, ya no necesita ser planteada.

Palabras clave: *qualia*, naturalismo, fisicalismo, problema mente-cuerpo.

ABSTRACT

In this paper I present a characterization of what the philosophical tradition calls «*qualia*», in considering four main features: intrinsicity, ineffability, subjectivity and a special epistemic access. After reviewing the different contemporary theories that intend to answer the problem of how to insert these *qualia* in the physical world, a naturalist proposal is presented, consisting of giving an independent naturalistic explanation for each feature, taking as a starting point our ordinary mentalistic language. Once these features are explained the more abstract question about how to insert these *qualia* in the physical world becomes useless.

Key words: *qualia*, naturalism, physicalism, mind-body problem.

Los seres humanos tenemos una vida mental que logramos describir más o menos precisamente a través de nuestro lenguaje ordinario. Poseemos una variedad de expresiones que nos permiten referirnos a los diversos estados de nuestra mente y a los rasgos que estos estados poseen. Por su parte, veinticinco siglos de filosofía han contribuido a ampliar el conjunto de términos disponibles para describir nuestra vida mental. Pero estos nuevos términos introducidos a través de la filosofía poseen una considerable «carga teórica». En efecto, adoptar cierta terminología para describir nuestra vida mental no resulta ingenuo, sino que implica aceptar una cantidad de tesis acerca de la naturaleza de nuestras mentes que se apartan de nuestra comprensión ordinaria de lo mental, y que pueden resultar muy útiles y acertadas en ocasiones, pero también pueden generar confusiones y enredos.

Sin duda, el término «*qualia*» no pertenece a nuestro lenguaje ordinario. Por el contrario es un término introducido en la jerga filosófica para hacer referencia a un aspecto específico de nuestra vida mental. Lo mismo ocurre con otras expresiones que en ocasiones aparecen como sus sinónimos: «conciencia cualitativa», «conciencia fenoménica», «sensaciones brutas» (*raw feels*), «cualidad subjetiva de la experiencia», «experiencia consciente», e inclusive «conciencia» y «experiencia» como abreviaturas de algunas de las anteriores¹. Sin embargo, la introducción de este vocabulario no es caprichosa. Por el contrario, está diseñado para enfrentar dos de los problemas centrales de la filosofía de la mente de todos los tiempos: el problema de la naturaleza de lo mental y el problema de la relación entre lo mental y lo físico (el problema mente-cuerpo). En este trabajo me propongo presentar las principales líneas de investigación contemporáneas relativas a estos dos problemas, aunque restringiéndome exclusivamente al aspecto cualitativo de lo mental. Finalmente, en un tercer apartado, intentaré mostrar que aceptar ciertas alternativas teóricas y rechazar otras como respuesta al problema mente-cuerpo depende fuertemente de aceptar la caracterización de lo cualitativo efectuada en el primer apartado, y que es esta caracterización la que ha de ser puesta en duda. A mi juicio, los rasgos de los *qualia* presentados en el primer apartado son susceptibles de ser explicados desde una perspectiva naturalista, lo que permite replantear el problema mente-cuerpo de otra manera.

I

No voy a realizar una enumeración exhaustiva de las distintas caracterizaciones de lo mental que se han propuesto a lo largo de la historia de la filosofía. Por el contrario, voy a recordar las principales nociones a las que se apela en la literatura filosófica contemporánea dentro de la tradición analítica para dar respuesta al

1. En lo que sigue entenderé «conciencia» como sinónimo de «conciencia fenoménica» y dejaré fuera de consideración todas las otras nociones de conciencia psicológicas o intencionales: la conciencia de acceso, la autoconciencia y la conciencia de monitoreo (Cf. Block, 1994).

problema de la «marca» de lo mental. Este problema es el que se presenta toda vez que queremos buscar un rasgo común que todos los estados mentales compartan, es decir, cuando queremos responder a la pregunta: qué es lo que distingue a lo mental de lo no-mental (lo físico).

F. Brentano afirmó que el rasgo distintivo de lo mental es su carácter intencional (Brentano, 1926). Lo mental, afirma Brentano, está dirigido hacia un objeto que tiene una inexistencia intencional², lo mental es *acerca de* algo. Lo físico, por el contrario, carece de esta direccionalidad. Como es sabido, Brentano defendió la idea de que éste es el rasgo distintivo de todos los fenómenos mentales, tanto deseos y creencias (esto es, las así llamadas «actitudes proposicionales»)³ como dolores; todos ellos son *acerca de* algo (Brentano, 1926, nº 3). Algunos autores contemporáneos también sostienen la idea de que es la intencionalidad (exhaustiva y exclusivamente) el rasgo distintivo de lo mental, por ejemplo, Davidson (1970), Dennett (1987).

De acuerdo con este punto de vista, nuestros estados mentales son acerca de algo, así como nuestro lenguaje ordinario también lo es: ambos (mente y lenguaje) *representan* el mundo. En efecto, nuestra mente es capaz de representar el mundo que la rodea, a otras mentes (intencionalidad de segundo orden) y a sí misma (intencionalidad reflexiva). Estas representaciones mentales, como las lingüísticas, pueden ser acertadas o erróneas. En el caso de lo mental, la relación representacional se establece entre el mundo y un contenido mental⁴. Muchos filósofos contemporáneos están abocados al problema de cómo incorporar estas representaciones mentales al mundo natural. Surgen así los diversos proyectos de «naturalización del contenido» que en la actualidad abundan en la literatura filosófica.

Sin embargo, y a pesar de Brentano, parece bastante claro que ciertos episodios de nuestra vida mental son *acerca de*... ¡nada! Es dudoso que un dolor de muelas sea *acerca de* la muela que duele, la angustia que a veces sentimos tampoco es acerca de nada en especial, el miedo suele ser miedo a algo (no a un estado de cosas, aunque para algunos pueda reducirse el objeto intencional a un conjunto de proposiciones), y las sensaciones, en general, la sensación de placer, de repulsión, las sensaciones olorosas, visuales, táctiles, etc., no son acerca de algo aunque sí es

2. Como señala Brentano en la palabra «inexistencia», el prefijo «in-» no tiene una función negativa, como podría pensarse, sino que indica que se trata de un tipo de existencia «en» la mente. Así, algo que tiene «inexistencia intencional» existe en la mente del individuo, aunque puede no tener otro tipo de existencia que la mental, como es el caso de Pegaso, por ejemplo.

3. De acuerdo con la ortodoxia dominante en la filosofía de la mente contemporánea muchos estados mentales deben concebirse como estados relacionales, esto es, estados en los que un individuo se encuentra relacionado a través de una cierta «actitud» de creencia, o deseo, o duda, etc., con una proposición; estos estados se denominan «actitudes proposicionales».

4. El contenido de un estado mental está indicado por la cláusula «que...» que sigue al verbo mental, por ejemplo «que llueve» expresa el contenido mental de Juan cuando es verdadera la oración «Juan cree que llueve»; este contenido tiene, en el caso paradigmático de deseos y creencias, un formato proposicional.

cierto que en muchos casos (excepto cuando «alucinamos») son *causadas por* algo externo⁵. Todos estos estados mentales parecen más bien caracterizarse por poseer un peculiar carácter subjetivo, un rasgo que sólo quien está en posesión del estado mental conoce. Hay algo que es «sentirse en» ese estado mental, que es «como poseer» tal estado mental⁶. Este aspecto subjetivo o cualitativo o consciente de nuestra vida mental es lo que en la jerga filosófica se denomina «*quale*» (en singular, en plural «*qualia*»). Nuevamente es posible plantear el problema de la exhaustividad de este rasgo de lo mental: ¿será correcto decir que todo estado mental posee un rasgo cualitativo, un «lo que es» estar en ese estado? Y una vez más la respuesta parece ser negativa. Hay muchos estados mentales que es correcto decir que poseemos en cierto momento, pero que no los estamos *teniendo presentes ante nuestras mentes*, no somos conscientes de ellos, y por lo tanto no van acompañados de ningún rasgo cualitativo peculiar⁷.

En cualquier caso, muchos estados mentales parecen exhibir rasgos cualitativos; en efecto, parece haber un aspecto de la vida mental que va más allá de lo intencional, de lo representacional y de lo funcional. En lo que sigue nos centraremos en estos rasgos cualitativos de la vida mental que exceden lo intencional. Respecto de ellos hay al menos dos cuestiones que desearía discutir en este apartado. La primera es cómo se caracterizan habitualmente en la literatura filosófica contemporánea estos *qualia*. La segunda es cuáles son las razones para suponer que los hay.

A mi juicio, los rasgos distintivos de los *qualia* podrían dividirse en cuatro grupos. En primer lugar, se sostiene que los *qualia* son propiedades no-relacionales, intrínsecas de (algunos de) nuestros estados mentales, y por esta razón no pueden ser funcionalizados. La ortodoxia actual en filosofía de la mente acepta como respuesta al problema mente-cuerpo una posición que se denomina «funcionalismo»⁸. De acuerdo con esta teoría, los estados mentales son estados funcionales de un individuo, esto es, estados que se individúan por los roles causales en los que figuran. Así, «creer que p», por ejemplo, es el estado que es en función de las relaciones causales (posibles) en las que se encuentra con otros estados mentales, con

5. Nótese que la relación causal no es una relación representacional, ni puede serlo ella sola.

6. Este aspecto de la vida mental, «olvidado» por los filósofos de la mente conductistas y funcionalistas de las primeras tres cuartas partes del siglo XX fue reintroducido en la literatura más reciente fundamentalmente gracias a NAGEL, 1974, 1979, 1986 y JACKSON, 1982.

7. Esta tesis es controvertida. Para algunos todo estado mental tiene asociado un *quale*, incluso los deseos y creencias (BLOCK, 1994b, p. 514). Otros consideran que los deseos y creencias no tienen asociado un *quale*, aunque en algunos casos vayan acompañados de otros estados mentales (imágenes, emociones, sensaciones), los que sí poseen rasgos cualitativos (TYE, 1995, p. 4). En mi opinión, los estados mentales no-ocurrentes, puramente disposicionales, esto es aquellos en los que no estoy pensando en este momento, pero se pueden atribuir a mí correctamente, como por ejemplo que Diana sabe que Colón descubrió América, claramente carecen de contenido cualitativo.

8. Para una presentación clara y precisa del funcionalismo puede consultarse BLOCK, 1980a y los artículos pertinentes de GUTTENPLAN, 1994. Toda la parte III de BLOCK, 1980b está constituida por los trabajos fundacionales (ya clásicos) de esta posición.

inputs perceptuales y *outputs* conductuales. En muchos casos se ha encontrado que es posible ofrecer una «funcionalización» de ciertos estados mentales que tradicionalmente se concibieron como estados intrínsecos de un individuo; esto es, se ha mostrado que, vía análisis conceptual, es posible ofrecer una explicación de un fenómeno al comprenderlo como relacional, dejando de pensar en él como intrínseco⁹. Sin embargo, esta estrategia de identificación de estados mentales por su rol causal tiene un límite, dado que los estados cualitativos parecen ser, justamente, los que escapan a esta posibilidad de identificación funcional, porque es concebible que dos estados funcionalmente idénticos estén relacionados con diferentes estados cualitativos.

A partir de estas consideraciones surge una caracterización metafísica de los *qualia* que se basa en la intuición de la posibilidad de «inversión del espectro». La idea es que aunque dos personas sean exactamente similares en su constitución física y en sus disposiciones para actuar, no hay manera de verificar (ni de rechazar) la idea de que se encuentran en posesión de estados cualitativos diferentes. Es posible que dos personas que tienen la misma constitución física y que reaccionan de la misma manera –por ejemplo diciendo ante una manzana roja que tienen una sensación de rojo, y ante el pasto que están teniendo una sensación de verde; que reaccionan adversamente a lo rojo, etc.– tengan, sin embargo, invertidos los estados cualitativos asociados a tales estados funcionales. En este caso, cada vez que yo digo «estoy teniendo una sensación de rojo» y estoy ante una puesta de sol, estoy teniendo efectivamente una sensación de rojo, en tanto que el individuo «invertido», cuando emite las mismas palabras en una situación similar, está teniendo una sensación de verde, y no hay manera de que ni él, ni yo, ni un tercer observador neutral verifique esta diferencia. Dado el carácter no-relacional, intrínseco, que exhiben los *qualia*, nada hay esencial a ellos que les impida estar asociados de una u otra manera en cada uno de nosotros. Esta intuición de la inversión del espectro, propuesta por primera vez por J. Locke (Locke, 1689, 1980), Libro II, cap. xxxii, nº 15), es hoy día un argumento estándar en contra del funcionalismo como respuesta al problema mente-cuerpo (Block y Fodor, 1972; Block, 1978): las propiedades mentales no pueden ser identificadas con propiedades funcionales¹⁰; dado que las propiedades funcionales se identifican por la red causal en la que se encuentran inmersas en tanto que, si la situación de la inversión del espectro es posible, entonces estar en un estado cualitativo u otro no parece producir ninguna diferencia causal. De esta situación se siguen dos consecuencias importantes: (1) los *qualia* no son funcionalizables, y (2) los *qualia* no tienen efectos causales en la conducta, i. e. son propiedades epifenoménicas¹¹.

9. Para un desarrollo exhaustivo y detallado de esta idea se puede consultar KIM, 1998.

10. Al menos no todas las propiedades mentales, aunque muchas de ellas (las intencionales) efectivamente encajen en esta identificación.

11. Lo que denomino «intuición de la inversión del espectro» de acuerdo con la cual no hay un lazo necesario entre los estados cualitativos y los funcionales (ni los físicos en general), se encuentra

Un segundo tema presente en la literatura filosófica contemporánea apunta a señalar que los *qualia* tienen una relación peculiar con el lenguaje: se afirma que son *inefables*. No pueden ser etiquetados a través de términos de nuestro lenguaje público compartido¹². La idea detrás de esta afirmación es que alguien que no ha experimentado un *quale* determinado no puede comprender qué es estar en ese estado cualitativo a través de una comunicación verbal con otras personas que sí han experimentado el estado en cuestión. Es imposible dar una descripción exhaustiva de una experiencia a quien no la ha experimentado. Y esto es así porque la experiencia misma constituye (parcialmente)¹³ el significado de ciertos conceptos mentales, a saber de los conceptos de sensaciones, etc. Así, quien no ha experimentado una cierta sensación, en rigor no posee el concepto de la sensación en cuestión.

En tercer lugar, los *qualia* son privados (Dennett, 1988, p. 522), subjetivos (Nagel, 1974; Lycan, 1990; Kim, 1996, p. 157 y pp. 162-164); son «propiedades de sensaciones y estados perceptuales... las propiedades que les dan su carácter cualitativo o fenoménico –aquello que determina “lo que es” tenerlos–» (Shoemaker, 1991, p. 507). El filósofo que ha destacado este rasgo de nuestra vida mental es Thomas Nagel, con sus reflexiones acerca de la vida mental de los murciélagos. Siguiendo a Nagel, sólo los murciélagos pueden tener sentimientos y sensaciones de murciélagos. Lo que es ser murciélago es la manera peculiar en la que los murciélagos tienen experiencia del mundo. Cada uno de nosotros tiene un punto de vista subjetivo a partir del cual tenemos experiencia del mundo. Y este punto no puede ser descrito en forma exhaustiva desde la perspectiva de la tercera persona (la perspectiva «objetiva»); por lo tanto, debe ser capturado esencialmente desde un punto de vista de primera persona.

El último conjunto de rasgos de los *qualia* es de carácter epistemológico. La idea es que los *qualia* son conocidos de una manera en que nada más en el mundo es conocido (Jackson, 1982). Tenemos un acceso directo o privilegiado o infalible¹⁴

presente en la literatura filosófica detrás de una gran cantidad de argumentos: además de las diversas versiones (interpersonales e intrapersonales) de la inversión del espectro, en el argumento de los *qualia* ausentes o de los zombis (CHALMERS, 1996) y en el argumento de la Tierra invertida (BLOCK, 1990).

12. DENNETT, 1988, p. 522; BLOCK, 1990, p. 55; LOAR, 1990, p. 81.

13. La experiencia sólo puede constituir el significado de estos términos parcialmente, pues en caso de constituirlos completamente se estaría aceptando que el lenguaje de las sensaciones es un lenguaje privado (en el sentido que Wittgenstein cree imposible), y en rigor, habría tantos lenguajes de sensaciones como seres sintientes, o tal vez como casos de sensaciones. En otras palabras, si no estuvieran los conceptos de sensaciones constituidos también por algo que excede lo experiencial, no habría comunicación posible sobre estos tópicos. En mi opinión es un hecho innegable que hay comunicación lingüística (por medio de los lenguajes naturales) acerca de nuestras sensaciones.

14. Para un examen detallado de los diferentes compromisos epistémicos involucrados en diferentes versiones de esta tesis, véase ALSTON, 1971. Entre las «variedades» de acceso privilegiado que Alston recoge de la tradición (infalibilidad, incorregibilidad, indubitabilidad, autogarantía, acceso directo, acceso privilegiado, autoridad de la primera persona, privacidad) hay importantes diferencias en las que resulta imposible incursionar por razones de espacio. En este trabajo intento mantenerme neutral respecto de cuál sería el tipo de autoridad epistémica involucrada, aunque diré algo más sobre esto en el apartado III.

a nuestros propios *qualia*. Conocemos las propiedades de nuestra experiencia consciente por mecanismos diferentes de aquellos que usamos para conocer el mundo externo, esto es, no observamos nuestra mente de la manera en que observamos el mundo, sino que conocemos nuestra mente a través de la «introspección», esto es, un peculiar tipo de «observación interna» (Loar, 1990, p. 81; Dennett, 1988, pp. 522-523; Churchland, 1981, p. 23).

Ahora bien, ¿cuáles son las razones que se han dado para sostener que efectivamente hay *qualia*, concebidos de la manera en que se los ha presentado hasta aquí? En opinión de muchos no hay por qué dar razones para probar la existencia de los *qualia*. Los *qualia* son lo mejor conocido, lo más seguro e indubitable, y por esa razón no es necesario dar argumentos para probar su existencia, más bien su existencia es un *factum*, es el *explanandum*, lo que una buena teoría de la conciencia debe explicar (ésta es la posición explícitamente defendida en Chalmers, 1996).

En cualquier caso, de alguna manera todos los argumentos tendentes a probar que los *qualia* no pueden ser reducidos a estados físicos (o funcionales) pueden verse ellos mismos como destinados a probar la existencia de los *qualia*¹⁵. Estos argumentos pueden dividirse en dos grandes grupos. Por un lado están los argumentos metafísicos basados en la posibilidad y la concebibilidad, como los argumentos de los zombis y del espectro invertido. Por otro lado están los argumentos de corte epistemológico como el argumento de la perspectiva de Nagel, y el argumento epistemológico de Jackson. Todos ellos están destinados a probar que hay algo (los *qualia*) que excede a lo físico y a lo funcional.

Los argumentos metafísicos se basan en la noción de superveniencia. De acuerdo con la tesis de la superveniencia psicofísica, una vez establecida la totalidad de los hechos físicos/funcionales del mundo, quedan establecidos los hechos cualitativos. Quienes aceptan esta superveniencia, están autorizados a afirmar que lo cualitativo no es nada más que lo físico. En cambio, quienes niegan la tesis de la superveniencia, se ven llevados a afirmar que lo cualitativo es algo que excede lo físico. Y parece haber buenas razones para pensar que lo cualitativo no superviene a lo físico. Estas razones se basan en el hecho de que podemos concebir una situación física (y funcionalmente) idéntica a la actual, pero en la que no hay ninguna experiencia consciente presente; éste es, en pocas palabras, el argumento de los *qualia* ausentes, o de los zombis¹⁶. Los argumentos de la inversión del espectro mencionados arriba, que también tienden a disociar lo físico y funcional de lo cualitativo, pertenecen a este mismo grupo.

15. Para una revisión detallada de estos argumentos véase ORLANDO, 1995.

16. Hay una (para mi gusto) excesivamente inmensa literatura reciente sobre los zombis filosóficos, que ha explotado a partir de CHALMERS, 1996. Los zombis filosóficos no son los zombis de Hollywood, nótese que estos últimos no son duplicados ni físicos ni conductuales de los humanos normales. El problema de los zombis es más bien el de si mi hermana, mi marido o mi vecino, pese a su apariencia física y su conducta, podrían carecer por completo de toda experiencia consciente. Y esto es un poco más difícil de imaginar.

Los argumentos epistemológicos se basan en la posibilidad de tener disponible la totalidad del conocimiento físico del mundo (tanto de los hechos singulares como de las leyes físicas). Jackson imagina la existencia de una neurofisióloga, Mary, especialista en la visión del color, que ha pasado la totalidad de su vida encerrada en una habitación donde todo es blanco y negro. Mary sabe todo lo que hay que saber acerca de la neurofisiología de la visión del color, pero no ha visto aún nada rojo, por haber pasado su vida encerrada en su cuarto blanco y negro. La pregunta de Jackson es la siguiente: el día que Mary es liberada y ve por primera vez un atardecer, ¿aprende algo nuevo? La respuesta parece ser positiva: Mary aprende cómo es ver rojo, aprende a adoptar esta perspectiva subjetiva acerca del rojo, que su perspectiva objetiva, producto de su conocimiento del mundo físico, no podía capturar¹⁷.

En el apartado siguiente me detendré a explorar las distintas propuestas teóricas ofrecidas para responder al problema de cómo es que lo físico y lo cualitativo se relacionan.

II

El problema en el que me voy a centrar en este apartado es el de cómo es que lo cualitativo puede ser incorporado en una pintura física (o natural) del mundo. Las opciones teóricas son muy variadas. Encontramos desde posiciones muy extremas que lisa y llanamente eliminan lo cualitativo, hasta posiciones dualistas en las cuales encontramos dos ámbitos metafísicamente independientes, sin ningún tipo de relación natural entre ellos.

Una primera manera de enfrentar el problema de la ubicación de los *qualia* en el mundo físico es negando la existencia de lo cualitativo, esto es, afirmando la *tesis eliminativista* de que simplemente no hay *qualia*. Esta tesis extrema fue defendida por Dennett (1988). Si bien este autor no ofrece argumentos en contra de la existencia de los *qualia*, propone una serie de «bombas de intuición» destinadas a mostrar que la noción de *qualia* es confusa y que, por esa razón, en muchos casos, no somos capaces de decidir cuál es la manera más correcta de describir nuestra experiencia subjetiva¹⁸. Esta incoherencia conceptual, de acuerdo con Dennett, nos lleva a sospechar que en realidad no hay *qualia* en absoluto¹⁹.

17. Estoy deliberadamente poniendo en un solo argumento los argumentos de JACKSON, 1982 y NAGEL, 1974, porque creo que apuntan a lo mismo: a mostrar que, dado el conocimiento peculiar que tenemos de lo subjetivo, el conocimiento objetivo nunca podrá agotarlo.

18. Dice Dennett: «normalmente, pensamos de una manera confusa y potencialmente incoherente cuando pensamos acerca de la manera en que las cosas se nos aparecen [los *qualia*]» (1988, p. 398), y a partir de esta confusión conceptual concluye: «simplemente no hay *qualia*» (1988, p. 409).

19. La mencionada en el cuerpo del texto es la lectura estándar del artículo de Dennett. Sin embargo, yo creo que es posible dar otras dos lecturas alternativas de la propuesta de Dennett. De acuerdo con la primera de ellas, lo que Dennett pretende probar es que nuestra «folk psychology» es incoherente, que debe ser reemplazada por una teoría mejor, y que, al hacerlo, también se eliminará la

Una manera alternativa de enfrentar el problema de la relación entre los *qualia* y el mundo físico es adoptando una *teoría de la identidad cualitativo-física*. Tal es, en mi opinión, la idea que propone Churchland (1981, 1985). Churchland reconoce que «*qualia*» es un término que se usa para hacer referencia a las propiedades monádicas o intrínsecas de nuestra experiencia que se pueden discriminar introspectivamente, pero sostiene que tales propiedades monádicas son propiedades físicas de nuestro cerebro. Así, la naturaleza de los *qualia* será determinada por una investigación empírica «neurofisiológica, neuroquímica y neurofísica» (Churchland, 1981, p. 30), idea que concuerda con su defensa de una posición realista científica: la ciencia nos dirá cuál es la esencia de lo cualitativo. La manera de identificar los estados cualitativos con estados neurofisiológicos descansa en el hecho de que se pueden detectar los roles causales de estas propiedades monádicas (que Churchland ha identificado con ciertas propiedades del cerebro) y además los conceptos mentales ordinarios también forman redes en las que se establecen lazos causales en los que estos conceptos figuran. Estos conceptos mentales ordinarios constituyen el marco con el que aprendimos a discriminar nuestros estados internos, pero, afirma Churchland, si adquirimos una nueva teoría más adecuada acerca de nuestros estados mentales (la que proveerá la neurofisiología madura), entonces podremos reducir la teoría antigua, esto es la psicología de sentido común (*folk psychology*), que era una teoría en primera persona, a una teoría más adecuada, a una teoría en tercera persona. El estatus cognoscitivo privilegiado de los *qualia* no es un rasgo peculiar de las propiedades mentales, que no son más que propiedades físicas del cerebro, sino que depende del hecho de que nuestros conceptos mentales ordinarios permiten discriminar ciertos estados internos sin ofrecer ningún fundamento de tal tipo de atribución, aunque esos mismos estados también son discriminables (y más acertadamente) desde la tercera persona, caso en el que es posible, además, ofrecer fundamento de las atribuciones.

Además de Churchland, muchos autores que en la actualidad están intentando dar una explicación neurobiológica de la conciencia, por ej. Crick (1994), en ocasiones parecen suponer que lo que están buscando es aquel estado físico del cerebro con el cual ciertos estados conscientes deben ser identificados, esto es, están implícita o explícitamente sosteniendo una posición como la que Smart hace 50 años defendió: una teoría de la identidad mente (cualitativa)-cerebro.

ontología de la psicología de sentido común. Una segunda lectura alternativa se basa en distinguir tres niveles teóricos diferentes: la teoría de sentido común acerca de nuestra mente, la teoría filosófica acerca de nuestra mente, que incluye la idea de que existen «*qualia*» y de que estos «*qualia*» tienen ciertos peculiares tipos de rasgos que coinciden aproximadamente con los mencionados en el párrafo I de este trabajo, y tercero una teoría científica acerca de nuestra mente. De acuerdo con esta distinción entre tres teorías, se podría sostener que Dennett, con sus argumentos, efectivamente afecta la coherencia de la teoría filosófica estándar acerca de nuestra mente, pero que en realidad no afecta nuestra teoría de sentido común. Si bien creo que la primera de las interpretaciones mencionadas en esta nota hace más justicia al trabajo de Dennett, creo que es posible defender la última lectura propuesta, y es siguiendo esta lectura que hay que entender el párrafo III de este trabajo.

Además de la teoría de la identidad, hay una segunda estrategia reductiva para incorporar los *qualia* a la pintura física del mundo. Es la teoría que desarrollan Dretske (1995) y Tye (1995) que se conoce como *teoría representacional de la mente fenoménica*. Estos autores defienden la idea de que todos los estados mentales son estados representacionales, tanto los intencionales como los cualitativos. Dretske propone distinguir los dos tipos de representaciones mentales apelando a la distinción entre representaciones conceptuales (que serían las intencionales) y representaciones no-conceptuales (que serían las fenoménicas, las que constituyen nuestra experiencia sensible). Dretske defiende un punto de vista externalista de la individuación de las representaciones mentales de acuerdo con el cual es el estado de cosas externo a la mente, aquel que un cierto patrón de actividad cerebral está naturalmente diseñado para señalar (representar), lo que permite identificar a un cierto patrón cerebral como representación natural de tal o cual cosa (Dretske 1995, pp. 36-37). La idea es, entonces, que la tesis representacional identifica los *qualia* con las propiedades de los objetos que se representan naturalmente, esto es, con aquellas propiedades que la mente está diseñada (biológicamente) para representar sin mediación conceptual.

Además de estas tres respuestas al problema de la ubicación de los *qualia* en el mundo físico, que no son sino la aplicación al caso cualitativo de tres de las respuestas más conocidas al problema mente-cuerpo en general²⁰, a saber, el eliminativismo, la teoría de la identidad y el funcionalismo (en versión externalista), hay algunas respuestas que han sido diseñadas especialmente para dar cuenta del problema de la ubicación de lo cualitativo en el mundo físico. La mayoría de estas propuestas pretenden ser teorías de corte naturalista. Sin embargo, «naturalista» puede querer decir distintas cosas. Una teoría de los *qualia* es naturalista si (1) entiende que los *qualia* son fenómenos «naturales», o bien (2) que la relación entre los *qualia* y el mundo físico es una relación natural, por ejemplo causal o legaliforme, o bien (3) que el estudio de los *qualia* puede ser realizado a través de los medios que las ciencias naturales proveen, o bien (4) que la teoría de los *qualia* que se propone es compatible con la totalidad del conocimiento científico actualmente disponible del mundo natural, o varias de estas cosas juntas. Hay una amplia gama de teorías naturalistas de los *qualia*²¹.

En primer lugar, Flanagan (1992) ha defendido un punto de vista que denomina «naturalismo constructivo». De acuerdo con este punto de vista, los *qualia* son fenómenos naturales conectados naturalmente con el mundo físico. Flanagan es optimista acerca de la posibilidad de comprender esta relación entre los *qualia* y el cerebro. En su opinión, esta relación puede hacerse inteligible sin eliminar la conciencia del mundo físico, sino a través de un «método natural» de investigación,

20. Esto es, incluyendo dentro de lo mental tanto lo intencional como lo cualitativo.

21. Las tres teorías clásicas también son, por cierto, naturalistas en la medida en que son teorías fisicalistas reduccionistas. Lo destacable es que este conjunto de posiciones no-reduccionistas, que en lo que sigue pasaré a enumerar, también pretenden ser naturalistas.

que consiste en tomar elementos de tres fuentes de información acerca de la vida cualitativa: la fenomenología, la ciencia cognitiva, y la neurociencia, buscando hacer coherentes las tres historias, alcanzando un equilibrio reflexivo²².

En segundo lugar, Chalmers (1996) defiende una posición naturalista no-reductivista que él denomina *dualismo naturalista*. De acuerdo con esta posición los *qualia* no son reducibles a lo físico, porque la conciencia no superviene lógicamente a lo físico. Los argumentos que Chalmers menciona en contra de la superveniencia lógica son los clásicos: la inversión del espectro, los zombis, el argumento de Mary y el de la perspectiva (agregando el de la ausencia de análisis) (Chalmers, 1996, cap. 3). Y dada su definición de materialismo (o fisicalismo) de acuerdo con la cual «el materialismo es verdadero si todos los hechos positivos acerca del mundo son global y lógicamente supervenientes de los hechos físicos» (Chalmers, 1996, p. 41), se sigue que, sin tal superveniencia, es necesario aceptar el dualismo. El adjetivo «naturalista» está destinado a señalar que no hay nada anti-científico o sobrenatural en la defensa de una teoría dualista de la conciencia que propone Chalmers (Chalmers, 1996, p. 126). Por el contrario, su idea es que, dado que los hechos acerca de la conciencia son hechos adicionales a los físicos, para dar una teoría «acerca de todo» bastaría con agregar a la lista de leyes físicas fundamentales un conjunto adicional de leyes fundamentales que involucren a los *qualia*²³. De aquí se sigue que, si bien se trata de una posición dualista, lo cualitativo superviene físicamente (legalmente) a lo físico, no se trata de dos reinos completamente independientes ni separados.

Las dos posiciones naturalistas no-reduccionistas recién mencionadas son teorías optimistas, esto es, teorías en las que se sostiene que de alguna u otra manera es posible obtener conocimiento científico acerca de los *qualia*. En cambio, hay otras dos posiciones también naturalistas (o eso dicen) que sin embargo podríamos considerar pesimistas, ya que según ellas el conocimiento científico/objetivo de los *qualia* es imposible. Por esta razón se las conoce bajo el rótulo de teorías neo-misteristas (esto es, la conciencia es un fenómeno natural pero, desde el punto de vista epistemológico, es un misterio).

Por un lado, McGinn (1993) sostiene una posición que denomina «naturalismo trascendental». La idea de este autor es que tenemos que distinguir entre dos tipos de preguntas: los problemas y los misterios. Los problemas son aquellas preguntas que un cierto individuo B con determinadas capacidades cognitivas puede en principio responder; la mayor parte de nuestras preguntas cotidianas y científicas son de este tipo. Los misterios son preguntas que tienen la misma naturaleza que los problemas y tratan acerca de fenómenos naturales como los problemas, pero cuya

22. FLANAGAN, 1992, cap. 2. Flanagan considera que su punto de vista es compartido por Dennett y Churchland. Sin embargo, a mi juicio, la posición de Flanagan le da a la fenomenología un lugar mucho más importante del que le da cualquiera de los otros dos autores, por razones que se pueden inferir de lo expuesto arriba.

23. Cosa que Chalmers realiza en la parte II de su libro, especialmente en el cap. 6.

respuesta está fuera del alcance del individuo B en virtud de sus limitaciones cognitivas. Como se ve, la diferencia entre un problema y un misterio no depende ni de la naturaleza de la pregunta que se formula, ni de la porción de mundo acerca de la cual se pregunta lo que se pregunta, sino que depende exclusivamente de las capacidades cognitivas que de hecho posee el individuo en cuestión (y, por lo tanto, es una distinción relativa; en efecto, para diferentes especies biológicas la línea divisoria entre problemas y misterios varía). De acuerdo con McGinn la conciencia es un fenómeno natural, mejor conocido que cualquier otro: su existencia es un dato. Pero está fuera de nuestras capacidades cognitivas (esto es, fuera de las capacidades cognitivas de los seres humanos) dar una respuesta a la pregunta que nos ocupa aquí, a saber, cuál es la relación existente entre la conciencia y el mundo físico. Se trata de un misterio, y no de un genuino problema a responder desde la ciencia o la filosofía.

Por otro lado, T. Nagel (1974, 1979 y 1996) distingue entre dos perspectivas o puntos de vista alternativos, que denomina «subjetivo» (o interno) y «objetivo» (o externo). Su idea es que hay un continuo que va desde lo más subjetivo, mi conciencia actual, particular y fechable, hasta lo más objetivo, en un camino hacia la mayor abstracción. Su problema es cómo incorporar el punto de vista subjetivo a la perspectiva objetiva, y su respuesta es que los intentos por incorporar lo subjetivo a lo objetivo adscribiendo a posiciones por ejemplo científicas o reduccionistas, termina eliminando lo subjetivo, cosa que a Nagel le resulta inaceptable. La idea es que pensar en la realidad exclusivamente desde la perspectiva objetiva es parcial, se obtiene una pintura incompleta de la realidad. Pero, por el contrario, partir del punto de vista subjetivo lleva a ilusiones inadecuadas, por ejemplo, en el caso de los *qualia*, a defender posiciones de tipo dualista negando el carácter natural a la conciencia, lo que también le parece inaceptable a Nagel.

Finalmente, y ahora dejando de lado las respuestas naturalistas o fisicalistas, existe la posibilidad lógica de ofrecer una respuesta dualista extrema a la pregunta por la incorporación de los *qualia* al mundo físico, de acuerdo con la cual se trata de dos reinos ontológicos diferentes e independientes (esto es, se afirma que no hay entre los dos ámbitos relaciones de superveniencia lógica, como afirmaría un reduccionista, ni nomológica, como sostendría un naturalista no-reduccionista/dualista). En la actualidad no parece haber defensores de esta posición.

III

En este último apartado seguiré el siguiente camino. Tal como se han presentado los *qualia* en el apartado I, se trata de propiedades peculiares de (algunos de) los estados mentales que poseen ciertos rasgos (que yo he presentado en cuatro grupos) que difieren de los rasgos que las propiedades físicas poseen. De ahí la idea de que los *qualia* existen como algo diferente de lo físico, y también que su relación con lo físico sea un problema. En lo que sigue propondré (esquemáticamente)

una manera naturalista de entender cada uno de estos cuatro grupos de rasgos. La idea es que si se puede ofrecer una explicación naturalista de cada uno de estos conjuntos de rasgos, la pregunta más abstracta acerca de cómo incorporar *los qualia* a una pintura naturalista del mundo ya no necesita ser planteada. El punto de partida que tomaré es, nuevamente, nuestro lenguaje mentalista ordinario. Intentaré explicar por qué atribuimos a algunos de nuestros estados mentales descritos a través de este lenguaje, cada uno de los cuatro grupos de rasgos mencionados (la idea es que si tengo éxito por este camino, el término filosófico técnico introducido para dar cuenta de estos rasgos es dispensable)²⁴.

El primer conjunto de rasgos mencionado en I era el de la no-funcionalizabilidad, o no-relacionalidad y, por lo tanto, la intrinsicalidad de ciertos estados mentales. La idea, dicha en palabras de Kim, es que «los *qualia* son propiedades intrínsecas si es que algunas lo son» (Kim, 1996, p. 176; Kim, 1998, p. 102). De acuerdo con este punto de vista ciertas propiedades mentales son propiedades intrínsecas, no-relacionales, en tanto que las propiedades físicas así como otras propiedades mentales (las intencionales) son relacionales. Las propiedades relacionales/funcionales pueden explicarse reductivamente identificándolas con propiedades de un nivel más básico²⁵, en cambio las propiedades intrínsecas no pueden reducirse a propiedades más básicas y, por lo tanto, deben ser incorporadas al mundo a través de la aceptación de alguna forma de dualismo²⁶.

Mi cuestionamiento a la idea de que las propiedades cualitativas no son funcionalizables *porque* son propiedades intrínsecas está basado en varios puntos. Por un lado, no veo la necesidad de postular la existencia de propiedades intrínsecas en absoluto. Como se ha dicho, parece haber un acuerdo extendido acerca de que las propiedades intencionales son propiedades funcionales, y, siguiendo la tesis del «fysicalismo kantiano» propuesto por Jackson (1998), parece haber también buenas razones para pensar que las propiedades físicas son propiedades funcionales/relacionales «todo el camino hacia abajo». La idea subyacente a esta posición es que los físicos nunca tienen acceso a las propiedades físicas en sí mismas, sino que todo lo que se puede saber acerca del mundo físico es lo que las propiedades físicas hacen, por ejemplo que la instanciación de una cierta propiedad afecta nuestro sistema perceptual de cierta manera, o que afecta nuestros aparatos de medida de cierta otra manera. Y del hecho de que nuestros términos para propiedades físicas fundamentales individúen propiedades a través de las relaciones causales en las que se ven involucradas no se sigue que estén individuyendo propiedades relacionales, propiedades intrínsecas físicas, o propiedades intrínsecas cualitativas. Todo lo que podemos *conocer* son propiedades relacionales. Decir que los *qualia* son

24. Recuérdese la tercera lectura de DENNETT, 1988 propuesta en la nota 19.

25. Siguiendo el modelo de explicación reductiva propuesto originariamente por LEWIS (1970, p. 192) y desarrollado en detalle recientemente por KIM (1998).

26. Recuérdense las razones de Chalmers para defender un dualismo naturalista.

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.

En segundo lugar, aun cuando aceptemos que hay propiedades intrínsecas más allá de nuestro conocimiento, no hay acuerdo generalizado acerca de qué propiedades han de contar como intrínsecas. Las propiedades que más usualmente se mencionan (por ej. Rodríguez Larreta inédito, p. 3; Garrett, 1995, p. 162) son: (1) propiedades secundarias, como colores y sabores, que muchos consideran propiedades relacionales (Hoy, 1984; Dennett, 1991), (2) propiedades físicas (Lewis, 1983), aunque muchos creen que las propiedades físicas son relacionales, como sostiene el «fiscalismo kantiano», y (3) las propiedades cualitativas de la experiencia que están bajo discusión aquí.

En tercer lugar, no hay un acuerdo generalizado relativo a la caracterización de qué es una propiedad intrínseca y, además, las caracterizaciones más reconocidas no parecen apuntar a los *qualia* como paradigma de propiedad intrínseca (como pretende Kim, y los que sostienen a éste como un rasgo distintivo de los *qualia*). Hay al menos dos líneas alternativas para dar cuenta de la distinción intrínseco/extrínseco. Por un lado, una línea metafísica que pretende definir «propiedad intrínseca» partiendo de las nociones de acompañamiento, soledad y duplicación, propuesta por el propio Kim (1982) y retomada recientemente por Lewis y Langton (1998). El problema con estas definiciones es que no parecen recoger exclusivamente a los *qualia*. En segundo lugar hay una caracterización de índole epistemológica basada en la idea de que sólo podemos conocer las propiedades que producen efectos en nosotros, esto es, propiedades relacionales, y por oposición, las propiedades intrínsecas serían las cosas-en-sí-mismas que escapan a nuestro conocimiento, pero están detrás de todos los fenómenos conocidos. Pero parece evidente que esta caracterización no daría cuenta de los *qualia* como propiedades intrínsecas, desde el momento que los *qualia* son lo mejor conocido, no aquello que no podemos nunca conocer (Garrett, 1995).

Mi idea es que se puede dar una explicación de por qué podemos imaginar situaciones como las de la inversión del espectro o de los zombis sin suponer que se debe a que se está haciendo referencia a propiedades intrínsecas de la conciencia. Mi explicación está basada en la «gramática» (en el sentido wittgensteiniano) de los términos mentalistas ordinarios²⁷. El dominio de estos términos supone la capacidad de aplicación de los mismos desde la primera y desde la tercera persona. Pero en tanto la atribución en el caso de la tercera persona está basado en criterios conductuales y físicos, la atribución en el caso de la primera

27. En lo que sigue propongo una explicación de ciertos rasgos peculiares de nuestro lenguaje mentalista siguiendo un espíritu wittgensteiniano. Sin embargo no intento afirmar que lo que yo digo es lo que Wittgenstein diría. Más bien, me inspiro en algunas de sus afirmaciones para explicitar mi punto de vista, pero me aparto de muchas de las ideas de Wittgenstein, por ejemplo acerca de la naturaleza de la filosofía, su cuestionamiento del paralelismo psicofísico y varias otras cuya discusión excede largamente los límites de este trabajo.

persona se hace sin criterios. Esta asimetría entre la atribución de los conceptos mentales desde la primera y desde la tercera persona es la que produce la ilusión del espectro invertido y de los zombis. Se podría imaginar una situación en la que los criterios de atribución desde la tercera persona de un determinado concepto mental fueran idénticos, pero la conexión entre los estados internos del individuo (psicológicos o físicos) y las autoatribuciones variarían de un caso a otro [recuérdese el escarabajo de la caja de Wittgenstein (1953, nº 293)]. Sin embargo, dado que aprendemos los conceptos compartiendo con los demás hablantes de un mismo lenguaje una misma forma de vida, en realidad, si fuera real el caso imaginado, se trataría en rigor de conceptos mentales diferentes. En otros términos, los conceptos mentales están constituidos por al menos dos elementos: los criterios de atribución propios de la tercera persona, y las autoatribuciones sin criterio pero que se presuponen similares entre los que compartimos una misma naturaleza (esto es todos los seres humanos que tenemos una biología similar).

De estas consideraciones se sigue directamente una explicación naturalista del fenómeno de la inefabilidad de ciertos estados mentales. La inefabilidad consistía en dos afirmaciones que consideraré separadamente. Por un lado, la idea de que ninguna de nuestras sensaciones es expresable a través de un lenguaje público. Esto es, a mi juicio, lisa y llanamente falso. Tal como señalé al comenzar el trabajo, nuestro lenguaje ordinario posee una cantidad de recursos bastante grande que permiten describir bastante adecuadamente nuestra vida mental, y que permiten la comunicación. Si se pretende que cada estado mental posea una etiqueta que lo denote de tal manera que «desde adentro» se aprenda esta conexión, entonces se pretende que exista un «lenguaje privado» capaz de hacer referencia a nuestra vida mental, y esto no es lo que de hecho ocurre con nuestro lenguaje ordinario. No aprendemos así el lenguaje mentalista ordinario, ni el significado de estos términos se agota en su referencia a un estado interno inobservable para una tercera persona²⁸.

Por otro lado, la inefabilidad está relacionada con el hecho intuitivo de que quien no ha tenido cierta experiencia, digamos quien no ha tenido jamás un dolor de cabeza, no comprende el significado del término correspondiente, esto es «dolor de cabeza», de la misma manera como lo entiende quien sí ha padecido tal experiencia. Este hecho merece una explicación. Pero, a mi juicio, esta explicación no depende de un rasgo peculiar de lo mental que las propiedades físicas no poseen sino, una vez más, de una peculiaridad del «juego de lenguaje» mentalista. Wittgenstein desarrolla una explicación acerca de cómo se aprende a usar correctamente la palabra «dolor». Recordemos brevemente su explicación. Un niño siente

28. Más allá de que la «historia» que nos cuenta Wittgenstein acerca de cómo aprendemos los conceptos mentalistas (y que resumimos más adelante) sea adecuada, las teorías psicológicas contemporáneas acerca del desarrollo de nuestras capacidades para explicar y predecir la conducta de los demás suponen la existencia de una teoría, cuyos términos teóricos resultan ser los estados mentales en tercera persona. Parece haber una prioridad de la tercera persona sobre la primera desde el punto de vista del desarrollo (GOPNIK, 1993).

dolor y expresa su dolor a través de un grito (una expresión natural de dolor). La madre le enseña a reemplazar esa expresión natural de dolor por lo que podríamos denominar una «expresión lingüística» de dolor: «Me duele». En un futuro próximo, cuando el niño sienta dolor, ya no gritará más, dirá, simplemente «Me duele» o «Siento un dolor», o tal vez «Una aspirina, por favor»²⁹. Más allá de que la historia que nos cuenta Wittgenstein sea la adecuada, el punto que quería señalar es que el aprendizaje del uso de este lenguaje parte del hecho mismo de que el individuo está padeciendo la experiencia en cuestión. El aprendizaje de los términos mentales que realizamos sin haber tenido la experiencia concomitante es siempre parcial, sólo aprendemos un aspecto del significado del término, a saber, el correspondiente a la perspectiva de la tercera persona; pero si, como creo, los conceptos mentales están constituidos por criterios que corresponden a la tercera persona, y por la ausencia de criterios para el caso de las autoatribuciones, entonces el lenguaje mentalista que se adquiere en ausencia de la experiencia correspondiente es incompleto, pero no por algún rasgo peculiar de lo mental, sino por un rasgo propio de nuestro lenguaje mentalista. Sólo un comentario adicional. Esta explicación que propongo de ninguna manera presupone que las experiencias no puedan ser idénticas a estados físicos del cuerpo. Podría reescribirse todo lo dicho hasta aquí (apartándonos ahora de la posición de Wittgenstein) afirmando que si no hemos estado en cierto estado físico (el «correlato neural» del dolor de cabeza, digamos) no hemos comprendido completamente el concepto correspondiente. Las razones para aceptar o rechazar una hipótesis empírica como esta de la identidad son independientes del hecho de que el uso (y el significado) de nuestro lenguaje mentalista dependa de haber pasado o no por cierta situación (física o no).

En tercer lugar, habíamos recogido como rasgo distintivo de los *qualia* su carácter privado, subjetivo. La privacidad también puede ser explicada a través de la naturaleza del juego de lenguaje mentalista (y de hecho Wittgenstein lo hace, por ej. en 1953, nº 272 y nºs 293 a 297 entre otros). El problema es la subjetividad, el «lo que es estar en tal estado». En este punto confieso que soy una zombi. Una vez que he logrado explicar todos los demás aspectos de nuestra vida mental, no queda a mi juicio, ningún «residuo subjetivo» que nos obligue a pensar que es necesario postular entidades peculiares para dar cuenta de «lo que es sentir un dolor de cabeza».

Finalmente, el problema epistemológico. Una vez más la «gramática» nos ayuda a dar cuenta de la asimetría epistemológica entre la primera y la tercera persona. A mi juicio, podría adoptarse la idea de Putnam de la «división de la tarea lingüística» para dar cuenta de la autoridad de la primera persona. Así como respecto de términos como «agua» todos aceptamos que hay un conjunto de personas que tienen más autoridad que la mayoría para determinar qué es agua y qué no lo es (los químicos, que saben cómo determinar qué sustancias son efectivamente H₂O y cuáles no), en el caso de los conceptos mentalistas también adoptamos una división de

29. WITTGENSTEIN, 1953, nº 244 y COOK, 1979, p. 150.

la tarea lingüística. La diferencia con el caso del agua es que no consideramos que haya una comunidad privilegiada para la determinación de los estados mentales de cada uno de los sujetos, sino más bien que la comunidad de hablantes del lenguaje ordinario acepta que cada uno de nosotros es la autoridad en lo que hace a la determinación de los estados mentales que cada uno de nosotros posee. Y esta autoridad de la primera persona es parte de la «gramática» de los conceptos mentalistas.

IV

Hasta aquí he intentado mostrar que los cuatro grupos de rasgos que habitualmente se atribuyen a los *qualia* son susceptibles de ser explicados en términos naturalistas, apelando a ciertos hechos acerca del uso de nuestro lenguaje mentalista ordinario siguiendo un espíritu wittgensteiniano. Como dije antes, en la medida en que estos cuatro grupos de rasgos puedan ser explicados independientemente, sin postular un peculiar tipo de entidad que los aglutine, la postulación de los *qualia* queda sin fundamento. Y esto lleva a replantear la formulación del problema mente-cuerpo. En efecto, no hay un problema filosófico acerca de cómo se inserta *lo cualitativo* en el mundo físico. El problema en realidad debería plantearse en términos de cómo es que funciona nuestro lenguaje mentalista ordinario y, eventualmente, cómo es que aquellos fenómenos a los que se alude a través de este lenguaje pueden ser estudiados (si se puede) científicamente³⁰.

30. Agradezco los comentarios de Liza Skidelsky y Julia Vergara a una versión anterior de este trabajo. La realización de este trabajo ha sido parcialmente financiada por la Fundación Antorchas.

BIBLIOGRAFÍA

- BLACKBURN, S. (1990), «Filling in Space», *Analysis*, 50 (2), pp. 62-65.
- BLOCK, N. (1978), «Troubles with functionalism», reimpresso en Block (1980b).
- (1980a), «Introduction: What is functionalism?», in BLOCK (1980b), *Readings in the Philosophy of Psychology*, vol. 1, Harvard University Press, Cambridge.
- (ed.) (1980b), *Readings in the Philosophy of Psychology*, vol. 1, Harvard University Press, Cambridge.
- (1990), «Can the Mind Change the World?», in BOLOS, G. (ed.), *Meaning and Method*, Cambridge University Press, Cambridge.
- (1990), «Inverted Earth», *Philosophical Perspectives*, 4.
- (1994a), «Consciousness», en Guttenplan (1994).
- (1994b), «Qualia», en Guttenplan (1994).
- (1995), «Mental Pain and Mental Latex», *Philosophical Issues*, 7.
- BLOCK, N. & Stalnaker, R. (forthcoming), «Conceptual analysis, Dualism, and the Explanatory Gap».
- BORST, C. V. (ed.) (1970), *The Mind-Brain Identity Theory*, MacMillan, London.
- BRENTANO, F. (1926), *Psicología*. Revista de Occidente, Madrid.
- BRONCANO, F. (ed.) (1995), *La Mente Humana. Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*. Editorial Trotta, Madrid.
- CHALMERS, D. (1996), *The Conscious Mind*, Oxford University Press, Oxford.
- (forthcoming), «The Content and Epistemology of Phenomenal Beliefs», (<http://ling.ucsc.edu/~chalmers/papers/belief.html>).
- CHURCHLAND, P. (1981), «Functionalism, Qualia and Intentionality».
- (1985), «Reduction, Qualia and the direct introspection of brain states», reprinted in Churchland (1989).
- (1986), «Knowing Qualia: A Reply to Jackson», reprinted in Churchland (1989).
- (1989), *A Neurocomputational Perspective. The Nature of Mind and the Structure of Science*, MIT Press, Cambridge.
- COOK, J. W. (1979), «La tesis de Wittgenstein sobre la privacidad», en VILLANUEVA, E. (ed.), *El Argumento del lenguaje privado*, México, UNAM.
- DENNETT (1988), «Quining Qualia», reprinted in Lycan, J. (1990), *Mind and Cognition: A Reader*. Cambridge, Basil Blackwell.
- DENNETT, D. (1991), *Consciousness Explained*, Little Brown and Co., London.
- DRETSKE, F. (1995), *Naturalizing the Mind*, MIT Press, Cambridge.
- FLANAGAN, O. (1992), *Consciousness Reconsidered*, MIT Press, Cambridge.
- FODOR, J. y BLOCK (1972), «What Psychological States are Not».
- GARCÍA-CARPINTERO, M. (1999), «Por la "quineación" de los qualia cartesianos», *Análisis Filosófico*, vol. XIX, nº 2.
- GARRETT, B. (1995), «Extrinsic/intrinsic», in KIM, J. y SOSA, E. (1995), *A Companion to Metaphysics*, Blackwell, Oxford.
- GUTTENPLAN, S (1994), *A Companion to the Philosophy of Mind*, Basil Blackwell.
- HARMAN, G. (1990), «The intrinsic quality of experience», *Philosophical Perspectives*, 4, Ridgeview Publishing Co, Atascadero, California.
- HILL, Ch. (1991), *Sensations. A Defense of Type Materialism*, Cambridge University Press, Cambridge.

- HOY, R. (1984), «Inquiry, intrinsic properties and the identity of indiscernibles», *Synthese*, 61, pp. 275-297.
- JACKSON, F. (1982), «Epiphenomena *Qualia*», *Philosophical Quarterly*, 32.
- (1994), «Armchair Metaphysics», in MICHAELIS, M. y O'LEARY-HAWTHORNE, J. (eds.) (1994), *Philosophy in Mind*, Kluger Academic Publishers.
- (1998), *From Metaphysics to Ethics. A defence of Conceptual Analysis*, Oxford University Press, Oxford.
- KIM, J. (1982), «Psychophysical Supervenience», *Philosophical Studies*, 41.
- (1993), *Supervenience and Mind*, Cambridge University Press, Cambridge.
- (1996), *Philosophy of Mind*, Westview Press, Oxford.
- (1998), *Mind in a Physical World*, MIT Press, Cambridge.
- LEWIS, D. (1966), «An Argument for the Identity Theory», *Journal of Philosophy*, 63, pp. 17-25.
- (1970), «How to Define Theoretical Terms», *Journal of Philosophy*, 67, pp. 427-46.
- (1972), «Psychophysical and Theoretical Identifications», *Australasian Journal of Philosophy*, 50, pp. 249-58.
- LEWIS, D. (1983), «Extrinsic Properties», *Philosophical Studies*, 44.
- LEWIS, D. y LANGTON, R. (1998), «Defining "Intrinsic"», *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. LVIII, nº 2.
- LOAR, B. (1990), «Phenomenal States», *Philosophical Perspectives*, 4.
- LOCKE, J. (1689) (1980), *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Editora Nacional, Madrid.
- LYCAN, W. (1990), «What is the "subjectivity" of the mental?», *Philosophical Perspectives*, 4.
- MCGINN, C. (1993), *Problems in Philosophy*, Blackwell, Cambridge.
- NAGEL, T. (1974), «What is it like to be a Bat?», *The Philosophical Review*.
- (1979), «Lo subjetivo y lo objetivo», en *Cuestiones Mortales*, FCE, México.
- (1996), *Una visión de ningún lugar*, FCE, México.
- (1998), «Conceiving the impossible and the mind-body problem», *Philosophy*, vol. 73.
- ORLANDO, É. (1997), «Contenido y conciencia: el debate en torno a los *qualia*», *Dianoia*, XLIII.
- PÉREZ, D. (2000), «Naturalizing *qualia*, destroying *qualia*», *Dialogos*, 76, pp. 65-83.
- (inédito), «Physicalism, *qualia* and mental concepts».
- RODRÍGUEZ LARRETA, J. (inédito), «Fisicalismo y *Qualia*: respuesta a Diana Pérez».
- SMART, J. J. C. (1959), «Sensations and Brain Processes», *Philosophical Review*, 68, reprinted in Borst, 1970.
- WITTGENSTEIN, L. (1953), *Philosophical Investigations*, Basil Blackwell, Oxford.