

Atribución de estados mentales conscientes: cartesianismo vs. expresivismo

Alejandro Zárate

1. Introducción

En circunstancias habituales, si alguien quiere saber lo que pienso, lo que siento o lo que pretendo, la mejor opción es que me lo pregunte a mí (por lo menos si la información que quiere obtener es acerca de mis estados mentales *conscientes*). Cuando los demás no aceptan mis auto-atribuciones mentalistas tal y como yo las presento, suele ser más porque consideran que no soy sincero que porque piensen que estoy equivocado. Después de todo, ¿puedo realmente equivocarme con respecto a mi deseo de estar ahora de vacaciones o al dolor de cabeza que siento mientras lo estoy sintiendo? Desde luego que todo esto no nos obliga a aceptar que el error esté completamente excluido en este ámbito o que otras personas que nos conozcan mucho, como nuestras parejas, nuestros amigos o nuestros familiares, no puedan realizar consideraciones más o menos confiables acerca de nuestra condición psicológica. Sin embargo, en este último caso estaríamos dispuestos a sostener que se trataría de información de “segunda mano” acerca de nuestros estados mentales, y en caso de que se suscite una discrepancia entre mi opinión acerca de ellos y la de los demás, se preferirá mi palabra.

En contraposición, la atribución de estados mentales a otras personas no goza de la misma seguridad, dado que, entre otras cosas, siempre persistiría la posibilidad de que esas personas no estén siendo honestas con nosotros o que sencillamente no demuestren sus pensamientos y sensaciones. Así, en lo que respecta a las atribuciones psicológicas dirigidas a otras personas, las cosas no siempre son lo que parecen.

Frente a este hecho (a saber, que se suele aceptar que al menos ciertas afirmaciones y pensamientos acerca de nuestros propios estados mentales son mucho más seguros y confiables que las afirmaciones que podemos hacer acerca de los estados mentales de los demás, o de cualquier otro hecho del mundo), muchos filósofos se han dado a la tarea de intentar dar cuenta de él, de determinar si nuestra confianza en dichas afirmaciones está verdaderamente justificada y, de ser así, cuál es su alcance y origen.

En el presente trabajo van a confrontarse específicamente dos maneras distintas de dar cuenta de la presunta asimetría entre las atribuciones de estados conscientes en primera persona del singular (como “Tengo un dolor”) y en tercera persona (como “Él siente dolor”). Por un lado, en la siguiente sección desplegaré una perspectiva que denominaré “cartesiana”, según la cual, la asimetría en cuestión se funda en una asimetría *epistémica*, es decir, en los diferentes tipos de conocimiento que tenemos acerca de los estados mentales conscientes propios y acerca de los estados mentales ajenos. Luego de describir algunos rasgos centrales de esta posición, en la sección 3 mostraré las dificultades a las que se enfrenta un cartesiano contemporáneo como el filósofo David Chalmers al asumir (a) que el carácter de nuestro conocimiento acerca de los estados mentales conscientes propios es, esencialmente, privado y (b) un dualismo ontológico de propiedades.

Del otro lado, en la sección 4 voy a mostrar una explicación diferente de esta asimetría desde una perspectiva “expresivista”, tal como la que presenta la filósofa Dorit Bar-On (2004, 2010). Desde esta posición, si bien se acepta que existe una asimetría entre los distintos tipos de atribuciones mencionadas, se considera que es posible dar cuenta de ella sin tener que enfrentar las consecuencias indeseables que pesan sobre la perspectiva cartesiana.

2. La idea cartesiana de la mente y el problema de la consciencia

Siguiendo la distinción de Diana Pérez (2007), una de las tesis que forma parte de una perspectiva “cartesiana” de la mente sos-

tiene que la mente humana (o al menos algunos de sus estados) es aquello sobre lo que tenemos conocimiento en el más alto grado posible. En contraposición, se considera que el mundo externo (que incluye también los estados mentales de las demás personas) es conocido de una manera más deficiente, de un modo siempre hipotético y sujeto a la posibilidad de error. Así:

Por el contrario, [se supone que] no podemos equivocarnos cuando hacemos autoatribuciones mentalistas en primera persona del presente indicativo del tipo: 'Ahora estoy teniendo un dolor'... (Pérez, 2007: 129).

Como un ejemplo paradigmático de la perspectiva cartesiana con respecto a los estados mentales conscientes y el peculiar conocimiento que tendríamos acerca de ellos, podemos citar las ideas del filósofo contemporáneo David Chalmers:¹

La experiencia consciente es, al mismo tiempo, lo más familiar del mundo y lo más misterioso. De ninguna otra cosa tenemos un conocimiento más directo que de la conciencia, pero no es claro en absoluto cómo reconciliarla con todo el resto de los que sabemos (Chalmers, 1999: 25).

En las discusiones filosóficas contemporáneas dentro de la tradición analítica, el concepto de “experiencia consciente” hace referencia a ciertos aspectos o propiedades que estarían presentes con mayor claridad en los estados perceptivos (como las experiencias visuales de rojo) y en las sensaciones (como los orgasmos y los dolores), y a los que se etiqueta con diferentes nombres como “consciencia fenoménica”, “sensaciones crudas”, “aspecto cualitativo de la experiencia”, “propiedades fenoménicas de la experiencia”, “*qualia*” o el célebre “*what it is like*” (cómo se siente)

¹ David Chalmers es sin dudas el autor que animó en gran medida el debate en torno a la conciencia a mediados de la década del 90 y principios de la década siguiente, defendiendo prácticamente en solitario una posición dualista de manera argumentada y coherente. De todos modos, el artículo que devolvió a la conciencia a la palestra de las discusiones filosóficas fue el artículo del filósofo Thomas Nagel “What Is It Like to Be a Bat?” de 1974.

tener una experiencia, introducido por el filósofo Thomas Nagel. Al mismo tiempo, la consciencia suele presentarse por parte de filósofos y científicos cognitivos de diferentes corrientes y filiaciones teóricas, como un fenómeno que constituye “el mayor obstáculo pendiente en nuestra búsqueda de una comprensión científica del universo”, un misterio, es decir, “un fenómeno para el cual todavía no hallamos una forma de pensar” (Dennett, 1995: 33).

En efecto, si bien se reconoce, por ejemplo, que la ciencia física o la biología son aún incompletas y que no todas las preguntas en esos campos cuentan en la actualidad con una respuesta acabada, se considera que tenemos de ellas una comprensión más que razonable y una buena idea de la forma que podrían tener las soluciones a esas preguntas pendientes. Por el contrario, la respuesta a la pregunta de cómo es posible que la consciencia surja, con sus características específicas, de la opaca materia gris del cerebro, aparece en principio como una cuestión cualitativamente distinta a las preguntas que se plantean en otros campos científicos, convirtiéndose así en un enigma desconcertante para la ciencia cognitiva y la neurociencia. Al parecer (si bien este modo de ver las cosas no es unánime), parte de la dificultad para dar cuenta de la consciencia podría tener que ver, como veremos enseguida, con la incompatibilidad de algunas de las propiedades que se le atribuyen más o menos implícitamente (como por ejemplo su carácter intrínseco o no relacional y el peculiar conocimiento que tendríamos acerca de ella), y las propiedades de los objetos y entidades admitidos por el resto de las disciplinas científicas.

En particular, Chalmers considera, en línea con el paradigma cartesiano, que tener una experiencia consciente es automáticamente estar en alguna relación epistémica íntima con la misma, una relación que el autor llama, siguiendo en parte a Russell, de “familiaridad” (*acquaintance*). Desde esta perspectiva, ni siquiera habría una posibilidad conceptual de que un sujeto pueda tener una experiencia de rojo sin tener ningún contacto epistémico con ella (Chalmers, 1999: 256). Sería precisamente esta “familiaridad” que el sujeto tiene con su propia experiencia consciente lo

que proporcionaría evidencia a nuestras creencias y juicios fenoménicos y lo que los transformaría en auténtico conocimiento.²

De acuerdo con Chalmers, existen razones poderosas para pensar que el conocimiento que tenemos de nuestros estados conscientes no puede estar basado simplemente en una mera relación causal o en el funcionamiento de algún mecanismo fiable. Como veremos a partir de la cita siguiente, el rechazo de la teoría causal del conocimiento no tiene que ver con que Chalmers considere que una relación natural, como lo es una relación causal, no pueda eventualmente justificar (aunque no por sí sola) una creencia o un juicio. Las razones, en cambio, son las siguientes:

Si la única fuente de justificación de una creencia acerca de X [en este caso, acerca de una propiedad fenoménica o una determinada experiencia consciente], es una conexión causal con X, entonces un sujeto no puede saber con seguridad que la conexión causal existe [ni que X existe, es decir, que haya conciencia del otro extremo]. El único modo en el que podría saber esto con seguridad sería si tuviese algún acceso independiente a X o a la cadena causal, pero esto implicaría conocimiento basado en algo más que la propia cadena causal. Siempre habrá un escenario escéptico en el cual todo le parece igual al sujeto, pero en el que la conexión causal está ausente y X no existe; de modo que el sujeto no puede saber con seguridad acerca de X [...]. En el caso del conocimiento perceptual, por ejemplo, podemos construir una situación en la cual la conexión fiable [o causal] esté ausente –por ejemplo, una situación en la cual el sujeto es un cerebro en un tanque, digamos– y todo le parecerá igual [...]. Pero nosotros sabemos con seguridad que somos conscientes: de modo que una concepción causal de este conocimiento es inapropiada (Chalmers, 1999: 253-254).

2 Cabe aclarar en este punto que Chalmers no sostiene que tener una experiencia implique automáticamente *saber* acerca de ella si el “saber” requiere creencia, porque a su juicio tenemos muchas experiencias de las que no tenemos creencias y que por lo tanto no conocemos en este sentido. Tampoco se compromete con la idea de que nuestras creencias acerca de la experiencia sean indubitables, debido a que dichas creencias podrían formarse por cualquier tipo de razones y a veces lo hacen por razones equivocadas.

Ahora bien, una consecuencia de esta concepción cartesiana es que el conocimiento de los estados conscientes de las demás personas, de las “otras mentes”, y las atribuciones mentalistas correspondientes, resultan tan poco fiables como cualquier afirmación acerca del mundo externo debido al diferente tipo de acceso epistémico que tenemos a los hechos referidos por los distintos tipos de atribuciones. En particular, Chalmers asume que el conocimiento que cada uno tiene acerca de sus propios estados mentales conscientes es *epistémicamente privado*, es decir, que sólo quien los posee puede saber si efectivamente es consciente y cuáles son las características de ese estado. En contraposición, los demás sólo pueden conjeturar la presencia y el carácter de nuestros estados mentales a partir de la observación de cierta evidencia indirecta como la conducta.³ Pero, en sentido estricto, todo lo que pueda saberse sobre los estados mentales de las personas mediante este tipo de evidencia indirecta es compatible con la ausencia de la conciencia y sus rasgos característicos.

Nuestras razones para creer en la conciencia se derivan exclusivamente de nuestra propia experiencia de ella [...]. Es verdad que ciertos hechos físicos acerca del mundo podrían proporcionar alguna evidencia indirecta en favor de la existencia de la conciencia. Por ejemplo, a partir de estos hechos podríamos averiguar que hay muchos organismos que afirman ser conscientes y dicen tener misteriosas experiencias subjetivas. Con todo, esta evidencia sería bastante inconcluyente, y podría ser muy natural extraer una conclusión eliminativa: que de hecho no hay ninguna experiencia presente en estas criaturas, sólo mucha charla (Chalmers, 1999: 141-142).

3 Desde luego, Chalmers no es el único que adhiere a al menos este aspecto del paradigma cartesiano. Por el contrario, filósofos como John Searle, que no alientan ningún tipo de dualismo ontológico, y neurocientíficos reconocidos como el premio Nobel, Francis Crick, entre otros, comparten estas ideas. Searle, por ejemplo, sostiene que “mi estado presente de conciencia es una característica de mi cerebro, pero sus aspectos conscientes son accesibles para mí de un modo en que no son accesibles para ti. Y tu estado presente de conciencia es una característica de tu cerebro y sus aspectos conscientes son accesibles para ti de un modo en que no son accesibles para mí” (Searle, 1984: 25). Crick, por su parte, afirma que “estrictamente hablando, cada individuo tiene certeza únicamente de que él mismo es consciente” (Crick, 1995: 107).

De esta manera, se desemboca rápidamente en lo que se conoce como el “problema de las otras mentes”, dado que, de acuerdo con Chalmers y la concepción cartesiana en general, “aun cuando conozcamos todas las características físicas de otras criaturas, no sabremos con seguridad que son conscientes, o cuáles son sus experiencias [...]” (Chalmers, 1999: 142). En cierto sentido, podría pensarse que este modo de ver las cosas encuentra algún apoyo en el hecho de que mientras que para atribuir estados mentales a otras personas nos basamos en la evidencia que nos brinda su conducta, en la auto-atribución de estados mentales no nos apoyamos en ese tipo de evidencia. Uno no afirma que siente dolor en virtud de percatarse de que está llorando o quejándose.

Por otra parte, esta asimetría entre los distintos tipos de accesos que tenemos a los estados mentales conscientes propios y ajenos le permite construir a Chalmers un argumento en favor de un dualismo ontológico: el argumento de la asimetría epistémica. Pero para comprenderlo, debemos primero introducir la noción de “superveniencia” que utiliza el autor para desarrollarlo y de “fiscalismo”.

El fiscalismo o materialismo, que es la posición dominante en sus distintas variantes dentro de los filósofos analíticos contemporáneos que se ocupan del “problema de la conciencia”, sostiene que todo lo que existe en el mundo es físico, o que los hechos físicos agotan en cierto sentido todos los hechos acerca del mundo, o que los hechos más básicos acerca del mundo son hechos físicos y que todos los demás hechos dependen de ellos. En este contexto, el concepto filosófico de superveniencia intenta formalizar precisamente la idea de que un conjunto de hechos puede determinar por completo otro conjunto de hechos.

Específicamente, la superveniencia es un tipo de relación que existe entre dos conjuntos de propiedades dados. Al primer *relata* le llamamos base de superveniencia, mientras que al segundo lo llamamos propiedad superveniente. La relación es tal que, si fijamos el tipo de propiedades de la base superveniente estaremos fijando las propiedades de lo superveniente. Así, de acuerdo con la definición de Chalmers (1999) de la que me voy a servir en este capítulo, “Las propiedades B *supervienen* a las propiedades A si

ningún par de situaciones posibles es idéntico respecto de sus propiedades A pero difiere en sus propiedades B”.

Establecida esta definición, debemos distinguir entre distintos tipos de superveniencia en función del tipo de noción de “posibilidad” que consideremos en juego. Para los fines que persigo, será conveniente distinguir entre dos tipos de relación de superveniencia determinados por dos tipos de posibilidad: la posibilidad lógica y la posibilidad natural.

Si hablamos de posibilidad en este mundo, con estas leyes naturales que nos rigen, hablamos de superveniencia *natural*, si hablamos de posibilidad en cualquier tipo de mundo, con cualquier tipo de leyes, hablamos de superveniencia *lógica*. Así, cuando hablemos de superveniencia natural estaremos pensando en situaciones naturalmente posibles, es decir, situaciones que no desafían las leyes de la naturaleza que rigen en nuestro mundo; y cuando hablemos de superveniencia lógica estaremos pensando en situaciones lógicamente posibles, es decir, básicamente, en situaciones no contradictorias o incoherentes pero que pueden ser incompatibles con las leyes naturales conocidas.

De acuerdo con Chalmers, la presión que ejerce un mol de gas depende sistemáticamente de su temperatura y volumen según la ley $pV = KT$. En el mundo real, cuando hay un mol de gas a una temperatura y volumen dados, su presión estará determinada: es empíricamente imposible que dos moles distintos de gas supervengan a su temperatura y volumen. De acuerdo con la definición de superveniencia que vimos, podríamos decir en este caso que la presión superviene naturalmente a la temperatura y el volumen de un mol de gas, es decir, es natural o empíricamente imposible, dadas las leyes de la naturaleza que rigen en nuestro mundo, que un mol de gas con una temperatura y volumen determinados puedan tener una presión diferente. Sin embargo, no es lógica o conceptualmente imposible que esto no sea así de la misma manera en que no lo es un universo sin gravedad.

En cambio, para Chalmers hay una relación de superveniencia lógica entre los hechos físicos de nuestro mundo y los hechos biológicos, de modo tal que no habría espacio lógico para que haya un mundo físicamente idéntico al nuestro pero que sea

biológicamente distinto porque una vez que fijemos todos los hechos físicos acerca del mundo, habremos fijado también “la forma macroscópica de todos los objetos en el mundo, el modo como se mueven y funcionan, el modo como interactúan físicamente” (Chalmers, 1999: 63). La noción de un mundo físicamente idéntico al nuestro pero biológicamente diferente es para Chalmers tan incoherente como la noción de “zorra macho”. En general, “cuando las propiedades B supervienen lógicamente a las propiedades A, podemos decir que los hechos A implican a los hechos B, donde un hecho implica lógicamente a otro si es lógicamente imposible que el primero sea verdadero y el segundo no” (Chalmers, 1999: 63).

Por el contrario, puede considerarse que parte de lo que intentaron probar muchos de los argumentos más discutidos dentro de la filosofía de la mente de los últimos años con respecto a la consciencia (como el “argumento del conocimiento” de Frank Jackson 1982 o el argumento de los zombis), es precisamente que la consciencia no superviene lógicamente a lo físico. El argumento de los zombis, en particular, sostiene como una de sus premisas que es posible concebir, sin incurrir en ningún tipo de incoherencia, un “mundo zombi”, es decir, un escenario en el cual las propiedades físicas sean idénticas a las de nuestro mundo pero en el que la experiencia consciente está completamente ausente (o es diferente). En otras palabras, para los defensores del argumento de los zombis, es posible concebir, por ejemplo, un individuo que exhiba todas las conductas verbales y no verbales asociadas al dolor en nuestro mundo, que se encuentre en el estado neurofisiológico en el que se encuentran los individuos de nuestro mundo cuando sienten dolor, pero que no sienta dolor en lo absoluto. Sin embargo, la posibilidad del escenario zombi es contraria a la verdad del fisicalismo. En efecto, si utilizáramos la noción de superveniencia para definir al fisicalismo podríamos decir ahora que el fisicalismo es verdadero si todos los hechos acerca del mundo supervienen lógicamente a los hechos físicos, o de manera alternativa, si todos los hechos físicos implican a todos los hechos positivos acerca de nuestro mundo. Ahora bien, si esto es así, es decir, si el fisicalismo es verdadero,

los hechos acerca de la experiencia consciente (en tanto parte del conjunto de los hechos verdaderos acerca de nuestro mundo) deberían estar implicados lógicamente por los hechos físicos, de manera tal que no debería ser posible pensar sin contradicción que los últimos son verdaderos y los primeros no (de la misma manera en que se supone que nos llevaría a una contradicción intentar imaginar un mundo que tuviera las mismas propiedades físicas que el nuestro pero que no instanciara al mismo tiempo las mismas propiedades biológicas de nuestro mundo).

Sin embargo, un escenario de estas características parece, en principio, perfectamente concebible, es decir, parece posible concebir un mundo zombi idéntico al nuestro en lo que respecta a las propiedades físicas pero que carezca de experiencia consciente, sin incurrir en ningún tipo de contradicción. Por lo tanto, el fisicalismo es falso. Volveré más adelante sobre este argumento. En lo inmediato, voy a reconstruir el argumento de la asimetría epistémica que había quedado pendiente.

De acuerdo con él, la única evidencia disponible para postular la existencia de la consciencia proviene de mi familiaridad de primera persona con mis propios estados conscientes, dado que aun si conociéramos todos los hechos que hay para conocer acerca de las propiedades físicas fundamentales, las funciones realizadas por ese sistema, y cómo éstas y los mecanismos neurales dan lugar a la conducta observable, nada de esto nos permitiría determinar si estas criaturas son conscientes. La presencia de todos los hechos acerca de su composición física es compatible con la suposición de que ninguno de ellas es consciente. Pero el punto del argumento no reside en demostrar que nuestra capacidad para detectar estados conscientes de otras personas tenga algún tipo de limitación natural. La idea es que no importa cuán detallada sea la información física disponible y cuán perfectas sean nuestras capacidades para aprehenderlas, nunca resultará posible establecer o deducir con certeza, basándose únicamente en esa información, la presencia y los rasgos de los estados conscientes de las demás personas.

De acuerdo con Chalmers, de esto se seguiría que la consciencia no superviene lógicamente a lo físico, dado que a partir del

conocimiento completo de los hechos físicos de bajo nivel de una criatura podemos derivar o establecer con seguridad la presencia o ausencia de todos los hechos positivos acerca de ella sin más (por ejemplo, acerca de su funcionamiento biológico, su conducta y los mecanismos cerebrales que la causan; e incluso del resto de sus estados mentales no conscientes). En estos casos, el rol del conocimiento en primera persona no es crucial. En resumen:

La asimetría epistémica en el conocimiento de la conciencia hace evidente que la conciencia no puede ser lógicamente superviniente [a lo físico]. Si lo fuese, no existiría esta asimetría epistémica; una propiedad lógicamente superviniente puede detectarse fácilmente sobre la base de la evidencia externa (Chalmers, 1999: 142).

Ahora bien, independientemente de la plausibilidad del argumento de la asimetría epistémica, lo que me interesa desatacar es que dicho argumento *supone que es posible concebir sin contradicción un escenario zombi*, puesto que sostiene que la consideración y conocimiento de todos los hechos físicos disponibles y posibles acerca de las personas y del resto del universo, descritos hasta sus más ínfimos detalles, no obligan a aceptar o a rechazar, ni hace posible deducir, que esas personas sean seres conscientes o que haya conciencia en absoluto. En otras palabras, de acuerdo con el argumento de la asimetría epistémica, no hay contradicción en aceptar la verdad de toda la información física y, al mismo tiempo, negar que haya experiencia consciente. Y esta es precisamente la definición de un “escenario zombi”.

Concluida esta breve descripción de ciertos aspectos centrales del modelo cartesiano de la mente, en la sección siguiente voy a explicitar las consecuencias perniciosas que enfrenta. En particular, voy a centrarme en las dificultades que se desprenden de aceptar (i) el carácter epistemológicamente privado del acceso a nuestros propios estados conscientes y, sobre todo, (ii) asumir la concebibilidad del escenario zombi.

3.1. Algunos dolores de cabeza para la mente cartesiana

Antes de encarar directamente estas cuestiones, voy a sostener que la caracterización que el filósofo australiano hace del co-

nocimiento por familiaridad que presuntamente tenemos acerca de nuestros estados conscientes enfrenta una suerte de dilema. En efecto, si se lo analiza detenidamente, podría concluirse que o bien no puede considerarse como un caso de conocimiento en sentido propio, o bien no es un conocimiento infalible como se pretende. En segundo lugar, tal como anticipé, voy a defender la idea de que la concebibilidad del escenario zombi que el argumento de la asimetría epistémica supone no es indiscutible a pesar de lo que puede parecer a primera vista. Ahora bien, si el argumento implica o supone algún tipo de contradicción, podemos comenzar a sospechar que algo anda mal con él.

Para desarrollar el primer argumento voy a basarme en una serie de consideraciones que realiza Dorit Bar-On (2004: 27-54), apoyándose, a su vez, en el célebre argumento de Wittgenstein del lenguaje privado, justamente con el propósito de desestimar una explicación de raigambre cartesiana para dar cuenta de la asimetría entre las atribuciones mentalistas en primera y en tercera persona.

De acuerdo con Bar-On, con respecto a las expresiones que refieren a hechos o estados del mundo, existe lo que la autora llama ‘distancia semántica’ entre la aplicación de la expresión en cuestión y el blanco putativo o referente. Una expresión de estas características tiene una extensión: es decir, un rango de objetos o cosas a las que se supone que aplica. Así, algunas cosas caerán bajo la extensión del concepto y otras no. Y debe ser siempre en principio posible que la expresión no sea adecuadamente aplicada. Esto es, debe ser posible usar la expresión para referir equivocadamente a algo que cae fuera de su extensión. Esto supone que siempre que un hablante usa una expresión para referir a algo, debe existir una distinción conceptual entre que el sujeto *piense* que aplicó el término correctamente y el hecho de si *efectivamente* aplicó el término correctamente. Por ejemplo, tomemos el término “silla”, que se usa para hacer referencia a ciertos objetos (las sillas). Decir esto es decir que se supone que el término se aplica de manera correcta únicamente a las sillas. Pero todo lo que esto puede significar es que resultará incorrecto aplicarlo a algo que no sea una silla (como cuando alguien dice, refiriéndose a una

hamaca, “¡Ey, no te sientes en mi silla!”). Y esto, a su vez, implica que es en principio *posible* aplicar el término a algo que no es una silla, incluso si nunca nadie en la historia de la humanidad pasada, presente y futura, cometiera de hecho ese error.

Ahora bien, si esta posibilidad no existiera en principio, es decir, si no existiera siquiera la posibilidad lógica o conceptual de errar el blanco a la hora de hacer referencia a un objeto, se perdería la “distancia semántica” necesaria para que podamos hablar de referencia de un término en absoluto. Para decir que un término o un concepto refiere a un objeto, y poder decir que el concepto o el término se aplican correcta o incorrectamente, los objetos referidos por dichos términos deben tener condiciones de identidad independientes del éxito de cualquier individuo en identificarlos.

Es precisamente esta posibilidad la que queda descartada en el caso del conocimiento por familiaridad del que supuestamente gozamos con respecto a nuestros propios estados conscientes, y entonces un argumento análogo puede aplicarse en este caso. En efecto, como vimos, el “huésped” de una sensación puede detectarla, o “saber” de ella, de manera infalible: de acuerdo con Chalmers, una sensación es el tipo de cosa que, si está presente, su presencia será inmediatamente ‘reconocida’ (en algún sentido) por su huésped. “Ni siquiera hay una posibilidad conceptual de que un sujeto pueda tener una experiencia de rojo [...] sin tener ningún contacto epistémico con ella: tener una experiencia es estar relacionado con ella de ese modo” (Chalmers, 1999: 256). Ahora bien, el planteo de Chalmers parece querer asegurar la infalibilidad del conocimiento acerca de nuestros propios estados conscientes descartando la “posibilidad conceptual” de que estos se instancien y el sujeto no lo “sepa” (de algún modo), es decir, “atando” esencialmente su presencia a ciertos actos de “reconocimiento” o “saber” por parte del sujeto. Sin embargo, la idea misma de reconocimiento de un objeto (sea un objeto físico o una propiedad fenoménica) parece suponer conceptualmente una cierta distancia entre la propiedad (re)conocida y el acto de reconocimiento o conocimiento de la misma por parte del sujeto, es decir, condiciones de identidad independientes para el

objeto reconocido (en este caso, las propiedades fenoménicas de la experiencia) y el acto de reconocerlas por parte del sujeto. De lo contrario, ni siquiera parece tener sentido hablar de “reconocimiento” o de “saber”.

Ahora bien, si para evitar estos inconvenientes se habilita la *posibilidad lógica* de estar equivocado con respecto a la presencia de las propiedades fenoménicas (aun cuando, de hecho, nunca lo estemos), se requiere entonces una explicación que justifique la presunta infalibilidad de dicho conocimiento, ya que se vuelve a abrir una distancia epistémica entre los sujetos y sus estados conscientes, y con esta la posibilidad de error. Como veremos más adelante, el expresivismo parece ofrecer una alternativa que, sin comprometerse con dualismo ontológico alguno, explicaría el hecho de que, en el caso de las autoatribuciones mentalistas en tiempo presente, hacemos referencia a nuestros propios estados mentales conscientes de manera segura porque somos invulnerables a caer en ciertos errores epistémicos, ya sea a la hora de identificar al sujeto que los instancia, como al momento de identificar el tipo de estado mental que se instancia.

Señalada esta primera dificultad, ahora quisiera detenerme brevemente a considerar las consecuencias que se siguen para la concepción cartesiana de la mente a partir de su aceptación de la tesis de que el conocimiento de los propios estados conscientes es “epistémicamente privado”, es decir, de la idea de que sólo podemos tener acceso directo, no inferencial y, en rigor, un verdadero conocimiento, acerca de los estados conscientes *proprios*. Acerca de los estados mentales de las demás personas únicamente tenemos, en el mejor de los casos, un acceso indirecto a través de la observación de la conducta verbal y no verbal que nos permite inferir las “causas ocultas de la conducta”. Pero, como se dijo, todo lo que puede observarse fehacientemente desde la tercera persona es compatible con la ausencia de estados conscientes.

De esta situación se deduce inmediatamente uno de los motivos por los cuales se puede pensar que la consciencia constituye, tal como sostienen muchos científicos y filósofos, un obstáculo para nuestra comprensión científica del universo. En efecto, el hecho de que ciertos aspectos o propiedades de la experiencia

consciente no puedan ser accedidos desde un punto de vista objetivo o de tercera persona, impide su estudio científico, porque el punto de vista de “tercera persona” es precisamente el punto de vista propio de la ciencia.

Siguiendo en esta dirección, podríamos comenzar a indagar de qué manera podría desarrollarse una ciencia de la conciencia desde esta perspectiva. Simplificando un poco las cosas, podríamos decir que, de acuerdo con Chalmers, existe una creencia muy extendida de que la física proporciona un catálogo completo de los elementos y las leyes fundamentales del universo. Sin embargo, a lo largo de distintos trabajos y por medio de diferentes argumentos (como el de los zombis y de la asimetría epistémica), intenta probar (junto con otros autores), que la conciencia no parece poder derivarse de leyes físicas más fundamentales. Por este motivo, considera que en lugar de intentar reducirla infructuosamente a las propiedades físicas, una teoría que pretendiera dar cuenta de “todo” debería incluir un componente extra fundamental (es decir, un componente primitivo no-físico y no derivado de otro más simple): la conciencia. Reconocido este elemento “adicional”, restaría ponerse a trabajar para establecer cuáles son las distintas “leyes puente” que rigen las relaciones entre el mundo físico y el mundo fenoménico y que mostrarán, a juicio de Chalmers, cómo depende el último del primero. En definitiva, una teoría completa tendrá dos componentes fundamentales: las leyes físicas, que nos dirán lo que les pasa a los sistemas físicos, desde los infinitesimales hasta los cosmológicos, y las que podríamos llamar leyes psicofísicas, que nos dirán cómo se relacionan los procesos físicos (o al menos algunos de ellos) con los distintos tipos y grados de experiencia consciente (o bien cómo los primeros dan lugar a las últimas). Ahora bien, admitiendo que existan tales leyes psicofísicas, ¿cómo podríamos descubrirlas? Como habíamos visto, la conciencia es privada o subjetiva; no hay, por lo tanto, manera de observarla en otros. Por lo tanto, la única salida consistiría en advertir las regularidades entre la experiencia y los estados físicos o funcionales en nuestro propio caso, y luego extenderlas a las demás personas. El problema es que, como puede verse, la formulación de estas leyes estará basa-

da, en última instancia, en una inferencia inductiva cuya base es extremadamente pobre, ya que para realizar las generalizaciones o descubrir las regularidades se basa en un único caso: la propia experiencia consciente. Sin embargo, la credibilidad de una inferencia inductiva basada en un único caso puede resultar por lo menos dudosa. Por otro lado, en caso de que se suscitara una controversia entre dos investigadores acerca de algunas de las regularidades, no habrá manera en principio de zanjar la cuestión, porque no será posible tener acceso a los datos relevantes, es decir, a los estados mentales de las otras personas.

3.2. Problemas del más allá para la mente cartesiana

En la sección precedente se dijo que alguien que, como Chalmers, aceptara el argumento de la asimetría epistémica (y el tipo de conocimiento que cada uno de nosotros tendría de sus propios estados mentales conscientes y que está a la base del argumento en cuestión), se comprometería también con la aceptación de la coherencia del escenario zombi. Sin embargo, como voy a mostrar enseguida, esta coherencia puede ser puesta en entredicho. Ahora bien, si esto es así, el argumento de la asimetría epistémica y sus supuestos también comienzan a tambalear.

Como habíamos visto, de acuerdo con Chalmers, el único motivo legítimo por el cual creemos que hay en el mundo algo tan maravilloso y misterioso como la consciencia es porque tenemos un acceso en primera persona (“privado”) a nuestros propios estados conscientes. En efecto:

Nuestras razones para creer en la consciencia se derivan exclusivamente de nuestra propia experiencia de ella. Aun si conociésemos cada detalle acerca de la física del universo –la configuración, causalidad y la evolución de todos los campos y partículas en el continuo espaciotemporal– esa información no nos llevaría a postular la existencia de la experiencia consciente. [...] Es mi experiencia de primera persona lo que me fuerza a enfrentar el problema. [...]

De todos los hechos de bajo nivel acerca de las configuraciones físicas y la causalidad, podemos en principio derivar toda clase de hechos de alto nivel acerca de los sistemas macroscópicos, su organización y la causalidad entre ellos. Podríamos determinar

todos los hechos acerca del funcionamiento biológico, la conducta humana y los mecanismos cerebrales que la causan. Sin embargo, nada en esta vasta historia causal llevaría a quien no lo haya experimentado directamente a creer que debería haber una conciencia [...] (Chalmers, 1999: 141).

En efecto, dado que, por hipótesis, todo ese tipo de cosas que menciona Chalmers pueden ser explicadas con los recursos científicos tradicionales sin residuos, no habría nada ahí que nos motive a postular la existencia de lo que parece ser un hecho adicional como la conciencia. Es más, según el autor, “el eliminativismo acerca de la experiencia consciente [es decir, la posición que niega que exista algo así como la conciencia en el sentido fenoménico] es una posición irrazonable *sólo* debido a nuestro conocimiento de ella. Si no fuese por este conocimiento directo, la conciencia podría seguir el camino del espíritu vital” (Chalmers, 1999: 142).

De todas estas declaraciones, se seguiría, en mi opinión, que (1) si nuestros gemelos zombis son realmente iguales a nosotros en todos los aspectos físicos, y (2) que la capacidad para evaluar y sopesar la evidencia con la que cuentan es también un aspecto en última instancia “físico” (tal como cabría esperar dado que, en principio, el argumento de los zombis sólo pretende mostrar la irreducibilidad de la conciencia), entonces (3) debería admitirse que estas criaturas desdichadas carecen de la única evidencia relevante para plantearse el “problema de la consciencia” y que, por este motivo, luego de considerar la evidencia relevante, es razonable suponer que en su mundo no habría publicaciones ni reuniones científicas acerca de “el problema difícil de la conciencia” (el gemelo zombi de Chalmers no tendría mucho trabajo en ese mundo alternativo). Pero si esto es así, (4) habría al menos *una* diferencia entre nuestra conducta y la de ellos que es perfectamente detectable y entonces el escenario zombi no resultaría realmente concebible después de todo. En otras palabras, no es tan claro que puedan concebirse dos criaturas que diverjan en sus propiedades fenoménicas pero que no lo hagan también en sus propiedades físicas.

En este punto, se podría intentar responder a este argumento utilizando una distinción que traza Chalmers entre la *justificación*

de los juicios fenoménicos (es decir, los juicios acerca de la experiencia consciente o propiedades fenoménicas) y los *mecanismos* (causales) por los cuales se forman estos juicios. De acuerdo con esta distinción, si bien la formación de los juicios podría en principio explicarse cabalmente en términos compatibles con el fisicalismo, la justificación de los mismos depende exclusivamente de la presencia de la experiencia relevante. Así, “por ejemplo, el propio hecho de tener una experiencia de rojo en este momento proporciona justificación a la creencia de que estoy teniendo una experiencia de rojo” (Chalmers, 1999: 255). En contraposición, si bien un zombi podría tener la misma creencia acerca de su experiencia y realizar los mismos juicios que su gemelo consciente, dado que, por definición, carece de experiencias, sus juicios y creencias fenoménicas no estarán justificados y serán falsos. Si aplicamos ahora esta distinción al argumento anterior, podríamos decir que si bien los zombis podrían plantearse “el problema de la consciencia”, sus creencias acerca de la existencia del fenómeno que generaría el problema (la consciencia) resultarían falsas y estarían absolutamente injustificadas.

Esta réplica, sin embargo, trae otras dificultades al partidario de los zombis. En efecto, dado que se supone que los juicios, creencias y pensamientos son el tipo de cosa que en principio resultan físicamente reducibles, debería ser posible explicar en términos compatibles con el fisicalismo por qué *creemos*, o podemos ser llevados a *creer*, que la consciencia no superviene lógicamente a lo físico sin tener que reconocer su existencia (o, mejor dicho, sin reconocer la existencia de algo que no superviene a lo físico).

De acuerdo con Chalmers, esta explicación sería análoga a aquella que busca explicar la creencia en la existencia de Dios o de los extraterrestres, sin postular la existencia de una divinidad o de seres de otros planetas, en términos de fenómenos sociales y psicológicos. Sin embargo, continúa Chalmers, la analogía falla, porque la consciencia, a diferencia de Dios, es ella misma un *explanandum*, y no algo que postulamos para explicar otra cosa, como por ejemplo nuestros juicios y creencias acerca de ella.

Es posible que la existencia de Dios se haya formulado como hipótesis para explicar principalmente todo tipo de hechos eviden-

tes acerca del mundo, tales como su orden y su aparente diseño. Cuando resulta que una hipótesis alternativa puede explicar igualmente bien la evidencia, entonces no hay necesidad de la hipótesis de Dios. No existe ningún fenómeno independiente de Dios al que podamos señalar y decir: eso necesita explicación. [...].

De modo similar, suele postularse que la existencia de los OVNIS explica sucesos extraños en el firmamento, marcas en el suelo, desapariciones en el Triángulo de las Bermudas, las aseveraciones de los ‘sobrevivientes’ de los OVNIS, etc. Si resulta que esta evidencia puede explicarse sin postular la existencia de los OVNIS, entonces nuestras razones para creer en ellos desaparecen (Chalmers, 1999: 245).

En contraposición, adoptar un enfoque que sostenga que lo único que hay que explicar son nuestros juicios y creencias acerca de la conciencia es, para Chalmers, una posición eliminativista que desconoce que la “conciencia no es una construcción explicativa postulada para ayudar a explicar la conducta o los sucesos en el mundo. Más bien, es un *explanandum* primitivo, un fenómeno por derecho propio que necesita explicación” (Chalmers, 1999: 245). De hecho, para Chalmers *todo* lo que probaría la posibilidad de explicar en términos compatibles con el fisicalismo los juicios y creencias acerca de la experiencia es precisamente que los juicios y creencias pueden explicarse de esta manera. Pero lo que realmente querríamos explicar no es esto, sino la propia conciencia.

Con todo, no creo que esta potencial respuesta a mi argumento en contra de la concebibilidad del escenario zombi funcione. En particular, considero que hay en Chalmers una cierta ambigüedad en el uso de la idea de “explicar los juicios fenoménicos en términos compatibles con el fisicalismo”. Por un lado, puede interpretarse, como hace Chalmers, como una posición eliminativista que sostiene que lo único que hay que explicar son los juicios y creencias fenoménicos y nada más, porque de hecho no hay nada más que explicar. Sin embargo, la idea puede también interpretarse como sosteniendo que es posible explicar los juicios y creencias fenoménicas en términos compatibles con el fisicalismo sin necesidad de negar que, además, exista un fenómeno adicional (el *explanandum*) al que estos juicios refieren. En

todo caso, lo que se podría estar negando es cierta *caracterización* del fenómeno en cuestión (en particular, una caracterización que presente a la consciencia como un hecho que no superviene lógicamente a lo físico) mostrando, por ejemplo, qué rasgos de nuestra experiencia podrían conducirnos a conclusiones dualistas como las de Chalmers.

En efecto, tal como señalan Carruthers y Schier “hay un número de personas que dan explicaciones estructurales/funcionales de la consciencia fenoménica. Al hacer eso no niegan que la consciencia fenoménica exista, en lugar de eso niegan la caracterización de Chalmers de ella [...], i.e. como siendo necesariamente inexplicable en términos de estructura y función de estados mentales” (Carruthers y Schier, 2014: 5). Pretender que aceptemos sin reparos que la consciencia es físicamente irreducible con el pretexto de evitar ser acusados de eliminativistas constituiría, en el contexto de esta discusión, una petición de principio.

4. Una alternativa expresivista para la asimetría entre la primera persona y la tercera y en contra del carácter “epistémicamente privado” de la experiencia

Como vimos, para la idea cartesiana de la mente que delineamos en este trabajo, existen ciertos hechos acerca de los cuales tengo un acceso epistémico privilegiado: mis estados conscientes presentes. De acuerdo con esta perspectiva, se supone que conozco estos estados de manera directa, inmediata, no inferencial (e, incluso, infalible). Los conozco de un modo en que nadie más puede conocerlos y de una manera en que no puedo conocer otra cosa. Como contrapartida, se asume que la atribución de estados mentales conscientes en tercera persona está basada en la observación de la conducta de las personas que, en el mejor de los casos, nos permite inferir o conjeturar el estado “escondido” detrás de los actos.

La filósofa Dorit Bar-On (2004) se aparta de esta presuposición (compartida también por posiciones materialistas) según la cual tenemos un acceso epistémico privilegiado a nuestros es-

tados mentales presentes, y parte en cambio de la premisa menos controvertida de la peculiar seguridad de la que gozan las atribuciones psicológicas en primera persona del singular en tiempo presente o, en inglés, *avowals*. Esta seguridad especial se refleja en el hecho de que si alguien afirma de manera espontánea y sincera “Siento un dolor muy fuerte en este momento”, no consideramos que sea adecuado preguntarle qué fundamentos o evidencias tiene para hacer esa afirmación, ni cuestionamos normalmente su verdad. En este sentido, Bar-On sostiene que sobre estas afirmaciones existe una presunción de verdad. En este escenario, parte de la tarea que asume la autora es explicar esta seguridad (que daría lugar a la asimetría mencionada arriba), sin recurrir a ningún acceso epistémico privilegiado ni favorecer algún tipo de dualismo ontológico.

De acuerdo con esta perspectiva, la seguridad de la que gozan este tipo de auto-atribuciones está justificada en parte por la inmunidad o invulnerabilidad a cometer ciertos errores que tenemos al realizarlos. En efecto, si bien desde el punto de vista semántico informan acerca de estados de cosas contingentes, específicamente, identifican a un individuo –el que los emite– y le adscriben cierto estado mental, cuando nos atribuimos estados mentales de esta manera no podemos equivocarnos ni en la identificación del sujeto al que se le atribuyen (quien realiza la atribución en este caso), ni en la identificación del tipo de estado que se adscribe, ni en el carácter del mismo. Sin embargo, esta imposibilidad de cometer ciertos errores no supone un funcionamiento seguro o exitoso de algún proceso cognitivo sumamente fiable o infalible. Por el contrario, la idea de Bar-On es que la imposibilidad de cometer estos errores de identificación se basa en que no llevamos adelante ninguna tarea de identificación a la hora de realizar las adscripciones mentalistas en primera persona en tiempo presente.

En particular, no se trata de que, al realizar estas auto-atribuciones, primero me percató de que alguien, por ejemplo, siente un dolor, y después, en un segundo momento, reconozco que ese alguien soy yo (como sucedería a alguien que dijera: “Hay alguien que siente dolor ¿pero soy yo el que lo siente?”). Tampoco sucede

que primero identifico que siento algo y luego reconozco que eso que siento es un dolor de cabeza (como si dijera, “siento algo, ¿pero es un dolor de cabeza o de panza?”).

De todas maneras, todo esto no implica que para Bar-On la verdad de estas atribuciones mentalistas esté necesariamente garantizada o que crea que son infalibles. Para la autora, existe la posibilidad de que sean falsas. Lo que sí podríamos afirmar desde esta perspectiva es que si hay algún tipo de error, ese error no puede deberse a un error por identificación o algún tipo de error de corte epistémico.

Al mismo tiempo, esta doble invulnerabilidad al error se explica, según Bar-On, por el carácter *expresivo* de estas atribuciones en tanto actos. En efecto, de acuerdo con la propuesta de la autora, la asimetría entre los dos tipos de atribuciones psicológicas que venimos considerando descansaría en el hecho de que las auto-atribuciones en primera persona en tiempo presente constituyen la forma lingüística que tenemos de *expresar* nuestros estados mentales, de “dar voz” a nuestra mente (*speaking our mind*).⁴

Para desarrollar su posición, Bar-On hace una distinción entre tres sentidos distintos de “expresar”:

EXP1 en el sentido de la acción: una persona expresa un estado propio haciendo algo intencionalmente. Por ejemplo cuando intencionalmente doy un abrazo o digo “¡Qué bueno verte!”, intencionalmente hago algo y doy expresión a mi alegría de verte.

EXP2 el sentido causal: una emisión o conducta expresa un estado subyacente por ser la culminación de un proceso causal que empieza con dicho estado. Por ejemplo, una mueca involuntaria o las manos temblorosas pueden expresar, en el sentido causal, el dolor o el nerviosismo, respectivamente.

EXP3 el sentido semántico: e.g. una afirmación expresa una proposición abstracta, un pensamiento o un juicio por ser una representación (convencional) de la misma. Por ejemplo, la frase

4 Existen otras versiones (a mi juicio menos elaboradas) de esta perspectiva expresivista en la literatura filosófica contemporánea en los trabajos de Hacker, 2005, y Finkelstein, 2010. Por lo demás, la perspectiva expresivista tiene su origen en cierta lectura de los aportes de Wittgenstein acerca de los *avowals* y de la relación de la conducta con los estados mentales.

“Está lloviendo afuera”, expresa en el sentido semántico la proposición de que está lloviendo afuera en el momento de su emisión en la vecindad del emisor (Bar-On, 2004: 248).

De esta manera, Bar-On sostiene que las atribuciones mentalistas en primera persona en tiempo presente se asemejan, en tanto *acciones*, a otras conductas expresivas que incluyen expresiones naturales no lingüísticas (como los abrazos); pero en tanto *productos*, son oraciones de un lenguaje que expresan³ proposiciones auto-adscriptivas. Así, por ejemplo, supongamos que me siento contento de ver a un amigo después de mucho tiempo sin hacerlo y digo (o pienso) “¡Estoy tan contento de verte!”. En este caso, mi auto-adscripción expresa³ una proposición que es verdadera si efectivamente es cierto que estoy contento de ver a mi amigo. Así, en la medida en que mi atribución proviene, según Bar-On, “directamente” desde mi estado mental de estar contento de ver a mi amigo, podemos decir que esta auto-atribución expresa² el sentimiento de alegría, como podría hacerlo una expresión facial (una sonrisa amplia) o un gesto. Pero la auto-atribución mentalista, así como la afirmación “¡Qué bueno verte!” (que no es auto-adscriptiva), y como un abrazo que puedo darle a mi amigo, no son un simple acto reflejo de mi cuerpo. Es algo que *yo hago*; un acto intencional de mi parte. De hecho, el abrazo, la afirmación no auto-adscriptiva y la auto-adscriptiva son todos actos intencionales genuinos que sirven para expresar mi alegría pero no meramente en un sentido causal.

Ahora bien, el producto de estos actos sí es diferente. Sólo las auto-atribuciones mentalistas como las que venimos considerando, y sólo ellas, tiene propiedades semánticas que expresan³ una *proposición* acerca de mi estado (emocional en este caso). Dicho de otra manera, en tanto *actos*, los auto-atribuciones mentalistas expresan¹ los estados mentales del individuo que los emite. Y en tanto actos *lingüísticos*, expresan³ en qué estado mental se encuentra el individuo que los realiza. De esta manera, el expresivismo rechaza la idea cartesiana de que (al menos algunas de) las auto-atribuciones psicológicas sean una suerte de reporte de mis estados mentales basado precisamente en la

“observación” de los objetos y sucesos internos que pasan por nuestra mente.

Además, y tal como enfatiza Pérez (2014), el planteo de Bar-On la lleva a “cuestionar una de las consecuencias tradicionales más ampliamente aceptadas de las explicaciones epistémicas clásicas de la asimetría entre la primera y la tercera persona: la idea de que sólo tenemos acceso a nuestros propios estados psicológicos, y que a los estados psicológicos ajenos sólo accedemos por inferencia” (Pérez, 2014: 13). En efecto, para Bar-On,

[m]ientras que el comportamiento expresivo puede considerarse, en cierto sentido igualmente abierto a la observación tanto por parte del observador como del sujeto, para el sujeto el comportamiento servirá para dar voz a, o dar aire a, su actual estado mental, mientras que para el observador es la manifestación del estado psicológico de otra persona. El sujeto está en el estado mental y se está expresando a través de su comportamiento, el observador percibe ese estado. No hay que asumir que sólo aquel que está en un estado lo puede ver con un ‘ojo interno’, mientras que los otros que observan su comportamiento a lo sumo pueden conjeturar al respecto. Todo lo contrario [...]. De todos modos, si seguimos al sentido común, deberíamos considerar a la conducta natural expresiva como permitiéndonos ver la furia, el temor, la vergüenza, etc., de los sujetos. [...] [Pese a] la perspectiva tradicional introspeccionista (y sus herederos contemporáneos), no percibimos meramente la conducta e inferimos la presencia y el carácter de los estados internos del sujeto como la mejor explicación de la conducta que percibimos; en lugar de eso, percibimos sus estados mentales presentes. [...]

En este sentido, la conducta expresiva es transparente-a-la-condición-mental del sujeto (Bar-On, 2004: 278-279).

De acuerdo con este esquema, los estados mentales son estados expresables de los diferentes individuos que muy frecuentemente se hacen perceptibles para sus congéneres mediante diferentes tipos de conducta expresiva. Esto significa que no se piensa a los estados mentales como condiciones o estados esencialmente privados y ocultos dentro de la mente de los sujetos, que son los únicos que en principio podrían captarlos, y cuya presencia y carácter serían conjeturados por los observadores a

partir de la observación de los efectos conductuales típicos. Más específicamente, desde la perspectiva expresivista, las diferentes manifestaciones conductuales no son meros signos o síntomas que sirven como indicadores más o menos fiables de sus causas (i.e. los estados mentales de los sujetos). Por el contrario: para Bar-On la conducta expresiva es suficiente para *mostrar* o, como dijimos, para “hacer perceptibles” los estados mentales de los sujetos que la realizan. De hecho

si [...] pensamos a las expresiones conductuales como meros efectos de condiciones internas, seguiría siendo desconcertante por qué deberíamos tratar a [las auto-adscripciones psicológicas] *avowals* (entendidos como expresiones) como proveyendo más que pistas contingentemente seguras para realizar inferencias causales por parte de los observadores (Bar-On, 2004: 418).

Ahora bien, dicho esto, debemos agregar que, como anticipamos, Bar-On no supone que las auto-atribuciones en cuestión sean infalibles o inevitablemente verdaderas. Lo único que parecía asegurarnos el carácter expresivo era la invulnerabilidad a cometer cierto tipo de errores epistémicos. Sin embargo, esto no nos evade de la posibilidad de cometer errores de otra clase. De hecho, la autora considera que hay tres tipos de situaciones en las cuales las atribuciones psicológicas en primera persona en tiempo presente resultarían erróneas o desacertadas y por lo tanto falsas.

A. Casos de expresión silenciosa o ausente, como cuando el sujeto se encuentra en cierta condición mental expresable pero sin expresarla. En este caso ninguno de sus potenciales observadores podrá determinar su condición.

B. Casos que involucran la simulación, como las actuaciones que ejecuta un actor en un escenario o alguien que nos miente. En estos casos, Bar-On considera que el sujeto expresa un estado o condición mental pero no la suya propia. Aquí parecerá que el individuo está en cierto estado cuando en realidad no lo está.

C. Por último, están los casos de expresión “fuera de lugar”, en los que la conducta expresiva no concuerda con el estado en que se encuentra el sujeto, como el caso de la persona que va al

dentista y, precavida de todo lo que son capaces estos profesionales, comienza a gritar antes de que el médico utilice el torno. En este caso el sujeto estaría expresando una condición (de dolor, por ejemplo) que no es la que de hecho atraviesa.

Ahora bien, una vez que se reconoce que la conducta expresiva no es una condición *necesaria* para considerar que efectivamente estamos en cierto estado mental (como mostraría el caso de la simulación o de la expresión ausente), ni tampoco *suficiente* (como probaría el caso del mentiroso y de aquel que expresa “mal” el estado en que se encuentra), ¿no se abre la posibilidad para plantear ciertos escenarios escépticos en los cuales las conductas expresivas resultan sistemáticamente inadecuadas con respecto a los estados que se supone que deberían expresar y en donde es imposible determinar por observación de la conducta en qué condición se encuentran nuestros semejantes? ¿Podrían los propios agentes determinar en su propio caso la no concordancia de sus actos con sus estados si no poseen algún tipo de conocimiento “interno” acerca de estos últimos que les permita comparar?

Por otra parte, creo que un adversario como Chalmers podría llegar a admitir de buena gana la explicación de la seguridad de la que gozan ciertas auto-adscripciones psicológicas de acuerdo con el esquema que ofrece Bar-On. Sin embargo, podría insistir también con la idea de que, además de esta asimetría entre las *atribuciones* en primera y en tercera persona que Bar-On explica sin verse obligada a postular la presencia de algún tipo de acceso epistémico privilegiado, existe un conocimiento por familiaridad acerca de nuestra propia experiencia como el que describimos arriba, que no es conceptual o que es pre-conceptual y que, por este motivo, no es abarcado por la explicación expresivista.

Frente a esta posible objeción, creo que alguien como Bar-On podría ensayar una respuesta “terapéutica”. En particular, podría afirmar que el hecho de que Chalmers piense que gozamos de un conocimiento de esas características tiene su origen precisamente en una interpretación inadecuada de un hecho menos controvertido: la especial seguridad que poseen las atribuciones mentalistas en primera persona en tiempo presente. En otras pa-

labras, lo que sería cierto –podría sostener un expresivista– pero que aparece completamente distorsionado en la imagen cartesiana del auto-conocimiento y de la auto-percatación es que mi palabra acerca de algunos de mis estados mentales tiene un estatus “privilegiado”.

Sin embargo, no es necesario aceptar que esto se debe a que tengo un acceso *sui generis* a un espectáculo privado que me permite luego describir o reportar lo que veo en él mientras que los demás tienen el acceso vedado a las funciones que allí se presentan. En lugar de eso, lo que afirmamos acerca de algunos de nuestros estados mentales es especialmente seguro porque constituye una expresión o manifestación de nuestra experiencia, mientras que lo que otros dicen no lo es.⁵ De esta manera, es posible mantener la intuición de que hay algún tipo de diferencia importante entre las afirmaciones que hacemos acerca de nuestros propios estados mentales y las que hacemos acerca de los estados mentales de los demás (y del resto de los hechos del mundo en general), que justifica la confianza de la que gozan, pero que no precisa comprometerse, ni con las dificultades que entraña el dualismo, ni con la existencia de un conocimiento de carácter privado y misterioso inaccesible a la ciencia.

5. Conclusiones

En este trabajo me ocupé de mostrar dos maneras diferentes de abordar la asimetría entre las atribuciones de estados conscientes en primera y en tercera persona. De acuerdo con una de ellas, la perspectiva cartesiana, la asimetría en cuestión se explica por la existencia de una asimetría epistémica entre el tipo de conocimiento que tenemos acerca de nuestros propios estados

⁵ En este punto de la esgrima dialéctica habitual, Chalmers podría insistir con la idea de que lo que queremos explicar no son los juicios, atribuciones o creencias acerca de la conciencia y sus características, sino el fenómeno mismo, a saber: la propia experiencia consciente. Más arriba indiqué de qué manera podemos responder a este tipo de declaraciones sin ser acusados de eliminativistas ni de dejar de tomarnos en serio la conciencia.

mentales conscientes y acerca de los estados mentales de las demás personas. Sin embargo, como se mostró, el carácter privado del conocimiento de los propios estados mentales conscientes impide el abordaje científico de estos fenómenos. Además, junto con este punto, el compromiso de la mente cartesiana con la dudosa coherencia de la noción de zombi la convierten definitivamente en una opción poco atractiva.

Como una alternativa, en la sección 4 reconstruí algunos aspectos de una interpretación expresivista de determinadas autoatribuciones psicológicas, tal como la desarrolla Dorit Bar-On, que promete poder dar cuenta de las asimetrías mencionadas sin que se susciten los problemas que enfrentan los partidarios de la mente cartesiana. En efecto, de acuerdo con esta posición, la seguridad especial que identifica a las mencionadas atribuciones se podría explicar por el carácter expresivo de los actos que los producen en lugar de hacerlo postulando algún tipo de acceso epistémico privilegiado o infalible al espectáculo “privado” que se proyecta en nuestra mente.

Al mismo tiempo, el enfoque expresivista se destaca como una opción que, aunque su presencia no resulta nada frecuente en las discusiones en torno a la consciencia, merece ser explorada en la medida en que representa una ruptura con la idea de toda una larga tradición en la filosofía y la psicología, de acuerdo con la cual tenemos un acceso epistémico peculiar a nuestros propios estados mentales, mientras que los estados psicológicos de las otras personas permanecen ocultos y conjeturados detrás de su conducta pública. De acuerdo con el expresivismo, en cambio, la idea es que así como aquellos que están adecuadamente situados y poseen el conocimiento necesario *ven* el significado de las palabras en una página, si tenemos las sensibilidades adecuadas y el conocimiento relevante, *vemos* los fenómenos psicológicos en el comportamiento de las personas.

Bibliografía

- Bar-On, D. (2004), *Speaking my Mind. Expression and Self-Knowledge*, Oxford: Clarendon Press.
- . (2010), “Avowals: Expression, Security, and Knowledge: Reply to Matthew Boyle, David Rosenthal and Maura Tumulty”, en: *Acta Anal*, 25, pp. 47-63.
- Carruthers., G. y E. Schier (2014), “Why are We Still Being Hornswoggled? Dissolving the Hard Problem of Consciousness”, *Topoi. An International Review of Philosophy*, pp. 1-13.
- Chalmers, D. (1999), *La mente consciente. En busca de una teoría fundamental*, Barcelona: Gedisa.
- . (2010), *The Character of Consciousness*, Oxford University Press.
- Crick, F. (1995), *The Astonishing Hypothesis*, Londres: Touchstone.
- Dennett, D. (1995), *La conciencia explicada. Una teoría interdisciplinar*, Barcelona: Paidós.
- Ezcurdia, M. y O. Hansberg (2003), *La naturaleza de la experiencia. Volumen I: Sensaciones*, México: UNAM.
- Finkelstein, D. (2010), *La expresión y lo interno*, KRK ediciones.
- Hacker, P. M. S. (2005), “Of knowledge and of knowing that someone is in pain”, en: Pichler, A. y S. Saatela (eds.), *Wittgenstein: The Philosopher and His Works*, The Wittgenstein Archives at the University of Bergen, pp. 203-235.
- Jackson, F. (1982/2003), “Qualia epifenoménicos”, en: Ezcurdia, M. y O. Hansberg (2003), *La naturaleza de la experiencia. Volumen I: Sensaciones*, México: UNAM.
- Pérez, D. (2007), “¿La conciencia?, ¿Qué es eso?”, en: *Estudios de Psicología: Studies in Psychology*, 28:2, pp. 127-140.
- . (2014), “Asimetría y conceptos psicológicos”, en: *Páginas de Filosofía*, año XV, Nº 18, Departamento de Filosofía, Universidad Nacional del Comahue, pp. 5-26.
- Searle, J. (1984), *Mind, Brain and Science- the 1984 Reith Lectures*, Londres: BBC.

