

# Conceptos fenoménicos

Llamamos “conocimiento fenoménico” al conocimiento de nuestras experiencias conscientes: al saber cómo es tener una determinada experiencia. Los conceptos fenoménicos son aquellos asociados a este conocimiento y refieren, de modo introspectivo y directo, a las propiedades fenoménicas de nuestras experiencias. El papel que juegan estos conceptos es esencial en la filosofía de la mente contemporánea en la medida que muchos de sus defensores creen que una explicación adecuada de su naturaleza nos permitirá disipar un sinnúmero de rompecabezas epistemológicos (sobre la relación de los individuos con sus estados fenoménicos) y metafísicos (que giran en torno a la naturaleza de la consciencia). Estos problemas son dos caras de la misma moneda y una respuesta a uno conlleva, necesariamente, implicaciones para el otro.

Mi objetivo en este artículo es ofrecer una introducción al papel que desempeñan los conceptos fenoménicos en el debate metafísico en torno a la naturaleza de la consciencia. En especial, esta exposición se centra en la Estrategia de los Conceptos Fenoménicos, una de las respuestas fisicistas a los argumentos dualistas cuya conclusión es que no es posible acomodar una explicación de la consciencia en un marco fisicista. Para ello, en §1 describo la tesis central del fisicismo y presento uno de los más célebres argumentos en su contra: el argumento del conocimiento. Enseguida, en §2 expongo qué son los conceptos fenoménicos y en qué difieren de otro tipo de conceptos, en §3 explico el *modus operandi* de la Estrategia de los Conceptos Fenoménicos en respuesta a los retos dualistas señalados en §1, y en §4 menciono algunas de las objeciones más frecuentes en contra de esta estrategia. Finalmente, en §5 hago una síntesis de los puntos esenciales discutidos en este artículo.

## 1. El fisicismo y el argumento del conocimiento

El fisicismo es la tesis según la cual la ontología básica del mundo es física. De ello se sigue que no hay verdades sobre la consciencia más allá de las verdades de la física. De acuerdo con el fisicismo, nuestros estados mentales conscientes no son nada más que estados o procesos físicos o funcionales: mi creencia de que está lloviendo afuera ahora mismo, el dolor de muelas que sufrí anoche y el miedo que he tenido esta mañana al ver un perro callejero corriendo agresivamente hacia mí no son nada más que procesos ocurriendo en mi cerebro.

A pesar de la aparente sencillez de la definición que acabo de presentar, es importante dejar claro que el fisicismo es una tesis compleja que está lejos de agotarse en una sola formulación. De hecho, algunas de las formulaciones del fisicismo se basan en nociones muy distintas entre sí, como la realización (los estados mentales son realizados por los estados físicos [Putnam 1975]), la sobreveniencia (los estados mentales son sobrevenientes sobre los estados físicos [Davidson 1970]), la emergencia (los estados mentales emergen de los estados físicos [Searle 1984, 1992, 1997]) o incluso, en una versión más extrema y quizás más problemática, la noción de identidad (los estados mentales son idénticos a los estados físicos [Smart 1959; Place 1956]). Teniendo en cuenta que, debido a limitaciones de espacio, en este artículo no podré dar cuenta de las diferencias entre cada una de estas formulaciones, tomaré la tesis de la identidad como ejemplo. Asumiré, por tanto, que los estados mentales son idénticos a los estados físicos, aunque el argumento que expongo en §3 deberá aplicarse a cualquier formulación de la tesis fisicista.

A simple vista, el fisicismo contradice nuestras intuiciones preteóricas con respecto a nuestra vida mental. ¿Cómo puede la riqueza de nuestras experiencias más íntimas no ser nada más que procesos físicos ocurriendo en nuestros cerebros? Esta es la pregunta que subyace al problema difícil de la consciencia [*the hard problem of consciousness* (Chalmers 1996)]—**el problema mente-cuerpo**—que sigue protagonizando, a día de hoy, inúmeros debates entre fisicistas y dualistas. Si bien las intuiciones *per se* no equivalen a argumentos, una teoría que defiende la identidad entre los estados mentales y los estados físicos debe explicar por qué motivo nuestro sentido común respalda la intuición contraria.

Ahora bien, el problema mente-cuerpo no se apoya únicamente en intuiciones. Se han propuesto diversos argumentos epistémicos y modales a fin de demostrar que los estados mentales no son idénticos a los estados físicos y, por ende, que el fisicismo es o bien incoherente, o bien falso. Por una parte, se dice de los primeros que son epistémicos porque establecen un hiato epistemológico—no se puede deducir *a priori*, de los conceptos y el conocimiento físicos, los conceptos y el conocimiento fenoménicos—y de ahí infieren que ese hiato epistemológico representa un hiato metafísico: los estados fenoménicos no son idénticos a los estados físicos. El último paso de este conjunto de argumentos es inferir, del hiato metafísico, la falsedad del fisicismo (p.ej., Jackson 1982, 1986; Levine 1983). Por otra parte, se dice del otro grupo de argumentos contra el fisicismo que es modal porque mantiene que ninguna cantidad de información física sobre cualquier individuo implica lógicamente que ese individuo tenga consciencia. Quienes argumentan así sostienen que hay un mundo posible con individuos físicamente o funcionalmente idénticos a nosotros, pero que difieren profundamente de nosotros en que no tienen vida mental consciente. En consecuencia, asumiendo que todo lo que es concebible es metafísicamente posible, argumentan que si estos individuos son idénticos a nosotros en todos sus aspectos físicos o funcionales y aún así nosotros tenemos algo adicional que ellos no tienen—vida mental consciente—, entonces el fisicismo es falso (p.ej., Chalmers 1996; Kripke 1980).

Veamos un célebre argumento del primer grupo—el argumento del conocimiento (Jackson 1982, 1986)—que nos ayudará a comprender más fácilmente el papel de los conceptos fenoménicos en el debate en torno al problema mente-cuerpo.

El argumento del conocimiento: Mary está confinada en una habitación blanca y negra desde su nacimiento. Dentro de esa habitación, educan a Mary mediante libros y una pantalla, ambos en blanco y negro, y aprende todo lo que hay que saber sobre la naturaleza física del mundo: conoce todos los hechos físicos sobre los humanos y sobre su entorno, y adquiere un conocimiento exhaustivo sobre la neurofisiología de la visión, en especial de la visión cromática. ¿Qué sucede cuándo Mary sale de su habitación y ve por primera vez los colores? ¿Adquiere algún conocimiento nuevo? Si el fisicismo es verdadero, la respuesta ha de ser negativa, puesto que Mary poseía un conocimiento físico exhaustivo antes de ser liberada; creer lo contrario equivale a suponer que hay más por conocer a parte de todos los hechos físicos. Esto es justamente lo que afirman los defensores del argumento del conocimiento. Según su punto de vista, al ver por primera vez los colores Mary adquiere conocimiento de nuevos hechos. *Ergo*, bajo esta interpretación, el fisicismo es falso.

Uno de los argumentos aducidos por el fisicismo en respuesta al argumento del conocimiento y a otros argumentos que apuntan hacia la misma conclusión busca mostrar que sus defensores no tienen en cuenta la importante distinción entre, por una parte, los conceptos fenoménicos y, por otra, los conceptos físicos. Esta respuesta fisicista ha sido denominada Estrategia de los Conceptos Fenoménicos (de ahora en adelante, ECF). Antes de explicar cómo opera esta estrategia, es imprescindible primero saber qué es un concepto fenoménico y en qué sentido se supone que difiere de otro tipo de conceptos. El apartado siguiente se ocupa de la respuesta a estas dos preguntas.

## 2. ¿Qué son los conceptos fenoménicos?

Los conceptos fenoménicos son aquellos conceptos que usamos en primera persona, de modo introspectivo y directo, cuando—aunque no solamente cuando—atendemos a nuestros *qualia*, es decir, las cualidades o propiedades fenoménicas de nuestras experiencias. Se supone, además, que están estrechamente asociados al conocimiento fenoménico que poseemos de ellos, es decir, el tipo de conocimiento que nos permite saber cómo es tener una determinada experiencia. Al haber tenido anoche, por primera vez, un terrible dolor de muelas adquirí no solo el concepto fenoménico DOLOR que refiere directamente a la propiedad de mi experiencia—en

este caso, el **dolor**—, sino que también adquiriré conocimiento fenoménico de ese tipo de experiencia: el dolor. (Usaré MAYÚSCULAS para nombrar conceptos y **negrita** para referirme a las propiedades de la experiencia; en los casos en los que no uso ninguna notación en particular, estoy simplemente empleando palabras que expresan o bien conceptos, o bien experiencias o sus propiedades.)

Pensar en el carácter fenoménico de nuestras experiencias de modo introspectivo y directo es muy distinto a pensar en el mismo fenómeno, digamos, en términos de procesos cerebrales. Pongamos por caso que un neurofisiólogo, pese a sufrir de una enfermedad que le incapacita para sentir dolor, llega a descubrir, tan solo en virtud de sus conocimientos teóricos y de mi conducta, que sufro un dolor punzante en la muela del juicio. El neurofisiólogo será capaz de decirme, “Tú sufres un dolor punzante en tu muela del juicio”, por lo que podría decirse que posee el concepto asociado a experiencias de dolor. Sin embargo, su concepto sería más bien un concepto teórico o físico y no un concepto fenoménico (llamémosle Dolor<sup>[FÍSICO]</sup> a este concepto), mientras que el concepto que yo poseo de mi experiencia es un concepto fenoménico (llamémosle Dolor<sup>[FENOMÉNICO]</sup>). En resumen, el neurofisiólogo y yo tenemos cada uno un concepto diferente, Dolor<sup>[FÍSICO]</sup> y Dolor<sup>[FENOMÉNICO]</sup>, que refieren al **dolor** de mi experiencia. Ambos conceptos son, por tanto, correferenciales.

Al involucrar esta relación directa con nuestros estados fenoménicos, se supone que los conceptos fenoménicos pueden explicar el conocimiento íntimo y privilegiado de un individuo sobre sus propios estados fenoménicos. En última instancia, este es uno de los rasgos que los distingue de los conceptos físicos como SILLÓN o SATURNO. El concepto fenoménico ROJO, por ejemplo, no es el concepto que usamos para referir a objetos rojos, ni tampoco es el concepto perceptivo que adquirimos al observar objetos de este color. Más bien, es el concepto que refiere al carácter específico de la experiencia de la rojez, es decir, al *quale* de una clase de experiencias que, en condiciones óptimas, resultan de la exposición al color rojo. De hecho, muchos filósofos—incluso dualistas—han recurrido a estos conceptos a fin de explicar algunos rompecabezas epistemológicos en torno a la relación de los individuos con su vida mental, tales como **(i)** el contacto directo que estos tienen con sus estados fenoménicos (al aplicar un concepto fenoménico se supone que el individuo está en contacto directo con sus estados fenoménicos, así que una caracterización adecuada de la naturaleza de estos conceptos debe explicar en qué consiste esta relación epistémica especial entre los individuos y sus *qualia*); **(ii)** la asimetría epistémica (la presunción según la cual cada individuo tiene un acceso privilegiado, en primera persona, a su vida mental que no es accesible desde una perspectiva de tercera persona); **(iii)** y la infalibilidad/ incorregibilidad de ciertos juicios de un individuo sobre sus propios estados fenoménicos (por ejemplo, el juicio que uno expresaría naturalmente diciendo “Estoy teniendo este tipo de experiencia ahora mismo”). Por cuestiones de espacio, en este artículo no voy a analizar los méritos de estas explicaciones (para un examen de estos puntos, véase p.ej., Balog 2009, 2012b). Mi objetivo aquí se enfoca en la otra cara del debate, aquella que se centra

en la función de los conceptos fenoménicos en las discusiones acerca del estatus metafísico de la consciencia.

En las últimas décadas se han formulado diferentes caracterizaciones de la naturaleza de los conceptos fenoménicos que buscan responder a variadas cuestiones, entre ellas: ¿Cómo refieren los conceptos fenoménicos? ¿Cuáles son sus condiciones de adquisición/posesión? ¿Qué es lo que distingue los conceptos fenoménicos de los conceptos físicos? De modo esquemático, podemos dividirlos en dos grupos. Tenemos pues, por una parte, las que consideran el hecho de que los conceptos fenoménicos refieren directamente a los estados fenoménicos como el rasgo peculiar que permite distinguirlos de otro tipo de conceptos y, por otra, las que defienden que los conceptos fenoménicos son, al menos en parte, constituidos por un caso particular del tipo de experiencia a la que refieren, tomando así la idea de constitución como su rasgo especial. Del primer grupo forman parte, por ejemplo, las caracterizaciones de conceptos fenoménicos como conceptos de reconocimiento o conceptos deícticos y, del segundo grupo, las caracterizaciones de conceptos fenoménicos como conceptos citacionales o conceptos que, al menos en parte, están constituidos por la experiencia a la que refieren.

A continuación, expondré algunas de las caracterizaciones de conceptos fenoménicos que han recibido más atención en la literatura filosófica.

*Conceptos de reconocimiento:* son conceptos demostrativos-tipo que tienen la forma <X ES UNA EXPERIENCIA DE ESE TIPO> donde X es una experiencia actual y ese expresa un concepto fenoménico que refiere a una propiedad fenoménica de la que X es caso particular. Según esta caracterización, la referencia de los conceptos fenoménicos está determinada por las habilidades de los individuos de reconocer una experiencia como perteneciendo a un determinado tipo sin recurrir a información o conocimiento teórico. Loar (1990/1997), Carruthers (2004) y Levin (2007) han sugerido versiones de esta caracterización.

*Conceptos deícticos:* son conceptos análogos a los conceptos como ESTO, AQUÍ y AHORA. Bajo esta caracterización, el uso de los conceptos fenoménicos es similar a un gesto ostensivo interno y tienen la forma <ESTE TIPO DE EXPERIENCIA>, lo cual involucra una conexión *a priori* con el concepto de primera persona: al expresar que estoy teniendo <ESTA EXPERIENCIA>, sé *a priori* que estoy teniendo esta experiencia. Algunos defensores de los conceptos fenoménicos como conceptos deícticos son, por ejemplo, Ismael (1999), O'Dea (2002), Perry (2001) y Shröer (2010).

*Conceptos constitucionales/citacionales:* son conceptos constituidos, al menos en parte, por un caso particular del tipo de experiencia a la que refieren. Según esta caracterización, el concepto fenoménico DOLOR refiere a un tipo de experiencia—la experiencia de dolor—y es en parte constituido por un caso particular de ese tipo de experiencia. Papineau (2002, 2007), Block (2007), Balog (2012a,b) han formulado versiones diferentes de esta caracterización. Del mismo modo, algunos dualistas, entre ellos Chalmers (2003) y FÜRST (2014), también han defendido que los conceptos fenoménicos son en parte constituidos por la experiencia a la que refieren.

*Otras caracterizaciones:* A parte de las caracterizaciones mencionadas, algunos filósofos han defendido que los conceptos fenoménicos son conceptos condicionales, es decir, que refieren a estados no-físicos si estos estados existen y, si no existen, refieren a estados físicos (p.ej., Hawthorne 2002; Braddon-Mitchell 2003). A su vez, otros han argumentado que lo que distingue los conceptos fenoménicos de los conceptos físicos son las condiciones que justifican su aplicación (p.ej., Hill 1997; Hill & McLaughlin 1997). Una alternativa diferente inspirada en el enfoque teórico-informacional de Dretske y que relaciona los conceptos fenoménicos con los conceptos sensoriales ha sido también desarrollada por Aydede & Güzeldere (2005).

Cada una de las caracterizaciones anteriores responde de manera distinta a las cuestiones sobre cómo refieren estos conceptos, cómo explican la relación epistémica de un individuo con sus estados fenoménicos y por qué motivo las conclusiones ontológicas de los argumentos dualistas no son correctas. No obstante, dejando de lado las pequeñas diferencias, podemos aislar dos rasgos de los conceptos fenoménicos compartidos por la gran mayoría de estas caracterizaciones:

- *Dependencia de la experiencia:* se supone que los conceptos fenoménicos son perspectivistas, es decir, que requieren la perspectiva del individuo sobre el carácter fenoménico de sus propias experiencias. Esto implica que para poseer un concepto fenoménico P el individuo necesita haber tenido la experiencia relevante para P. Puesto que los conceptos físicos no ofrecen la perspectiva de primera persona sobre las propiedades de la experiencia, su posesión no permite explicar cómo es para un individuo tener una determinada experiencia.
- *Aislamiento conceptual:* se piensa que los conceptos fenoménicos están conceptualmente aislados de los conceptos físicos, así que no es posible inferirlos *a priori* a partir de los últimos. Esto significa que no debemos esperar una explicación de la consciencia fenoménica a partir de información proveniente de la física, por muy exhaustiva que sea.

La ECF se apoya en estos dos rasgos para responder a los retos dualistas mencionados en el apartado anterior. A continuación, veremos en qué consiste esta estrategia, cómo responde a estos argumentos y sus ventajas frente a otras estrategias fisicistas. En §4 mencionaré algunas de las objeciones más frecuentes a la ECF.

### 3. Estrategia de los conceptos fenoménicos

La ECF consiste en un intento teórico que recurre a la diferente naturaleza de los conceptos fenoménicos y físicos a fin de argumentar que la existencia del hiato epistémico señalado por muchos filósofos es consistente con la verdad del fisicismo. Usando las palabras de Sundström (2011), se trata de una estrategia defensiva, puesto que opera bajo la convicción de que tenemos buenas razones para aceptar el fisicismo buscando rebatir los argumentos que lo rechazan. Su objetivo no es proveer una defensa del fisicismo por encima de otras tesis metafísicas, sino más bien demostrar que hay una explicación de la consciencia fenoménica compatible con el fisicismo.

Muchos filósofos, entre ellos Nagel (1974) y Jackson (1982, 1986), han reconocido la importancia de los conceptos fenoménicos para el debate en torno al problema mente-cuerpo. Sin embargo, el primer intento de formular una explicación de estos conceptos y usarla como respuesta a los argumentos dualistas se debe a Loar, quien en el artículo “Phenomenal States” (1990/1997) sugiere que el problema mente-cuerpo no tiene necesariamente repercusiones metafísicas, pudiendo ser entendido como una consecuencia de nuestra forma especial de concebir, en primera persona, nuestros estados conscientes: un mismo estado mental puede ser concebido de modo físico, empleando conceptos físicos, y de modo fenoménico, empleando conceptos fenoménicos. A juicio de Loar, esta diferencia conceptual no representa un cambio en la referencia de ambos conceptos, sino dos formas distintas de concebir una misma entidad. La idea central de la ECF es justamente la de que aceptar un dualismo conceptual no involucra rechazar un monismo ontológico. En definitiva, el filósofo dualista falla en su análisis al no tener en cuenta la diferente naturaleza de estos dos tipos de conceptos, de ahí que sus argumentos no conlleven necesariamente un rechazo del fisicismo.

Teniendo en cuenta el dualismo conceptual que está en la base de la ECF y los dos rasgos de los conceptos fenoménicos mencionados anteriormente—la dependencia de la experiencia y el aislamiento conceptual—, veamos en qué consiste la respuesta fisicista al argumento del conocimiento aludido en §1.

En su respuesta al argumento del conocimiento, el defensor de la ECF mantiene que Mary experimenta un progreso epistémico al ver por primera vez el color rojo, puesto que este conocimiento no podría ser derivado *a priori* del conocimiento físico exhaustivo que poseía dentro de su habitación blanca y negra. Este conocimiento fenoménico que adquiere nada más salir de la habitación y que le permite saber cómo es ver rojo requiere una perspectiva singular del propio individuo sobre la **rojez** de la experiencia, por lo que solo es posible adquirirlo *a posteriori*, es decir, tras haber tenido la experiencia de la rojez. No obstante, según el fisicista, Mary no adquiere conocimiento de nuevos hechos o entidades al ver por primera vez rojo; más bien, adquiere un nuevo concepto—el concepto fenoménico Rojo—que le permite tener nuevos pensamientos sobre los mismos hechos en los cuales pensaba dentro de su habitación empleando únicamente conceptos físicos. Asimismo, la situación post-liberación de Mary es la de quien posee dos conceptos que refieren a una misma entidad. Esto, argumentan los defensores de la ECF, es compatible con el fisicismo.

Ahora bien, en el primer párrafo he dicho que la ECF es una estrategia defensiva por contraste con otras estrategias fisicistas. Diré un poco más sobre esto, dado que nos ayudará a ver su atractivo frente a otras estrategias análogas.

La ECF es defendida por un grupo de filósofos llamados fisicistas *a posteriori* o de tipo-B, usando la expresión de Chalmers (1996). Estos están de acuerdo con el dualista al mantener que los enunciados de identidad psicofísica, como “dolor = estado cerebral p”, son excepcionales en contraste con los enunciados de identidad teórica, como “agua = H<sub>2</sub>O”, porque involucran conceptos de tipo diferente: conceptos fenoménicos y conceptos físicos. Debido a esta diferencia conceptual resulta que no se puede conocer *a priori*, a través del análisis conceptual de los conceptos involucrados, los enunciados psicofísicos, al contrario de lo que sucede con los enunciados físicos. Con esto se quiere decir que el conocimiento de los enunciados psicofísicos depende de investigaciones empíricas (p.ej., Papineau 2002, 2007; Block 2007; Loar 1990/1997; Balog 2012a,b). Es más, al igual que los dualistas, estos fisicistas se oponen al llamado fisicismo *a priori* o de tipo-A que niega el carácter excepcional de los enunciados de identidad psicofísica (p.ej., Dennett 1991; Jackson 1995, 1998; Dretske 1995; Lewis 1990). Según este fisicismo no-excepcionalista, no hay nada de especial en los enunciados psicofísicos que nos impida conocerlos *a priori*. Al contrario del fisicista *a posteriori*, el fisicista *a priori* adopta una estrategia deflacionaria al responder a los argumentos dualistas, puesto que no recurre a conceptos fenoménicos. En su respuesta al argumento del conocimiento, el fisicista *a priori* mantiene que al ser liberada de la habitación blanca y negra Mary no adquiere nuevo conocimiento proposicional—es decir, no adquiere nuevos conceptos—, sino solamente nuevas habilidades (p.ej., Lewis 1983, 1988; Nemirow 1980, 1990, 2007).

A estas dos estrategias podemos añadir otra defendida por un grupo de filósofos comúnmente llamados “misteriosistas” [*mysterians*] (p.ej., McGinn 1989). Estos comparten la intuición de que los enunciados psicofísicos son excepcionales en contraste con los enunciados físicos, pero sostienen que, debido a nuestras limitaciones cognitivas, nuestros conceptos y teorías actuales fallan en captar adecuadamente esta excepcionalidad. Esta limitación cognitiva es lo que, en última instancia, explica el carácter elusivo de la consciencia.

Podemos ver que los fisicistas *a posteriori* y los misteriosistas hacen hincapié en la excepcionalidad de los enunciados de identidad psicofísica también compartido por los dualistas. La diferencia entre ambos estriba en que mientras el misteriosista cree que hay una teoría capaz de explicar la necesidad y la transparencia de las identidades psicofísicas, como “dolor = estado cerebral p”, de modo similar a las identidades teóricas, como “agua = H<sub>2</sub>O”—aunque mantiene que nuestras capacidades cognitivas son demasiado limitadas para que podamos llegar a conocerla—, el fisicista *a posteriori* rechaza tajantemente la creencia en una presunta teoría que explique la identidad de enunciados del primer tipo. En cambio, apoyándose en la naturaleza distinta de los conceptos físicos y fenoménicos que hemos visto arriba, el argumento del fisicista *a posteriori* es que no debemos esperar encontrar una teoría que explique *a priori* enunciados de identidad psicofísica del mismo modo que encontramos una teoría que explica *a priori* enunciados de identidad teórica, justamente porque los enunciados del primer tipo, al contrario de los enunciados teóricos, involucran conceptos de naturaleza muy distinta. Es esa naturaleza distinta que impide que se pueda inferir, a partir de los conceptos físicos, los conceptos fenoménicos.

A mi juicio, la ECF es más atractiva que las demás estrategias fisicistas por los siguientes motivos. Por una parte, respeta nuestras intuiciones preteóricas de que la riqueza de nuestra fenomenología no se captura con una explicación exhaustiva del funcionamiento del cerebro. Por consiguiente, esta estrategia elude las críticas frecuentes al fisicismo *a priori* de que no toma en serio el problema difícil de la consciencia e intenta eliminar el problema en lugar de explicarlo. Por otra parte, al sugerir que podemos explicar por qué motivo hay un problema difícil de la consciencia recurriendo a la diferente naturaleza de los conceptos involucrados en los enunciados de identidad psicofísica, esta estrategia elude igualmente las objeciones usuales al misteriosismo que sostienen que la complejidad del problema difícil de la consciencia no implica que este sea intratable a causa de nuestras limitaciones cognitivas. Es más, es conveniente recordar que la motivación de la ECF no es argumentar en favor de una metafísica fisicista por encima de otras tesis metafísicas. Más bien, lo que sus defensores buscan es demostrar que los estados fenoménicos pueden ser idénticos a los estados físicos, aunque su conexión no se pueda conocer *a priori* y, por ende, que una explicación de la consciencia es compatible con el fisicismo. Al alcanzar esta explicación, el fisicista habrá hecho todo lo que tenía que hacer para defender el fisicismo.

No todos los filósofos se han dejado convencer del éxito de la ECF. En los últimos años, la ECF ha enfrentado duras objeciones provenientes tanto de fisicistas como de dualistas. Antes de terminar este artículo, mencionaré en el siguiente apartado algunas de las más importantes.

## 4. Críticas a la estrategia de los conceptos fenoménicos

### 4.1. Dependencia de la experiencia y aislamiento conceptual

Pongamos por caso que, a causa de la radiación cósmica, una réplica molecularmente idéntica a mí misma surge ahora mismo de la nada y es inmediatamente aprisionada en una habitación blanca y negra sin acceso a experiencias de color. ¿Posee mi réplica el concepto fenoménico ROJO? Aunque mi réplica nunca ha tenido tales experiencias, nuestra intuición parece decirnos que posee el concepto fenoménico ROJO puesto que yo poseía ese mismo concepto en el exacto momento en que ella súbitamente surgió a partir de mí.

Dennett (2007) formuló un experimento mental parecido a fin de argumentar que, si nuestra intuición no falla, tendremos que aceptar la conclusión de que es posible para un individuo llegar a poseer un concepto fenoménico sin jamás haber tenido la experiencia relevante. En la misma línea, Tye (2000, p. 27) sugirió que los conceptos fenoménicos podrían ser implementados en los cerebros de los individuos por medio de la neurocirugía o como fruto de un milagro. Otros filósofos han planteado argumentos distintos basados en el externismo semántico que ponen en duda la tesis de la necesidad de la experiencia para la posesión de los conceptos fenoménicos. Ball (2009) y Tye (2009), por ejemplo, han aplicado los célebres argumentos de Burge (1979) en favor del externismo social a los conceptos fenoménicos y, en consecuencia, han defendido que los conceptos fenoménicos, al igual que muchos de nuestros conceptos comunes, son deferenciales. Dicho de modo muy sencillo, esto quiere decir que un individuo puede adquirir un dado concepto fenoménico P únicamente en virtud del intercambio lingüístico con otros hablantes sin haber tenido la experiencia relevante para P. En otras palabras, el individuo puede, por ejemplo, adquirir el concepto fenoménico Dolor tan solo en virtud del intercambio lingüístico con otros hablantes sin nunca haber tenido la experiencia de dolor. Estos escenarios ponen en jaque la tesis de la necesidad de la experiencia para la posesión de los conceptos fenoménicos.

Imaginemos ahora que un individuo se expone a un amplio rango de diferentes matices de azul, de modo que adquiere los conceptos fenoménicos correspondientes a cada uno de estos matices. No parece descabellado creer que ese individuo es capaz de inferir un concepto fenoménico de un matiz intermedio de azul a partir de otros matices más oscuros y más claros que haya observado previamente, aunque no haya tenido la experiencia visual de ese matiz en particular. Esta posibilidad fue planteada por David Hume en sus *Tratado de la Naturaleza Humana y Investigación sobre el Conocimiento Humano* y, a simple vista, nos invita a dudar de la necesidad de la experiencia para la posesión de los conceptos fenoménicos.

No obstante, hay que prestar atención al hecho de que el escenario planteado por Hume difiere de los anteriores, pues lo único que asume es que un individuo puede inferir nuevos conceptos fenoménicos a partir de otros conceptos fenoménicos que posee de antemano. Los últimos, a su vez, son adquiridos gracias a la experiencia, así que este escenario por sí mismo no representa una amenaza estricta a la tesis de la necesidad de la experiencia para la posesión de los conceptos fenoménicos.

En cualquier caso, podemos concluir que la tesis de la dependencia de la experiencia es un punto problemático de la ECF. Si una defensa del fisicismo depende realmente de esta tesis, no cabe duda de que necesitamos con urgencia una formulación más precisa del criterio de adquisición y posesión de los conceptos fenoménicos. De hecho, esto es así independientemente de si nos convencen o no los argumentos que he mencionado en este apartado. Algunos filósofos mantienen que, como sucede en el caso de los conceptos fenoménicos, es posible que la posesión de otro tipo de conceptos—por ejemplo, deícticos o perceptivos—requiera también la exposición del individuo a las características relevantes de su entorno y que, además, es igualmente posible que estos conceptos estén también conceptualmente aislados (p.ej., Loar 1990/1997; Levine 2001). Asimismo, no queda claro cuál es exactamente la especificidad de los conceptos fenoménicos frente a los conceptos físicos.

### 4.2. El dilema de Chalmers

Chalmers (2007) argumentó que el defensor de la ECF debe aceptar, simultáneamente, dos principios:

- Los conceptos fenoménicos explican la relación epistémica de los individuos con sus

- estados fenoménicos.
- Los conceptos fenoménicos son físicamente explicables.

Chalmers argumenta que ninguna versión de la ECF satisface ambos *desiderata*. Para desarrollar su argumento, nos invita a suponer que C es la tesis según la cual los humanos tenemos conceptos fenoménicos y P representa el conjunto de todas las verdades físicas del universo. Enseguida, plantea la pregunta: ¿es  $P \ \& \ \sim C$  concebible? El físico tiene dos salidas posibles:

- Responder afirmativamente y aceptar que los conceptos fenoménicos están conceptualmente aislados de todas las verdades físicas.
- Responder negativamente y aceptar que los conceptos fenoménicos no están conceptualmente aislados de todas las verdades físicas.

Chalmers argumenta que cualquiera de las opciones arriba conlleva consecuencias inaceptables para el fisicismo. Por una parte, si bien (a) acepta que los conceptos fenoménicos explican la relación epistémica de los individuos con sus estados fenoménicos, mantiene que los conceptos fenoménicos están conceptualmente aislados de las verdades físicas y, por tanto, no son físicamente explicables, de modo que la opción (a) no explica la premisa (ii) del dilema. Por otra parte, (b), al sostener que los conceptos fenoménicos no están conceptualmente aislados de todas las verdades físicas y, por consiguiente, son derivables a partir de ellas, sugiere que es concebible un escenario en el que los zombis—seres físicamente o funcionalmente idénticos a nosotros, pero que no tienen consciencia fenoménica—tienen conceptos fenoménicos. No obstante, los zombis no son concebibles de este modo, es decir, como seres epistémicamente relacionados con la consciencia fenoménica, así que la opción (b) no explica la premisa (i) del dilema. De aquí Chalmers concluye que el defensor de la ECF enfrenta un dilema: los conceptos fenoménicos o bien explican la relación epistémica de los individuos con sus estados fenoménicos, o bien pueden ser explicados físicamente.

Varios filósofos han respondido a este dilema. Diaz-León (2010), por ejemplo, ha argumentado que la conclusión de Chalmers, a pesar de ser verdadera, no representa ningún problema para la ECF, puesto que “la ECF no tiene por qué explicar nuestra situación epistémica completa, sino solamente que hay una *desconexión inferencial* entre las verdades físicas y las verdades fenoménicas, es decir, por qué no se puede inferir las últimas a partir de las primeras” (p. 944). Otros filósofos, entre ellos Balog (2012a), Carruthers & Veillet (2007), Papineau (2007) y Elpidorou (2013), también han ofrecido respuestas distintas a este dilema.

Un problema adicional para la ECF es explicar en un marco fisicista cómo puede la referencia a una propiedad objetiva ser determinada por conceptos fenoménicos subjetivos. Otro problema diferente aunque relacionado con el último surge con el criterio internista de posesión de los conceptos fenoménicos. Según este criterio, un sujeto adquiere un dado concepto fenoménico únicamente en virtud de un contacto directo con sus estados fenoménicos. El problema que se enfrentan quienes defienden este criterio es el de explicar la normatividad del lenguaje aceptado incluso por muchos de los defensores de la ECF. Estas son cuestiones que una caracterización satisfactoria de la naturaleza de los conceptos fenoménicos debe ser capaz de explicar. Sin dicha explicación, el uso de la ECF como respuesta a los retos dualistas se ve seriamente amenazada.

## 5. Conclusiones

Este artículo se centra en la ECF, una de las respuestas fisicistas más potentes a los retos dualistas que han sido formulados por lo menos a lo largo de las últimas tres décadas. Los defensores de esta estrategia recurren a la presunta naturaleza distinta de los conceptos fenoménicos y los conceptos físicos a fin de explicar por qué motivo las conclusiones metafísicas que los dualistas sacan de sus argumentos están equivocadas. Con el fin de explicar en qué consiste dicha estrategia, en §1 he empezado por describir la intuición fisicista básica que respalda la idea de que la naturaleza última del mundo es física, de ahí que, según el fisicista, no hay verdades más allá de las verdades de la física. En este apartado he introducido también uno de los argumentos epistemológicos que más ríos de tinta ha hecho correr en la literatura filosófica y al cual la ECF debe responder, el argumento del conocimiento, propuesto inicialmente por Jackson (1982, 1986). Después, en §2 he puesto de relieve la peculiaridad de los conceptos fenoménicos, he clarificado cuáles sus diferencias en relación con los conceptos físicos y he expuesto algunas de las caracterizaciones más comunes de la naturaleza de los conceptos fenoménicos. En §3 he explicado la motivación fundamental de la ECF, así como su aplicación como respuesta a los retos dualistas. Dentro de este apartado, he contrastado la ECF con otras estrategias fisicistas que buscan igualmente responder a los argumentos dualistas, lo cual ha permitido hacer hincapié en las ventajas de la ECF sobre las demás estrategias. Para terminar, en §4 he señalado algunas de las objeciones más fuertes que la ECF ha sufrido en años recientes y algunas respuestas a esas mismas objeciones.

A pesar de que la gran mayoría de los filósofos de la mente contemporáneos están de acuerdo que la clave para cerrar el debate metafísico en torno a la naturaleza de la consciencia consiste en encontrar una explicación adecuada de los conceptos fenoménicos, las objeciones a la ECF destacadas en este artículo demuestran más allá de cualquier duda que esta estrategia se

enfrenta, a día de hoy, a problemas serios. Sus retos más comunes son sobre todo semánticos, epistemológicos y metafísicos y requieren un análisis puramente filosófico. La cuestión de si los avances en el campo de la psicología o de la neurociencia pueden contribuir al menos a una mejor comprensión de la consciencia fenoménica es todavía una cuestión por determinar.

Diana Couto (Universitat de Barcelona)

**Agradecimientos** Estoy en deuda con Manuel García-Carpintero, Marta Jorba, Marc Artiga, Sofia Miguens, João Alberto Pinto y Andrea Rivadulla Duró por sus comentarios, sugerencias y correcciones lingüísticas a este artículo.

## Referencias

- Aydede, M., & Güzeldere, G. (2005), "Cognitive Architecture, Concepts, and Introspection: An Information-Theoretic Solution to the Problem of Phenomenal Consciousness", *Noûs*, 39, 197-255.
- Ball, D. (2009), "There are no Phenomenal Concepts", *Mind*, 118, 935-962.
- Balog, K. (2009), "Phenomenal Concepts", en B. McLaughlin, A. Beckermann, & S. Walter (eds.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Mind*, Oxford, Oxford University Press: 292-312.
- Balog, K. (2012a), "In Defense of Phenomenal Concept Strategy", *Philosophy and Phenomenological Research*, 84, 1-23.
- —(2012b), "Acquaintance and The Mind-Body Problem", en S. Gozzano, & C. Hill (eds.), *New Perspectives on Type-Identity: The Mental and The Physical*, Cambridge, Cambridge University Press: 16-42.
- Block, N. (2007), "Max Black's Objection to Mind-Body Identity", en T. Alter, & S. Walter (eds.), *Phenomenal Concepts and Phenomenal Knowledge: New Essays on Consciousness and Physicalism*, Oxford, Oxford University Press: 249-306.
- Braddon-Mitchell, D. (2003), "Qualia and Analytical Conditionals", *The Journal of Philosophy*, 111-135.
- Burge, T. (1979), "Individualism and the Mental", en *Foundations of Mind*, Oxford, Oxford University Press: 110-150.
- Carruthers, P. (2004), "Phenomenal Concepts and Higher-Order Experiences", *Philosophy and Phenomenological Research*, 68, 316-336.
- Carruthers, P., Veillet, B. (2007), "The Phenomenal Concepts Strategy", *Journal of*

- Consciousness Studies*, 14, 212-236.
- Chalmers, D. (1996), *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*, Oxford, Oxford University Press. (Traducción castellana de J. Á. Álvarez: Chalmers, D. (1999), *La Mente Consciente*, Barcelona, Gedisa.)
  - —(2003), “The Content and Epistemology of Phenomenal Belief”, en Q. Smith, & A. Jokić (eds.), *Consciousness: New Philosophical Perspectives*, Oxford, Clarendon Press, pp. 220-272.
  - —(2007), “Phenomenal Concepts and The Explanatory Gap”, en A. Torin, & S. Walter (eds.), *Phenomenal Concepts and Phenomenal Knowledge: New Essays on Consciousness and Physicalism*, Oxford, Oxford University Press, 167-194.
  - Davidson, D. (1970), “Mental Events”, en L. Foster & J. Swanson (eds.), *Experience and Theory*, New York, Humanities Press. (Traducción castellana de Miguel Candel: Davidson, D. (1994), “Acontecimientos Mentales”, en *Filosofía de la Psicología*, Barcelona, Anthropos.)
  - Dennett, D. (1991), *Consciousness Explained*, New York, Little Brown. (Traducción castellana de Sergio B. Ravera: Dennett, D. (1995). *La Consciencia Explicada*, Barcelona, Paidós.)
  - —(2007), “What Robot Mary Knows”, en T. Alter, & S. Walter (eds.), *Phenomenal Concepts and Phenomenal Knowledge: New Essays on Consciousness and Physicalism*, Oxford, Oxford University Press, 14-31.
  - Diaz-Leon, E. (2010), “Can Phenomenal Concepts Explain The Epistemic Gap”, *Mind*, 119, 933-952.
  - Dretske, F. (1995), *Naturalizing the Mind*, Cambridge, MIT Press.
  - Elpidorou, A. (2013), “Having it Both Ways: Consciousness, Unique Not Otherworldly”, *Philosophia*, 41, 1181-1203.
  - Fürst, M. (2014), “A Dualist Account of Phenomenal Concepts”, en A. Lavazza, & H. Robinson (eds.), *Contemporary Dualism. A Defense*, London, Routledge, 112-135.
  - Hawthorne, J. (2002), “Advice for Physicalists”, *Philosophical Studies*, 109, 17-52.
  - Hill, C. (1997), “Imaginability, Conceivability, Possibility and The Mind-Body Problem”, *Philosophical Studies*, 87, 61-85.
  - Ismael, J. (1999), “Science and the Phenomenal”, *Philosophy of Science*, 351-369.
  - Jackson, F. (1982), “Epiphenomenal Qualia”, *Philosophical Quarterly*, 127-136. (Traducción castellana de L. E. Enríquez: Jackson, F. (2003), “Qualia epifenoménicos”, en M. Ezcurdia y Hansberg, O. (eds.), *La Naturaleza de la Experiencia*, México, UNAM: 95-110.)
  - —(1986), “What Mary Didn’t Know”, *Journal of Philosophy*, 83, 291-295. (Traducción castellana de Laura. E. Manríquez: Jackson, F. (2003), “Lo que María no Sabía”, en M. Ezcurdia y Hansberg, O. (eds.). *La Naturaleza de la Experiencia*, México, UNAM: 111-118.)
  - —(1995), “Postscript”, en Paul K. Moser, & J. D. Trout (eds.), *Contemporary Materialism*, New York, Routledge: 184-189.
  - —(1998), “Postscript on Qualia”, en *Mind, Method, and Conditionals: Selected Essays*, London, Routledge: 76-79.
  - Kripke, S. (1980), *Naming and Necessity*, Oxford, Blackwell. (Traducción castellana de M. Valdés: Kripke, S. (1985), *El Nombrar y la Necesidad*, México, UNAM.)
  - Levin, J. (2007), “What is a Phenomenal Concept?”, en T. Alter, & S. Walter

- (edits.), *Phenomenal Concepts and Phenomenal Knowledge: New Essays on Consciousness and Physicalism*, New York, Oxford, 87-110.
- Levine, J. (1983), "Materialism and Qualia: The Explanatory Gap", *Pacific Philosophical Quarterly*, 64, 254-261.
  - Levine, J. (2001), *Purple Haze: The Puzzle of Consciousness*, Oxford, Oxford University Press.
  - Lewis, D. (1983), "Postscript to 'Mad Pain and Martian Pain'", en *Philosophical Papers*, Vol. 1, Oxford, Oxford University Press: 130-132.
  - —(1990), "What Experience Teaches", en William G. Lycan (ed.), *Mind and Cognition*, Malden, Blackwell: 29-57.
  - Loar, B. (1990), "Phenomenal States", *Philosophical Perspectives*, 4, 81-108.
  - —(1997). "Phenomenal States", en N. Block, O. Flanagan, & G. Güven (edits.), *The Nature of Consciousness: Philosophical Debates*, Cambridge, MIT Press: 597-616.
  - McGinn, C. (1989), "Can We Solve the Mind-Body Problem?", *Mind*, 98, 349-366.
  - Nagel, T. (1974), "What is it Like to Be a Bat?", *Philosophical Review*, 83, 435-450. (Traducción castellana de Hector Islas: Nagel, T. (2003), "¿Cómo es ser un murciélago?", en M. Ezcurdia y O. Hansberg (eds.), *La Naturaleza de la Experiencia*, México, UNAM: 45-63.)
  - —(1980), "Physicalism and the Cognitive Role of Acquaintance", en William G. Lycan (ed.), *Mind and Cognition*, Malden, Blackwell: 29-57.
  - —(1980), "Review of Thomas Nagel, *Mortal Questions*", *Philosophical Review*, 89, 473-477.
  - —(2007), "So This is What it's Like: A Defense of the Ability Hypothesis", en T. Alter, & S. Walter (edits.), *Phenomenal Concepts and Phenomenal Knowledge: New Essays on Consciousness and Physicalism*, Oxford, Oxford University Press, 32-51.
  - O'dea, J. (2002), "The Indexical Nature of Sensory Concepts", *Philosophical Papers*, 31, 169-181.
  - Papineau, D. (2002), *Thinking About Consciousness*, Oxford, Oxford University Press.
  - —(2007), "Phenomenal and Perceptual Concepts", en T. Alter, & S. Walter (edits.), *Phenomenal Concepts and Phenomenal Knowledge: New Essays on Consciousness and Physicalism*, New York, Oxford University Press: 111-144.
  - Perry, J. (2001), *Knowledge, Possibility, and Consciousness*, Cambridge, MIT Press.
  - Place, U. T. (1956), "Is Consciousness a Brain Process?", *British Journal of Psychology*, 47, 44-50.
  - Putnam, H. (1975), "The Nature of Mental States", en *Philosophical Papers II - Mind, Language and Reality*, Cambridge, Cambridge University Press. (Traducción castellana de Margarita M. Valdés: Putnam, H. (1981), "La Naturaleza de los Estados Mentales", en *Cuadernos de Crítica*, Vol. 15, México, Instituto de Investigaciones Filosóficas.)
  - Schröer, R. (2010), "Where's the Beef? Phenomenal Concepts as Both Demonstrative and Substantial", *Australasian Journal of Philosophy*, 88, 505-522.
  - Searle, J. (1984), *Minds, Brains and Science*, Cambridge, Harvard University Press. (Traducción castellana de Luis Valdés: Searle, J. (1996), *Mentes, Cerebros y Ciencia*. Madrid, Cátedra.)
  - —, *The Rediscovery of the Mind*, Cambridge, MIT Press. (Traducción castellana de Luis

- MI. Valdés Villanueva: Searle, J. (1996), *El Redescubrimiento de la Mente*. Barcelona, Crítica.)
- —(1997), *The Mystery of Consciousness*, New York, New York Review. (Traducción castellana de Antonio Domèch Figueras: Searle, J. (2000), *El Misterio de la Consciencia*. Barcelona, Paidós.)
  - Smart, J.J.C. (1959), "Sensations and Brain Processes", *Philosophical Review*, 68, 141-156.
  - Sundström, P. (2011), "Phenomenal Concepts", *Philosophy Compass*, 6, 267-281.
  - Tye, M. (2000), *Consciousness, Color and Content*, Cambridge, MIT Press.
  - —(2009), *Consciousness Revisited: Materialism without Phenomenal Concepts*, Cambridge, MIT Press.

## Otras lecturas recomendadas

- Alter, T. (2007), "On the Conditional Analysis of Phenomenal Concepts", *Philosophical Studies*, 235-253.
- Alter, T., & Walter, S. (eds.). (2007), *Phenomenal Concepts and Phenomenal Knowledge: New Essays on Consciousness and Physicalism*, New York, Oxford University Press.
- Block, N., & Stalnaker, R. (1999), "Conceptual Analysis, Dualism, and The Explanatory Gap", *Philosophical Review*, 1-46.
- Chalmers, D. (2004), "The Representational Character of Experience", en B. Leiter (ed.). *The Future for Philosophy*, Oxford, Oxford University Press: 153-181.
- Chalmers, D., & Jackson, F. (2011), "Conceptual Analysis and Reductive Explanation", *Philosophical Review*, 315-360.
- Diaz-Leon, E. (2008), "Defending the Phenomenal Concept Strategy", *Australasian Journal of Philosophy*, 86, 597-610.
- —(2011), "Reductive Explanation, Concepts, and a priori Entailment", *Philosophical Studies*, 155, 99-116.
- —(2014), "Do A Posteriori Physicalists Get Our Phenomenal Concepts Wrong?", *Ratio*, 27, 1-16.
- Elpidorou, A. (2015), "Phenomenal concepts", en D. Pritchard (eds.), *Oxford Bibliographies*, New York, Oxford University Press, URL: <http://www.oxfordbibliographies.com/abstract/document/obo-9780195396577/obo-9780195396577-0254.xml?rskey=G9Qj7J&result=1&q=phenomenal+concepts#firstMatch>.
- Goff, P. (2011), "A Posteriori Physicalists Get Our Phenomenal Concepts Wrong", *Australasian Journal of Philosophy*, 89, 191-209.
- Hill, C., & McLaughlin, B. (1999), "There Are Fewer Things in Reality Than Are Dreamt of in Chalmers's Philosophy", *Philosophy and Phenomenological Research*, 59, 445-454.
- Horgan, T., & Tieson, J. (2001), "Deconstructing New Wave Materialism", en C. Gillett, & B.

Loewer (edits.), *Physicalism and Its Discontents*, Cambridge, Cambridge University Press: 307-318.

- Ismael, J. (1999), "Science and the Phenomenal", *Philosophy of Science*, 351-369.
- Levin, J. (2018), "Once More Unto the Breach: Type B Physicalism, Phenomenal Concepts, and the Epistemic Gap", *Australasian Journal of Philosophy*, 1-15.
- McDonald, C. (2004), "Mary Meets Molyneux: The Explanatory Gap and The Individuation of Phenomenal Concepts", *Noûs*, 503-524.
- Stoljar, D. (2005), "Physicalism and Phenomenal Concepts", *Mind & Language*, 469-494.
- Taylor, H. (2018), "Powerful Qualities, Phenomenal Concepts, and the New Challenge to Physicalism", *Australasian Journal of Philosophy*, 1, 55-66.
- Tye, M. (2003), "A Theory of Phenomenal Concepts", *Royal Institute of Philosophy Supplement* 53, 92-205.
- Veillet, B. (2012), "In Defense of Phenomenal Concepts", *Philosophical Papers*, 41, 97-127.
- White, S. (1985), "Course of the qualia", *Synthese*, 68: 333-368.

## Cómo citar esta entrada

Couto, Diana (2020). "Conceptos fenoménicos", *Enciclopedia de la Sociedad Española de Filosofía Analítica*. (URL: <http://www.sefaweb.es/conceptos-fenomenicos>)