



Artículo de Investigación

## El problema de la consciencia en la filosofía contemporánea

The problem of consciousness in contemporary philosophy

**Recibido:** Septiembre 2017 **Aceptado:** Julio 2018 **Publicado:** Noviembre 2018

Nicolás Alarcón Zambrano

Universidad Alberto Hurtado  
Chile

*nico.az626@gmail.com*

**Resumen:** La prolífica discusión sobre la consciencia ha tenido como consecuencia una multiplicidad de usos para el término. La -curiosa- poca claridad respecto al uso de tal noción puede llevar a confusiones a quien intenta ingresar a la discusión contemporánea de la filosofía de la mente. El presente artículo tiene por objetivo servir como punto de inicio a quién busque ingresar a la discusión contemporánea de la consciencia, presentando: i) el concepto central de consciencia que se maneja, y ii) dar cuenta del estado de la discusión, en específico, el problema central de la consciencia.

**Palabras clave:** filosofía de la mente – consciencia fenomenal – fenomenalidad – qualia – estados cualitativos

**Abstract:** The prolific discussion about consciousness has resulted a multiplicity in the uses for the term. The -curious- little clarity regarding the use of the notion, can lead to confusion to who tries to enter the contemporary discussion of the philosophy of mind. The purpose of this article is to serve as a starting point for those who seek to enter the contemporary discussion of consciousness, presenting: i) the central concept of the consciousness that is used, and ii) give an account of the state of the discussion, that is, the central problem of consciousness.

**Keywords:** philosophy of mind – phenomenal consciousness – phenomenality – qualia – qualitative states

---

**Citación:** Alarcón Zambrano, N. (2018). El problema de la consciencia en la filosofía contemporánea. *Logos: Revista de Lingüística, Filosofía y Literatura*, 28(2), 429-442. DOI: 10.15443/RL2831  
**Dirección Postal:** San Isidro 951, Depto N353, Santiago, Chile  
**DOI:** doi.org/10.15443/RL2831



## 1. Introducción: delimitando lo mental

¿Qué es lo mental? Tal pregunta parece sin sentido, pues, en nuestra vida cotidiana, estamos constantemente en contacto con nuestra mente, y de forma indirecta, con estados mentales ajenos. Sin más, por ejemplo, sostenemos que *tenemos en nuestra mente el recuerdo de haber tomado café ayer*, o que *nuestro vecino no está bien de la mente, pues habla disparates*. Sin embargo, poco o nada nos aclara qué es lo mental. Describamos una situación cotidiana para aclarar el punto: tengo deseos de tomar café, por lo que *decido* ir a la cocina, pues creo que ahí hay todo lo necesario para preparar un café. Al momento de describir tal situación, nos encontramos con dos clases de ítems: por una parte, están los hechos observables, y públicos, de la situación – levantarse, caminar hacia la cocina, tomar una taza – y por otro lado hay ciertos acontecimientos que no son observables, y que no parecen ser públicos, pues sólo yo tengo acceso a ello, pero que parecen constituir el motor de la situación. Ítems como *desear, creer, pensar, recordar y estar consciente* entre otros, pertenecen al dominio de lo mental, dominio cuyo estatuto ontológico ha sido puesto en duda de manera constante. Si bien no manejamos una definición exacta sobre qué es lo mental, y qué lo diferencia, quizás la mejor de la cual disponemos es esta: mental es aquello que posee intencionalidad intrínseca. Sin embargo, eso nos deja con aún más preguntas que respuestas. De forma bastante curiosa, intuitivamente sabemos diferenciar entre aquello que es mental, de aquello que no lo es, por ejemplo: medir 1.78 mts no es un algo mental, pero *desear* beber café sí lo es.

En cuanto al problema ontológico de lo mental, Descartes (2010) sostenía que este era un dominio independiente a lo físico, y fue categorizado como una sustancia independiente, la *res cogitans*. En sus *Meditaciones Metafísicas* (2010), Descartes busca establecer aquello que resulta claro y estable para fundar las ciencias. En su búsqueda, identifica una serie de criterios acerca de lo físico y de lo mental – que, para él, resultaba ser algo claro y distinto a lo físico. ¿Por qué se genera tal diferencia? ¿En qué se basa Descartes para sostener que lo físico y lo mental, el cuerpo y la mente, son sustancias ontológicamente distintas? El argumento de Descartes se basa, principalmente, en el cómo accedemos a los hechos de cada una de estas sustancias. Por una parte, lo físico se nos muestra con una serie de características bastante particulares:

como cuerpo comprendo todo aquello que está determinado por alguna figura, circunscrito en un lugar, que llena un espacio de modo que excluye de allí todo otro cuerpo, que es percibido por el tacto, la vista, el oído, el gusto, o el olor y que es movido de muchas maneras, no por sí mismo, sino por alguna otra cosa que le toque (...) (Descartes, 2010, p. 17).

La definición dada por Descartes sobre lo qué es lo físico, lo qué son nuestros cuerpos y los que nos rodean, toma como criterio lo que puede ser captado por nuestros sentidos. Los cuerpos los podemos ver, oler, oír, saborear, sentir sus texturas. En cambio, lo mental carece de todas estas características: la mente es pensamiento, y los modos que este puede adquirir (Descartes, 2010). Pero no sólo lo diferencia las características que estas dos sustancias poseen, sino que también el modo en el que accedemos y las conocemos. Por un lado, y como sostuve, lo físico es conocido mediante nuestros sentidos; en cambio, la mente, al ser algo no-físico, no es accesible mediante nuestros sentidos, sino mediante la introspección. No necesitamos de nuestros ojos para ver nuestros pensamientos, o nuestra corriente de consciencia, sino que nos basta detenernos a contemplar qué es lo que sucede dentro de nosotros.

Tal diferencia de acceso epistémico a dichas sustancias, son razones para Descartes para sostener que *res extensa* –el cuerpo– y *res cogitans* –la mente– son sustancias ontológicamente distintas. En pocas palabras: nuestras mentes no son lo mismo que nuestros cuerpos. Podemos, sostiene Descartes, acceder fácilmente a nuestras mentes y conocerlas mejor que nadie; sin embargo, los cuerpos, incluso el nuestro, se presenta de manera oscura y dudable (Descartes, 2010).

Contemporáneamente, tal sentencia resulta dudosa, pues contamos con razones diversas para creer que la mente es, de hecho, algo físico. Metodológicamente, los avances en neurociencia nos han llevado a tal creencia, dando un respaldo a las diversas propuestas filosóficas dadas.

Sin embargo, de todos los estados y eventos mentales que podemos categorizar –deseos, creencias, intenciones, etc.– hay un fenómeno que resalta notablemente por sobre el resto, y que motiva la discusión ontológica contemporánea: la consciencia.

La consciencia es, sin duda, un fenómeno que se nos da de forma continua, pero cuya explicación se nos escapa. Querer caracterizar la conciencia, a pesar de lo cercano que es el fenómeno, nos resulta todo un puzzle. *¿Qué implica estar consciente? ¿Qué significa ser un organismo consciente?* En la filosofía de la mente contemporánea (Chalmers, 1999; Nagel, 1974, 1987; Jackson, 1982; Prinz, 2003, 2012) la consciencia es un tema altamente discutido, que, muchas veces según Chalmers (1999), se caracteriza de la siguiente manera:

El tema puede caracterizarse mejor como “la cualidad subjetiva de la experiencia”. Cuando percibimos, pensamos y actuamos, existe un ruido de fondo de causalidad y procesamiento de información, pero este procesamiento no ocurre en la oscuridad. Existe también un aspecto interno; hay algo que se siente como ser un agente cognitivo (Chalmers, 1999, p. 26).

En la discusión contemporánea de la filosofía de la mente, el tópico de la consciencia se ha vuelto central. Mucho se ha escrito en torno a la consciencia, desde cómo surge la consciencia, a cuál es su lugar en la naturaleza, especialmente, si es o no física o una propiedad –o sustancia– de otra índole. En muchas de esas investigaciones, se usa el concepto de consciencia, pero no de la misma forma que en otras. La principal razón para ello parece ser que, la consciencia, *posee un sentido amplio*. Sin embargo, se logra precisar un tópico central, uno donde resalta lo contradictorio que resultan nuestras intuiciones: por un lado, respaldados por la investigación científica, hemos llegado a sostener que la consciencia debe ser algo físico; en cambio, nuestras intuiciones cotidianas, apuntan a que difícilmente esta puede ser explicada sólo en términos científicos.

¿Cuál es ese tópico central? ¿Cuál es la noción de consciencia que se maneja en tal dominio? En esta investigación, me encargaré de tipificar los distintos sentidos en los cuales nos referimos al fenómeno de la consciencia, esto con el objetivo de dar con la noción que se ha vuelto central en la discusión contemporánea de la filosofía de la mente.

## 2. Sentidos de consciencia

La consciencia es un concepto sombrilla/paraguas, esto es: cubre varios fenómenos mentales. Podemos sostener que la conciencia es prestar atención a nuestro entorno, o estar *consciente* de (be aware), poder reaccionar a ciertos estímulos o frente a un medio ambiente. Podemos decir que *hay organismos conscientes, y que hay estados conscientes*. Justamente, y recurriendo a la división recién señalada, podemos realizar una pequeña categorización de los sentidos en los cuales hablamos de consciencia.

### 2.1 Organismos conscientes

Hay muchos sentidos en los cuales decimos que un organismo es consciente, unos que nos resultan triviales, otros que son altamente demandantes. La siguiente lista enumera los que son los sentidos típicos en los cuales decimos que un organismo es consciente:

- i) Sintiente: el sentido más mínimo de consciencia. Basta con que el organismo sea sensible, esto es, que tenga la *capacidad* de sentir y responder al mundo dado cierto estímulo (Armstrong, 1981).
- ii) Vigilia: el criterio anterior se entiende manera disposicional, en tanto el organismo es capaz de reaccionar frente a estímulos externos, pero esto no es suficiente, es necesario que el organismo *exhiba* tal capacidad. Sin embargo, mientras dormimos, o alguien que esté en coma, no cuenta como un organismo consciente en este sentido. En tales situaciones, el organismo no es capaz de exhibir estado alguno consciencia.

Tanto este sentido, como el anterior, presentan límites borrosos y poco claros: ¿qué capacidades contarán para decir que un organismo es sintiente? ¿Qué grados admite tal criterio? ¿las plantas cuentan como conscientes en el sentido sintiente?<sup>1</sup> En cuanto al sentido de vigilia: ¿cuándo alguien duerme o está en estado de coma tiene, según lo que sabemos hoy por las ciencias del cerebro, algún grado de conciencia que podamos identificar con una determinada actividad cerebral?

iii) Autoconsciente: el sentido más demandante. No basta con que el organismo esté consciente, sino que debe ser consciente de que está consciente (Carruthers, 2000). Este criterio deja abierto el cómo se expresa, esto es: ¿consideraremos como autoconscientes sólo aquellos organismos capaces de expresar, conceptual y lingüísticamente, su autoconsciencia? Adultos, capaces de manejo conceptual, serían conscientes en este sentido, en tanto son capaces de expresar, lingüísticamente sus estados, por ejemplo: me duele el dedo. Si es así, incluso los infantes prelingüísticos fallan, y serían catalogados como no-conscientes, pues no serían capaces de expresar sus estados. Quizás basta con algo más rudimentario, no-lingüístico, que exprese tal estado; si es así, podríamos incluir una gran variedad de organismos, los cuales –intuitivamente– sostenemos que son conscientes.

iv) *What-it-is-like*: la definición clásica de este tipo es la brindada por Nagel (1979), la cual consta del siguiente criterio: un organismo será consciente, si y sólo si, *hay algo que es ser como tal organismo*. En su famoso paper Nagel sostiene que los murciélagos son conscientes, en tanto hay algo que es ser como un murciélago. Este criterio se desprende de la idea de que *hay una forma en la cual el mundo se presenta, o que le parece, a la mente del organismo*.

v) Sujeto de estados conscientes: un organismo será consciente, si y sólo si, posee estados conscientes, esto es: un gato, por ejemplo, será consciente si posee estados conscientes. Para entender este nivel, se necesita aclarar qué se entiende por estado consciente.

## 2.2 Estados conscientes

Al igual que el caso de los organismos, hay distintos sentidos en los cuales decimos que un estado es consciente. Esto es relevante no sólo por el último sentido señalado en la subsección anterior (sujeto de estados conscientes), sino para poder identificar cuáles estados son –y cuáles no son– conscientes. En los sentidos que sostenemos que un estado es consciente, encontramos:

a) Estados de los cuales uno es *consciente* (*aware of*): es la forma común de estado consciente, simplemente sostenemos que *nos damos cuenta* de que tenemos –o estamos en– un estado mental (Rosenthal 1986, 1997, 2005; Block, 2009). Tales estados mentales se vuelven conscientes mediante la presencia de un estado de segundo orden, que tiene como objeto el primer estado. Las teorías que sostienen lo anterior, esto es, que es necesario un estado de segundo orden para que otro estado se vuelva consciente, son denominadas Teorías de Alto Orden (*HOT*) (Rosenthal 1986, 1993; Armstrong, 1981, Lycan, 1996; Carruthers, 2000). Otra alternativa son las Teoría de Primer Orden (*FOT*) (Dretske, 1995; Tye, 1995), las cuales plantean que los estados se vuelven conscientes por sí mismos. En general, ambas teorías buscan explicar por qué hay ciertos estados mentales que son conscientes, y otros que funcionan a un nivel inconsciente (tal como algunos deseos).

b) Estados cualitativos o fenomenales: un estado es consciente sólo si implica propiedades cualitativas, esto es, si posee *qualia*. Este es un sentido completamente diferente a (a), siendo el paradigma de estados mentales con *qualia*: la rojez del rojo de la tapa de la botella que está frente a mí, el aroma del café recién preparado, etc. Hay una amplia discusión sobre la existencia de los *qualia* y también sobre su naturaleza (Jackson, 1982; Chalmers, 1999; Churchland, 1995; Dennett, 1991). A pesar de la discusión en torno a su existencia, típicamente se señala que un *qualia* son propiedades intrínsecas, privados, inefables de la experiencia.

c) Estados *what-it-is-like*: similar a lo que sucede en el caso de los organismos, este sentido se deriva de la definición dada por Nagel (1979). En este caso, sostenemos que un estado es consciente si *hay algo que es como estar en dicho estado*.

d) Consciencia de acceso: este sentido ha sido trabajado por Ned Block (1995). Tal y como él define consciencia de acceso, poco tiene que ver si el estado en cuestión posee o no un *qualia*, por ejemplo, sino si el estado en cuestión posee información que está disponible para el uso del organismo. Por ejemplo, un estado perceptual lleva información visual, la cual es accesible y puesta a disposición del organismo.

De las formas en las cuales sostenemos que un estado es consciente enlistadas arriba, me parece poco claro la distinción entre (b) y (c), esto es: la diferencia entre los estados conscientes por su fenomenalidad o *what-it-is-like*. Creo que, tal y como describe Nagel el *what-it-is-like* (1979), se puede usar más bien como un test para corroborar si un estado es consciente en el sentido cualitativo/fenomenal. En otro caso, ambos sentidos coinciden y describen los mismos estados, de maneras prácticamente análogos: ciertamente es obvio que hay algo que es como estar en dicho estado cuando tenemos fenomenalidad –tal y como fue descrito–. Así mismo, difícilmente sostendríamos que hay algo como estar en un estado mental M, si este carece de fenomenalidad. Cuando tengo un *qualia* al probar un limón, o al oler el pasto recién cortado, ciertamente hay algo que es como estar en dicho estado. Si este es el caso, (b) y (c) colapsan, lo que nos permitiría tratar ambos conceptos como análogos, llamémosle (e):

(e) Estados fenomenales o *what-it-is-like*: un estado será consciente, si y sólo si, posee fenomenalidad o propiedades cualitativas, esto es, posee un *qualia*. Una forma para establecer aquello, es preguntarnos si *hay algo que es como estar en tal estado*.

### 2.3 A qué nos referimos cuando hablamos de consciencia

De las formas enlistadas en la sección 2.1, no me centraré en (i), (ii) ni (iii). En cuanto a sintiente (i) y vigilia (ii), son sentidos laxos y poco interesantes. Nos pueden interesar, quizás, sólo en un sentido: los organismos que poseen estados conscientes –en el sentido relevante–, exhiben un estado de vigilia y comportamiento sintiente. En este sentido, estos criterios nos pueden resultar útiles para identificar cuáles organismos son conscientes en un sentido relevante.

En cuanto a autoconsciencia (iii), resulta demasiado demandante: tenemos la intuición, no sólo pre-teórica<sup>2</sup>, de que, la consciencia<sup>3</sup> en cuanto rasgo puede ser encontrado en varios organismos; si sostenemos que es este el sentido en el cual un organismo es consciente, entonces varios quedarían fuera de la categoría. Por lo pronto, no parece claro si un gato sea capaz de tener estados de autoconsciencia; aún peor, si para tener autoconsciencia es necesario poder manifestar, conceptualmente, tales estados, entonces los infantes prelingüísticos no calificarían como organismos conscientes.

Lo anterior nos deja con dos sentidos en los cuales sostenemos que un organismo es consciente: *what-it-is-like* (iv) y sujeto de estados conscientes (v). ¿Hay realmente una diferencia entre ambas nociones? Quizás sostenemos que un organismo es consciente, que posee una cualidad de *what-it-is-like*, justamente porque es un sujeto que instancia estados conscientes. Sostener que un organismo es consciente, en la presente propuesta, es decir que un organismo es capaz de tener estados con la cualidad de *what-it-is-like*, pues es capaz de instancias estados conscientes. Siendo este el caso, se debe aclarar con cuál noción de estado consciente nos debemos comprometer.

En el presente contexto, no nos referimos a un estado del cual uno es consciente (a). Si bien hay una discusión acerca de cómo uno se *vuelve consciente* de un estado (en el sentido de percatarse de), no es la discusión de la cual me haré cargo en la presente investigación, ni mucho menos el tópico principal en la discusión contemporánea en torno a la consciencia. Tampoco me centraré en la noción desarrollada por Block (1995), esto es, el concepto de consciencia de acceso (d). Creo que, ambos sentidos, se refieren al mismo fenómeno: el cómo uno se percata de un estado.

Me centraré en la noción (e) esquematizada más arriba: un estado será consciente, si y sólo si, hay algo que es como tener dicho estado, esto es, posee fenomenalidad. Recapitulando, se sostendrá, a lo largo de la presente investigación, que un organismo es consciente si es capaz de instanciar estados conscientes.

Es sobre esta cuestión que se ha desarrollado en los últimos años, de forma prolifera, gran parte de la discusión en filosofía de la mente en torno a la naturaleza de la conciencia. Se trata de la pregunta por cómo entender, abordar y encajar tales estados en nuestra concepción naturalizada del mundo, lo que ha generado el debate filosófico contemporáneo más prolífico acerca de la conciencia. Por lo mismo, en lo que sigue, intentaré matizar y explicar, abordando desde distintas perspectivas, cómo entender dichos estados. Luego, procederé a mostrar una serie de argumentos que complica una explicación naturalizada directa de dichos estados.

### 3. Consciencia Fenomenal

Como sostuve, gran parte de la discusión contemporánea acerca de la conciencia toma los estados con fenomenalidad como foco del debate. Intentar explicar cómo surgen los estados conscientes, desde una perspectiva naturalista, ha sido uno de los grandes problemas y uno de los focos de la discusión (Prinz, 2003, 2012). Si bien lo anterior no es el foco de esta investigación, nos sirve para preguntarnos: ¿cómo se presentan tales estados? ¿Qué se entiende cuando digo que un estado es consciente, pues hay algo que se siente como tal estado?

Los estados conscientes son los más cercanos que tenemos, pero a la vez, se presentan como los más complicados de verbalizar, de transmitir a otro. Cuando se sostiene que hay algo que es como estar adolorido, que tal experiencia se siente de una manera determinada, la cual es distinta a comer un chocolate, somos capaces de comprenderlo –aunque no lo podamos explicar muy bien–. En nuestro quehacer diario, nos encontramos en múltiples estados de esa índole, por ejemplo: ahora, mientras estoy frente al computador escribiendo estas líneas, siento el aroma del café junto a mí, el malestar estomacal hace patente que no he comido, a la vez que el dolor en mi hombro izquierdo me recuerda que no debí levantar tanto peso ayer. Lo que se siente al probar un chocolate, ver a una persona amada, oler un café recién preparado, escuchar nuestra banda preferida; pero también sentir un fuerte dolor, tener un orgasmo, tener hambre o sed; en todos estos casos nos encontramos con un contenido subjetivo, son estados o eventos con componente fenomenal: se sienten de cierta forma, hay algo –como dice Nagel (1979)– que se siente en primera persona como estando en tal estado.

Estos casos ilustran el llamado *aspecto cualitativo* de nuestra experiencia, eso que experimento cuando veo una manzana roja, o un fuerte dolor. Recurriendo a una definición clásica, Nagel (1974) establece que lo fenomenalmente consciente es aquello que tiene la propiedad de *sentirse como estando en ese estado*. Pensemos en nuestras experiencias crudas y directas: los movimientos de los autos a nuestro alrededor, los colores que nos circundan, las formas, el sabor del chocolate, el olor del cigarro. Todas estas son formas de caracterizar lo que llamamos consciencia fenomenal, o sentimientos crudos (*raw feels*), experiencias cualitativas o, de forma más simple y técnica, *qualia* o *carácter cualitativo*.

¿Poseen todos nuestros estados mentales fenomenalidad? No resulta clara si, estados cognitivos como pensar, razonar u otros, son fenomenalmente conscientes, pero para la presente investigación no es necesario realizar tal aclaración: basta con que algunos estados posean aspecto cualitativo. ¿Cuáles? Degustar un chocolate que me gusta, o bebiendo un café recién preparado; el cosquilleo que siento en la pierna, o el dolor que siento en el hombro izquierdo; el paralizante miedo que me invade cuando veo una araña, o la alegría que siento al ver a mi novia, son todos ellos experiencias conscientes con componente fenomenal. Casos de este tipo – estados perceptuales y corporales – son en el paradigma de experiencias conscientes. En otras palabras: nuestras experiencias son las que cuentan con un carácter cualitativo<sup>4</sup>.

Entonces, tales estados conscientes son experiencias que poseen una cualidad intrínseca: cuando probamos un limón, cuando comemos un chocolate o sentimos un dolor de cabeza. En cada caso de los mencionados, tenemos una experiencia cualitativa particular, una experiencia difícil de describir e imposible de intentar imaginar *cómo sería tener la experiencia cualitativa de otro sujeto*.

Los *qualia* poseen un aspecto subjetivo, uno que se muestra inaccesible desde la tercera persona: podemos intentar comprender la experiencia que tiene un murciélago (usando un sonar, colocándonos boca abajo en una habitación oscura, etc), pero sólo lograríamos comprender como es para para nosotros, no como es para un murciélago. Después de todo, toda experiencia que tengo *es para mí*, no para otro.

Dado que el aspecto cualitativo de la experiencia, los *qualia*, no parecen ser accesibles por una tercera persona, y sólo comprendidos desde la perspectiva de la primera persona, su existencia se presenta como un fuerte argumento contra las teorías materialistas –aquellas que buscan dar cuenta, desde la tercera persona, los hechos mentales–. Para ser más preciso: el hecho de que mi experiencia sea para mí, que su principal característica sea ser abordada desde la primera persona, parece dificultar cualquier intento de abordar desde otro punto de vista; después de todo, cualquier persona puede hablar perfectamente de lo que experimenta o de cómo las cosas le aparecen o las siente: puede hablar de sus dolores y achaques, y sin embargo no saber nada de neurofisiología. Un hombre puede creer, como Aristóteles, que el cerebro es un órgano para enfriar el cuerpo, sin que ello anule su capacidad de hacer enunciados verdaderos acerca de sus sensaciones. Es, justamente, a este punto el que señalan tanto Nagel, como Jackson y Chalmers: las cosas de las que hablamos cuando describimos nuestras sensaciones, parecen no coincidir con procesos cerebrales.

Tales casos fueron abordados por Thomas Nagel (1979), quien, mediante un curioso argumento, busca mostrar que es imposible abordar, desde una perspectiva científica –o de tercera persona– lo que realmente es la conciencia, lo que la constituye y la vuelve tan peculiar. Pero, además, logra matizar, fenomenológicamente –esto es, desde la primera persona –, qué es la conciencia. Lo que Nagel se pregunta es si podemos tener la misma experiencia cualitativa que un murciélago, no intentar imaginar *cómo sería para nosotros, sino cómo sería para un murciélago, ser murciélago*.

Podríamos disfrazarnos de murciélagos, colgarnos de cabeza en una habitación oscura, cerrar nuestros ojos y usar algún aparato que mejore nuestra audición, o incluso añadirnos un sonar; podríamos hacer todo esto y más, pero en cada escenario seremos nosotros quienes *intentamos ser un murciélago*. Nagel nos dice:

Our own experience provides the basic material for our imagination; whose range is therefore limited (...) I want to know what it is like to a bat to be a bat. Yet if I try to imagine this, I am restricted to the resources of my own mind, and those resources are inadequate to the task. I cannot perform it either by imagine additions to my present experience, or by imagine segments gradually subtracted from it, or imagine some combination of additions, subtractions, and modifications (Nagel, 1979, p. 439).

Es por esto por lo que mi experiencia es conmensurable con la experiencia de otra persona, pero las diferencias sensoriales con los murciélagos construyen experiencias distintas. No puedo saber qué se siente ser murciélago, pero sé que hay algo que es como ser murciélago. De esta forma, Nagel sentencia que *un organismo tendrá estados mentales conscientes, si y sólo si hay algo que es como ser ese organismo*: “but no matter how the form may vary, the fact that an organism has conscious experience at all means, basically, that there is something it is like to be that organism” (1979, p. 436).

Lo que queda en claro, es el carácter subjetivo de las experiencias cualitativas; *ese carácter intrasmisible y profundamente privado, sólo accesible por la primera persona*. El hecho que no podamos saber qué se siente ser un murciélago, revela esta dimensión subjetiva, una dimensión que escapa del acceso en tercera persona –acceso propio de las ciencias; si bien es cierto, podemos equiparar ciertas experiencias– mi experiencia de beber cerveza, con la experiencia que tiene

alguien más al probar la misma cerveza, son conmensurables –cada vez que intento describir *una experiencia algo queda fuera*–. El fuerte dolor que siento en el brazo lo puedo describir diciendo que es la estimulación que produce el roce del hueso, tendones y músculo sobre el nervio ulnar; quizás sea eso, pero en realidad, algo parece quedar completamente fuera cuando se explica *mi* dolor desde una tercera persona. Eso que queda fuera es el carácter subjetivo.

#### 4. Teorías reduccionistas sobre la consciencia

Los estados cualitativos, descritos en la sección anterior, se han presentado como un fuerte problema para la filosofía de la mente contemporánea. La principal razón para ello es que, durante mucho tiempo, se asumió un dualismo para dar explicación a tales estados –y a lo mental en general–.

Ya entrado el siglo XX, y con los avances de la ciencia, se intentó dar con una forma de explicar, científicamente, lo mental, pero en particular, el problema de la consciencia fenomenal. En lo que sigue, mostraré tres grandes teorías naturalistas sobre lo mental, esto es, que recurren a modelos científicos para explicar los fenómenos mentales, con el objetivo de establecer una ontología *desinflacionaria*.

Las teorías materialistas poseen la misma motivación: explicar lo mental en virtud de propiedades base mínimas, esto es, reducir lo mental a propiedades físicas explicables por la ciencia. Son, en este sentido, teorías reduccionistas, pues explican un fenómeno de alto orden, recurriendo a propiedades base que lo originan, o –como el fisicalismo– lo identifican con tales propiedades. Pero no sólo ello, sino que, además, representan el primer intento de abordar, desde la tercera persona, el dominio de lo mental.

En particular, se pueden identificar tres grandes teorías<sup>5</sup>: Conductismo (Ryle, 2005), Teoría de la Identidad (Armstrong, 1981) y Funcionalismo (Putnam, 1981). Cada una de ellas explica –o intenta explicar– los predicados mentales en términos netamente materiales, reduciendo la ontología. Así, en el caso del Conductismo, los estados mentales contrario a lo defendido por Descartes (2010), donde los predicados mentales aludían a algo privado, y no-físico, la propuesta conductista propone que estos no son más que predicados conductuales: son públicos, físicos y, por tanto, abordables desde una investigación científica (Ryle, 2005). Por lo que, sentir un dolor o tener una creencia, no es más que comportarse de tal o cual manera; en la Teoría de la Identidad, nos encontramos que los estados mentales son identificados con procesos cerebrales, por lo que tener un dolor es lo mismo que tener activación de ciertas fibras (Armstrong, 1981). Finalmente, el Funcionalismo plantea que, un estado mental cualquiera, puede ser explicado apelando a inputs sensoriales y outputs conductuales, dejando sin especificar el soporte sobre el cual se instancian tales estados; lo defendido por el Funcionalismo es, en última instancia, una propuesta neutra sobre la ontología: no importa si el soporte es físico o no-físico, solo interesa que sea capaz de *realizar* la función requerida, esto es, manejar *inputs* y *outputs*.

Coincidentemente, en su intento de explicar los estados mentales desde la tercera persona, las tres teorías caen en el mismo problema: la consciencia, los estados fenomenales tal y como se definieron anteriormente, parecen no poder ser explicados desde tal perspectiva.

##### 4.1 Argumentos Anti-Reduccionistas

Las teorías anteriores, tienen como objetivo señalar que, lo mental –y con ello la consciencia– puede ser explicada recurriendo a propiedades de bajo orden. En el caso del Conductismo, nos encontramos que los predicados mentales son reducidos a predicados conductuales. Respecto del Fisicalismo, se toma el avance que se ha dado en la neurociencia, para concluir que la mente es –en un sentido de identidad– el cerebro o el sistema nervioso central. Tener una experiencia cualitativa tal como el *quale* de dolor, no es más que la activación de ciertas fibras nerviosas.

En el caso del funcionalismo, tener un *quale* asociado a comer chocolate, no es más que tener un estado tal que maneja *inputs* y *outputs*. A fin de cuentas, sólo importa la función de este.

Todas estas teorías, las cuales buscan naturalizar lo mental, y por consiguiente la consciencia fenomenal, quedan expuestas a un serio problema: el aspecto subjetivo de la experiencia consciente. Como señalaba Nagel, no podemos saber qué se siente ser un murciélago para un murciélago, sólo sabemos *que se siente para nosotros*. Esto debido a que, la experiencia, es de carácter subjetivo inaccesible desde la tercera persona. Al intentar abordar la consciencia desde tales teorías, dejamos algo afuera, aquello que parece primordial al momento de matizar qué es una experiencia consciente: su aspecto subjetivo. Lo que se busca resaltar es la imposibilidad de dar cuenta del fenómeno consciente, desde una perspectiva que no sea la de la primera persona. Así perspectivas como las científicas, la cual es un ejemplo eminente de una perspectiva de tercera persona, quedarían vetadas de dar cuenta de la consciencia.

Esto no implica que las teorías materialistas sean falsas, esto es, aquellas que sostienen que la consciencia no es más que algo físico, solamente implica que no las entendemos. En última instancia, lo que buscan las teorías fisicalistas son conceptos objetivos para explicar los fenómenos de la conciencia; sin embargo:

Experience itself, however, does not seem to fit in this pattern. The idea of moving from appearance to reality seems to make no sense here (...) if the subjective point character of experience is fully comprehensible only from one point of view, then any shift to greater objectivity – that is, less attachment with one specific viewpoint – does not take us nearer to the real nature of the phenomenon: it take us farther away from it (Nagel, 1974, p. 445).

Es inentendible que una teoría busque objetividad –la nulidad de puntos de vista– para explicar fenómenos puramente subjetivos. Esto puede funcionar para otros fenómenos –agua = H<sub>2</sub>O– pero en el caso de la conciencia es extraño dar una explicación objetiva, sacrificando todo punto de vista, para un fenómeno subjetivo. Sin ese componente subjetivo, el fenómeno mismo parece deshacerse.

## 5. Epifenomenalismo y Zombis

Cada vez que como un chocolate, bebo un café, tengo un orgasmo o fumo un cigarro tengo una *experiencia cualitativa asociada*, esto es, hay algo que sucede en mi mente –como un ruido de fondo– que acompaña cada una de mis *experiencias conscientes*. De esta forma, como diría Nagel (1974), *un organismo es o será consciente si hay algo que es como ser ese organismo*; análogamente, un estado M será consciente si y sólo si, hay algo que es como estar en ese estado. El fuerte dolor que tengo en el brazo derecho, la sensación de placer al degustar un buen café, y cada experiencia que pueda tener –o haya tenido– serán conscientes –según esta propuesta– si y sólo si tienen un *quale* asociado, en otras palabras, *si poseen un carácter cualitativo*.

Una cosa es explicar el aspecto funcional de ciertos estados y eventos mentales, algo que podemos realizar – sin mayores complicaciones teóricas – mediante una perspectiva de tercera persona; sin embargo, explicar cómo es posible que un pedazo de materia sea capaz de tener un carácter cualitativo, es distinto. Esto es el problema difícil, explicar cómo un organismo o sistema es un sujeto de experiencia. La propuesta de Chalmers (1999) es negar que la consciencia sea superveniente a un soporte físico, negando así el materialismo y el reduccionismo científico, abogando por una propuesta *dualista de propiedades* (o dualismo naturalizado, como él sostiene). Lo que me interesa mostrar en lo presente, no es el ataque que realiza Chalmers contra el fisicalismo; lo que me interesa analizar es el problema derivado que surge del argumento usado para “quitarle el piso al fisicalismo”.

En lo presente, me enfocaré en dos puntos: i) los argumentos modales de Chalmers para desarmar la superveniencia de lo mental a lo físico, y ii) la construcción de un argumento que desmantela lo postulado por Chalmers.

## 6. Si es posible, entonces es concebible

La propuesta fisicalista sostiene, como tesis fuerte, que todo lo existente es físico y, por tanto, puede ser explicado en términos científicos; si esto es así, se debe dar que: i) todo lo mental puede ser explicado físicamente (términos neurológicos), ii) no hay ningún mundo posible que sea físicamente idéntico al nuestro, y que no se dé la consciencia. Ambas tesis son condicionadas, es decir, si ii es falsa i también (y a la inversa).

Desde sus comienzos, el materialismo ha despertado una serie de críticas, gran parte –si es que no todas– han sido motivadas por un único problema: la consciencia fenomenal. Si ya Descartes ponía en duda el hecho que algo físico (*res extensa*) pudiera pensar, los filósofos contemporáneos pusieron en duda el hecho de que un pedazo de materia pudiera sentir. ¿Cómo es posible que un pedazo de materia, como el cerebro, sea capaz de sentir y tener experiencias cualitativas?

Para demostrar la imposibilidad de la tesis fisicalista, sostiene Chalmers (1999), sólo se debe demostrar que es posible al menos un organismo cuya estructura física sea idéntica a la nuestra, al igual que su comportamiento, pero que carezca de vida consciente. Con esto se mostraría que podemos contar con todos los hechos físicos, pero que aun así hay algo que se escapa, algo que no es explicado o implicado por todos los hechos físicos existentes.

La forma en la que David Chalmers (1999) busca demostrar que los hechos físicos no implican a existencia de la consciencia, es recurriendo a un argumento modal en el cual los hechos físicos son idénticos al de nuestro mundo, pero los organismos carecen de vida consciente.

La estrategia argumental usada por Chalmers (1999) procede de la siguiente forma:

- P1: De acuerdo con el fisicalismo, todo lo que existe en nuestro mundo – lo cual incluye la consciencia – es físico.
- P2: Si es el fisicalismo es cierto, no hay un mundo posible que sea físicamente indiscernible al nuestro en el cual quede excluida la consciencia.
- P3: Si es concebible, es posible.
- P4: Podemos concebir un mundo posible que sea físicamente indistinguible de nuestro mundo, pero donde no hay experiencias conscientes.
- C: El fisicalismo es falso (por un modus tollens entre P2 y P4).

Con esta estrategia, se plantea el argumento de los *zombis fenoménicos*. Estos organismos hipotéticos son idénticos a nosotros en cada aspecto físico e incluso se comportan de forma idéntica, sin embargo, no poseen vida mental – específicamente, no poseen experiencias conscientes. Por ejemplo: tomo un café y enciendo un cigarro, mi *gemelo zombi* se comporta y ve de forma idéntica; lo único que nos diferencia es el hecho de que yo tengo una experiencia consciente cuando bebo un sorbo de café, y mi *gemelo zombi* no. Esta *brecha epistémica* -donde podemos conocer lo físico, pero no lo fenoménico– le permite a Chalmers perseguir su objetivo.

## 7. De lo concebible y otros cuentos.

Lo que parece ser un argumento contundente contra el fisicalismo, es un argumento que se sustenta en una serie de equívocos.

Uno de los grandes supuestos del argumento zombi, es que el epifenomenalismo de la consciencia es concebible –y por tanto posible–, en otras palabras, si se demuestra que el escenario contrafáctico propuesto es dudoso, el argumento cae.

Todo el argumento se construye bajo el supuesto que, dado un escenario contrafáctico que sea físicamente idéntico al nuestro, la consciencia quedaría excluida; siendo aún más específico, podemos concebir organismos idénticos a nosotros, tanto en su estructura física como en su comportamiento, pero que carezcan de vida consciente. Si se establece que la consciencia sí posee

un impacto en el comportamiento, entonces el argumento de Chalmers está en problemas.

La estipulación del argumento modal de Chalmers (1999) sostiene que el comportamiento de mi gemelo zombi es idéntico al mío. Cada vez que yo bebo café, él bebe café; cada vez que me quemó la lengua y grito de dolor, él se quemó la lengua y grita... pero ¿de dolor?

Todo parece funcionar bien para Chalmers, pero bajo un escenario ligeramente distinto, el argumento se complica para él. Si alguien me pregunta por qué bebo este café en particular y no otro, puedo responder apelando nuevamente a mis estados conscientes y sostener que me gusta la sensación placentera que me produce, *una sensación que no me genera otro café y que me guía a elegir este por sobre los otros*; al ser preguntado mi gemelo zombi, ¿será capaz de responder? Por estipulación del argumento, debería responder de forma idéntica a mí.

Lo que muestra este último ejemplo es que, forzando un poco la situación, ya no parece tan obvio que la consciencia fenomenal sea inerte. Hay ciertas decisiones que se fundan en ciertos *qualia*, y *comportamientos que son guiados con el objetivo de alcanzar ciertos estados cualitativos*. Mi elección de café, basado en el solo criterio de la sensación que me produce, modifica todo mi comportamiento y mis creencias, con el único fin de alcanzar un estado cualitativo determinado. Yo tomo esta taza de café, *porque creo que tal taza de café me llevará a un estado cualitativo que deseo*. Mi gemelo zombi podrá tomar decisiones fundadas en su cognición, *pero carecerá de la posibilidad de tomar decisiones basado en estados cualitativos y de las metas que estos proveen*. Esto resulta más obvio cuando analizamos casos de dolor, donde el comportamiento se ve afectado por el componente cualitativo de la experiencia. Si colocamos las manos al fuego, es la sensación de dolor –el aspecto cualitativo– el que nos lleva a evitar volver a estar en esa situación.

Se puede alegar que, justamente debido a la ausencia de los estados cualitativos, mi zombi posee un comportamiento distinto, después de todo si el argumento de Chalmers (1999) demanda que las copias zombis sean idénticas –y que incluso el comportamiento sea el mismo–, pero tenemos razones para creer que nuestro comportamiento se ve influenciado por los estados cualitativos<sup>6</sup>, entonces las conductas que exhibe mi copia zombi serán distintas a las que yo puedo tener. Esta parece ser la mejor explicación, en tanto es la única diferencia entre mi gemelo zombi y yo. Sin embargo, eso es problemático para la propuesta de Chalmers, pues el epifenomenalismo del dualismo de propiedades propuesto es necesario para evitar explicar cómo interactúa algo inmaterial (la mente, o en este caso, la consciencia fenomenal) con algo físico (el cerebro); además que nos permite mantener, sin mayores problemas, el principio de cierre causal – esto es, que sólo lo físico puede causar lo físico.

## 8. Conclusiones

A pesar de la poca claridad conceptual que encontramos en la discusión, es posible dilucidar cuál es la noción central. Además de la consciencia entendida como un estado que posee fenomenalidad o propiedades cualitativas, se pueden identificar otros usos, pero que poseen sus propias discusiones particulares.

La consciencia, entendida como fue señalada, ha generado una serie de controversias por su estado ontológico. En particular, si se quiere mantener la propuesta de fondo del argumento de Chalmers, esto es, que la consciencia es algo no-físico, pero aceptando que la consciencia sí posee una función afectando el comportamiento – dado el caso señalado anteriormente –, sólo son posibles dos opciones: i) se aboga por un dualismo clásico con todos los problemas que esto conlleva, o ii) se defiende una postura materialista. Me parece que, dado este dilema y sopesando costo-beneficio ontológico –además de la evidencia empírica– es mejor optar por una teoría materialista en lugar a una postura dualista.

Todo esto nos deja con el siguiente panorama no muy optimista, pues, tomando la noción de consciencia fenomenal tal y como fue estipulado en el punto 2.2 y 2.3, tendríamos las siguientes dificultades:

• Si nos inclinamos por alguna teoría reductiva de lo mental, nos quedaremos con la imposibilidad de abordar la naturaleza subjetiva de la consciencia fenomenal. Los *qualia* son abordables, principalmente, desde la primera persona (Nagel, 1974; Jackson, 1982), por lo que, una teoría de esta índole dejaría algo afuera, siendo incapaz de hacer justicia al fenómeno completo.

• Las propuestas no reductivas –entre ellas, la recién examinada de Chalmers–, nos dejan con estados conscientes inertes causalmente. Nuestra consciencia no jugaría rol alguno en nuestra vida cotidiana. Sin embargo, tenemos la intuición de que, nuestros estados fenomenales, sí participan de alguna forma, si hace una diferencia tener o no tales estados como ya se esbozaba en la crítica antes señalada el argumento zombi.

### Referencias bibliográficas

- Armstrong, D. (1981). What is consciousness?. En J. Heil (Ed.), *The Nature of Mind* (pp. 721-728). Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Block, N. (1995). On a confusion about a function of consciousness. *Behavioral and Brain Sciences*, 18(2), 227-287.
- Block, N. (2009). Comparing the Major Theories of Consciousness. En M. Gazzaniga (Ed.), *The Cognitive Neurosciences IV* (pp. 1111-1122) Londres, UK: MIT Press.
- Calvo, F. (2007). The Quest for Cognition in Plant Neurobiology. *Plant, Signal & Behavior*, (4), 208-211.
- Carruthers, P. (1989). Brute experience. *The Journal of Philosophy*, 86(5), 258–269.
- Carruthers, P. (1998). Natural Theories of Consciousness. *European Journal of Philosophy*, 6, 203-222.
- Carruthers, P. (2000). *Phenomenal consciousness: A naturalistic theory*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Chalmers, D. (1999). *La Mente Consciente, en Búsqueda de una Teoría Fundamental*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Churchland, P. S. (1986). *Neurophilosophy: Toward a Unified Science of the Mind/Brain*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Churchland, P. S. (1994). Can Neurobiology Teach us Anything about Consciousness?. *Proceeding and Addresses of the American Philosophical Association*, 67, 23–40.
- Dennett, D. C. (1991). *Consciousness Explained*. Boston: Little, Brown and Company.
- Dennett, D. C. (1995). Animal consciousness and why it matters. *Social Research*, 62, 691–710.
- Descartes, R (2010). *Meditaciones Metafísicas*. Buenos Aires: Editorial Aguilar.
- Dretske, F. (1995). *Naturalizing the Mind*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Jackson, F. (1982). Epiphenomenal Qualia. *The Philosophical Quarterly*, 32, 127–136.
- Jamieson, D. (1998). Science, knowledge, and animal minds. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 98, 79–102.
- Krigel, U. (2011). Cognitive Phenomenology as the Basis of Unconscious Content. En T. Bayne

- & M. Montague (Eds.), *Cognitive Phenomenology* (pp. 79-102). Oxford University Press, .
- Low, P. (2012). *The Cambridge Declaration on Consciousness*. Recuperado de <http://fcmconference.org/img/CambridgeDeclarationOnConsciousness.pdf>
- Lycan, W. (1996). *Consciousness and Experience*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Nagel, T. (1979). What is like to be a bat?. *The Philosophical Review*, 83, 435-450.
- Prinz, J. (2003). A Neurofunctional Theory of Consciousness. En A. Brook & K. Akins (Eds.), *Philosophy and neuroscience* (pp 381-396). Cambridge: Cambridge University Press.
- Prinz, J. (2012). *The Conscious Brain: How Attention Engenders Experience*. Oxford: Oxford University Press.
- Putnam, H. (1981). *La Naturaleza de los Estados Mentales*. México D.F.: Instituto de Investigaciones Filosóficas.
- Raymore, P (1997) A Materialist Response to David Chalmers's The Conscious Mind. *The Dualist Undergraduate Journal*, 4, 473-496.
- Rosenthal, D. (1986). Two concepts of consciousness. *Philosophical Studies*, 49, 329-59.
- Rosenthal, D. (1993). Thinking that one thinks. En M. Davies & G. Humphreys (Eds.), *Consciousness: Psychological and Philosophical Essays* (pp. 197-223). Oxford, Inglaterra: Blackwell
- Rosenthal, D. (1994). First person operationalism and mental taxonomy. *Philosophical Topics*, 22, 319-350.
- Rosenthal, D. (1997). A theory of consciousness. En N. Block, O. Flanagan, and G. Guzeldere, (Eds.), *The Nature of Consciousness* (pp. 729-753). Cambridge, MA: MIT Press.
- Rosenthal, D. (2005). *Consciousness and mind*. New York: Oxford University Press.
- Ryle, G. (2005). *El Concepto de lo Mental*. Barcelona: Paidós Iberica.
- Tye, M. (1995). *Ten Problems of Consciousness*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Searle, J. (1998). Animal minds. *Etica & Animali*, 9, 37-50.
- Seth, A., Baars, B. J. & Edelman, D. B. (2005). Criteria for consciousness in humans and other mammals. *Consciousness and Cognition*, 14, 119-139.
- Van Gulick, R. (2011). *Consciousness*. Stanford, CA: Stanford Encyclopedia of Philosophy.

### Notas

1. Al respecto se ha desarrollado una creciente investigación llamada Plant cognition. Esta suma nuevas investigaciones acerca de si las plantas cuentan como organismos con cognición o consciencia. Para más detalle se puede revisar Calvo (2007) "The Quest for Cognition in Plant Neurobiology".
2. Hay un argumento por analogía, basado en evidencia anatómica y neurocientífica, que nos lleva a sostener –de manera más fundada– tal presunción. El argumento toma como evidencia la similitud entre nuestro sistema nervioso y el de los demás animales. Al realizar una comparación anatómica, funcional, y conductual, es prudente concluir que hay razones para creer que los

demás animales también poseen consciencia. Tal argumento puede ser visto con detalle en Low (2012). *The Cambridge Declaration on Consciousness*. Sin embargo, hay una prolífica discusión sobre consciencia animal, la cual no trataré en esta instancia. Para profundizar, se puede revisar los argumentos de Dennet (1995) y Carruthers (1989) contra consciencia animal; para argumentos a favor se puede revisar a Jamieson (1998), Searle (1998) y Seath et al. (2005).

3. En este punto me refiero a lo siguiente: si por consciencia estamos entendiendo autoconsciencia, entonces nos encontraremos con una situación que puede resultar contraintuitiva. Tenemos razones para creer que varios organismos son conscientes en algún sentido, Pero los criterios para hablar de autoconsciencia dejan fuera a tales organismos. La clarificación conceptual realizada permite dar cuenta de este tipo de situaciones: por ejemplo, un gato podría ser consciente en el sentido de que es un organismo capaz de tener estados fenomenales, pero no en el sentido de autoconsciencia.

4. Hay una amplia discusión al respecto si los estados cognitivos poseen carácter cualitativo. En lo presente no me referiré al tema, en tanto me basta con una postura mínima de que no todos los estados mentales poseen carácter cualitativo, siendo algo propio de las experiencias. Para más información al respecto, se puede remitir a Krigel, U. (2011). *Cognitive Phenomenology as the Basis of Unconscious Content*. En T. Bayne & M. Montague (Eds.), *Cognitive Phenomenology*. (pp. 79-102). Oxford University Press (2011).

5. Por mor del espacio, reduzco la discusión de las teorías expuestas al núcleo de cada una de ellas –además de dejar fuera otras teorías, como la eliminativista– (Churland, 1986, 1994).

6. Este punto es delicado, pues requiere dar razones para creer que nuestra consciencia tiene alguna injerencia en nuestra conducta. Por lo pronto, pido al lector una apelación a su intuición, y que piense sobre las razones que tiene para tomar algunas de sus decisiones en su vida cotidiana, como, por ejemplo, la elección de ciertos platos de comida por sobre otras opciones disponibles. Tales elecciones se basan, intuitivamente, en los estados cualitativos que creemos vamos a obtener. Sé que no es suficiente, pero me encuentro en el desarrollo de un argumento con mayores detalles de cómo esto funcionaría. Como adelanto, creo que la consciencia incorpora información cualitativa a un mecanismo, el cual, junto con información de trasfondo, es capaz de guiar la conducta de organismos.