

ENSAYOS

SOBRE

Thomas Nagel

LA VIDA  
HUMANA





THOMAS NAGEL

# ENSAYOS SOBRE LA VIDA HUMANA

COLECCIÓN



POPULAR

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA  
MÉXICO

Primera edición en inglés, 1979  
Primera edición en español, 1981  
Segunda edición en español, 2000

Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra  
—incluido el diseño tipográfico y de portada—,  
sea cual fuere el medio, electrónico o mecánico,  
sin el consentimiento por escrito del editor

Título original: *Mortal Questions*  
D. R. © 1979, Cambridge University Press  
32 East 57th Street, Nueva York; NY 10022 EUA  
ISBN 0-521-29460-6

D. R. © 1981, FONDO DE CULTURA ECONÓMICA  
D. R. © 2000, FONDO DE CULTURA ECONÓMICA  
Carretera Picacho-Ajusco, 227; 14200 México, D.F.  
[www.fce.com.mx](http://www.fce.com.mx)

ISBN 968-16-6098-6 (segunda edición)  
ISBN 968-16-0684-1 (primera edición)

Impreso en México

## XII. ¿QUÉ SE SIENTE SER MURCIÉLAGO?

LA CONCIENCIA es lo que hace el problema mente-cuerpo realmente inextricable. Quizá por ello las discusiones actuales acerca del problema le prestan poca atención o la entienden de manera claramente equivocada. La reciente ola de euforia reduccionista ha producido varios análisis de los fenómenos y conceptos mentales destinados a explicar la posibilidad de alguna variante de materialismo, de identificación psicológica o de reducción.<sup>1</sup> Pero los problemas que se abordan son los comunes a este y otros tipos de reducción, y se desatiende lo que vuelve único al problema mente-cuerpo

<sup>1</sup> Algunos ejemplos son: J. J. C. Smart, *Philosophy and Scientific Realism*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1963; David K. Lewis, "An Argument for the Identity Theory", *Journal of Philosophy*, LXIII, 1966, reimpreso con una adenda en David M. Rosenthal, *Materialism and the Mind-Body Problem*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, N. J., 1971; Hilary Putnam, "Psychological Predicates", en W. H. Capitan y D. D. Merrill, *Art, Mind, and Religion*, University of Pittsburgh, Pittsburgh, 1967, reimpreso en Rosenthal con el título "The Nature of Mental States"; D. M. Armstrong, *A Materialist Theory of the Mind*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1968; D. C. Dennett, *Content and Consciousness*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1969. He formulado dudas respecto a este tipo de posiciones anteriormente en "Armstrong on the Mind", *Philosophical Review*, LXXIX, 1970, pp. 394-403; "Brain Bisection and the Unity of Consciousness", *Synthese*, 22, 1971, y una reseña de Dennett, *Journal of Philosophy*, LXIX, 1972. Véanse además Saul Kripke, "Naming and Necessity", en D. Davidson y G. Harman, *Semantics of Natural Language*, Reidel, Dordrecht, 1972, especialmente las pp. 334-342, y M. T. Thornton, "Ostensive Terms and Materialism", *The Monist*, LVI, 1972.

y lo hace diferente del problema agua-H<sub>2</sub>O, el problema máquina de Turing-máquina IBM, el problema rayo-descarga de electricidad, el problema genes-ADN o el problema roble-hidrocarburos.

Cada reduccionista tiene su analogía favorita que desprende de la ciencia moderna. Es sumamente improbable que alguno de estos ejemplos inconexos de reducción exitosa arroje luz sobre la relación de la mente con el cerebro. Pero los filósofos comparten la generalizada debilidad humana por las explicaciones para lo que es incomprensible, formuladas en términos adecuados para lo que es conocido y bien comprendido, aunque resulte algo totalmente distinto. Esto ha llevado a que se acepten explicaciones no factibles de la actividad mental, en gran medida porque permitirían tipos de reducción conocidos. Trataré de explicar por qué los ejemplos comunes no nos ayudan a comprender la relación entre mente y cuerpo; por qué, de hecho, no tenemos actualmente una concepción de lo que sería una explicación de la naturaleza física de un fenómeno mental. Sin la conciencia, el problema mente-cuerpo sería mucho menos interesante y, con ella, parece no tener solución. Comprendemos de manera muy pobre el rasgo más importante y característico de los fenómenos mentales conscientes. La mayoría de las teorías reduccionistas ni siquiera intentan explicarla, y con un examen cuidadoso se puede mostrar que ningún concepto de reducción disponible hoy día puede aplicarse a esa característica. Quizá se pueda concebir una forma teórica nueva para ese fin; pero si acaso existe tal solución, se encuentra en un futuro intelectual distante.

La experiencia consciente es un fenómeno generali-

zados. Se encuentra en muchos niveles de la vida animal, aunque no podamos estar seguros de su presencia en los organismos más simples, y es muy difícil afirmar en general qué provee pruebas de su existencia. Algunos extremistas están dispuestos a negar su existencia incluso en los mamíferos no humanos. Sin duda se presenta en formas numerosas totalmente inimaginables para nosotros, en otros planetas de otros sistemas solares a lo largo del universo. Pero al margen de cómo varíe la forma, el hecho de que un organismo tenga experiencias conscientes de *ninguna* forma significa, básicamente, que hay algo que los determine a *ser* ese organismo. Puede haber ulteriores implicaciones sobre la forma de la experiencia; incluso puede haber, aunque lo dudo, implicaciones sobre la conducta del organismo. Sin embargo, fundamentalmente, un organismo tiene estados mentales conscientes si, y sólo si, hay algo que lo determine a *ser* ese organismo, algo determinante *para* el organismo.

Podemos llamar a esto el carácter subjetivo de la experiencia. Se trata de algo no captado por ninguno de los análisis reduccionistas recientes más conocidos de lo mental, porque todos ellos son lógicamente compatibles con su ausencia. No puede analizarse en términos de algún sistema explicativo de estados funcionales o de estados intencionales, pues éstos podrían atribuirse a robots o a autómatas que se comportaran como personas, aunque no tuvieran ningún tipo de experiencia.<sup>2</sup> Debido a razones similares, tampoco puede analizarse

<sup>2</sup> Quizás en realidad no podrían existir tales robots. Quizás cualquier cosa suficientemente compleja como para comportarse como persona tendría experiencias. Pero ello, si es cierto, es un hecho que no puede ser descubierto mediante el simple análisis del concepto de experiencia.

en términos del papel causal de las experiencias en relación con la conducta humana típica.<sup>3</sup> No niego que los estados y los sucesos mentales conscientes causen la conducta, ni que se les pueda dar una caracterización funcional. Sólo niego que ello agote su análisis. Cualquier programa reduccionista tiene que basarse en un análisis de lo que debe reducirse. Si el análisis deja fuera algo, el problema se planteará de manera falsa. Es inútil basar la defensa del materialismo en un análisis de los fenómenos mentales que no aborde de manera explícita su carácter subjetivo, pues no hay ninguna razón para suponer que una reducción, que parezca factible cuando no se ha hecho un intento por explicar la conciencia, pueda extenderse para incluir a la conciencia. Por tanto, si no tenemos una idea de qué es el carácter subjetivo de la experiencia, no podemos saber qué debemos pedir a la teoría fisicalista.

Si bien una explicación de la base física de la mente debe elucidar muchas cosas, el carácter subjetivo de la conciencia parece ser lo más difícil. Es imposible excluir de una reducción las características fenomenológicas de la experiencia del mismo modo como excluimos las características fenoménicas de una sustancia ordinaria en una reducción química o física; es decir, explicándolas como efectos en la mente de observadores humanos.<sup>4</sup> Si hemos de defender el fisicalismo, de-

<sup>3</sup> No es equivalente a aquello en relación con lo cual somos incorregibles, porque no somos incorregibles con respecto a la experiencia y porque la experiencia es algo que está presente en animales que carecen de lenguaje y pensamiento, que no poseen creencia alguna sobre sus experiencias.

<sup>4</sup> Cf. Richard Rorty, "Mind-Body Identity, Privacy, and Categories", *Review of Metaphysics*, xix, 1965, esp. pp. 37-38.



ben por sí mismas ofrecer una explicación física las características fenomenológicas. Pero cuando analizamos su carácter subjetivo, tal resultado parece imposible de alcanzar. La razón es que cada fenómeno subjetivo está conectado esencialmente con un solo punto de vista, y parece inevitable que una teoría física objetiva abandonará ese punto de vista.

Permítaseme, en primer lugar, tratar de formular el problema de una manera más completa que simplemente refiriéndome a la relación entre lo subjetivo y lo objetivo, o entre el *pour soi* y el *en soi*. Esto dista de ser fácil. Los hechos acerca de qué se siente ser *X* son muy peculiares, tan peculiares que algunos pueden verse inclinados a dudar acerca de su realidad o de la importancia de las afirmaciones sobre tales hechos. Para dilucidar la relación entre la subjetividad y un punto de vista, y para poner de manifiesto la importancia de las características subjetivas, nos será útil explorar el asunto en relación con un ejemplo que haga resaltar de manera evidente la divergencia entre los dos tipos de concepción: el subjetivo y el objetivo.

Supongo que todos creemos que los murciélagos tienen experiencias. Después de todo, son mamíferos, y no dudamos de que tienen experiencias, así como tampoco dudamos de que los ratones, las palomas y las ballenas tengan experiencias. He elegido a los murciélagos y no a las avispas o a los lenguados porque, si nos desplazamos hasta un nivel demasiado bajo en el árbol filogenético, las personas pierden gradualmente su fe de que haya experiencia alguna. Aunque los murciélagos estén más relacionados con nosotros que esas otras especies, tienen, sin embargo, un rango de actividad y

un aparato sensorial tan diferentes a los nuestros que el problema que deseo plantear resulta muy vívido, aunque ciertamente podría plantearse con otras especies. Aun sin las ventajas de la reflexión filosófica, cualquiera que haya permanecido algún tiempo en un espacio cerrado con un murciélago excitado sabe lo que significa encontrarse con una forma de vida fundamentalmente *alienada*.

He dicho que la esencia de la creencia de que los murciélagos tengan experiencias es que hay algo que los determina como tales. Hoy día sabemos que la mayoría de los murciélagos —los microquirópteros, para ser exactos— perciben el mundo externo básicamente por sonar, o ecolocación, detectando los reflejos, de los objetos a su paso, de sus propios chillidos, rápidos, sutilmente modulados y de alta frecuencia. Sus cerebros están diseñados para correlacionar los impulsos emitidos con los ecos subsecuentes, y la información así adquirida les permite hacer determinaciones precisas de distancia, tamaño, forma, movimiento y textura, comparables a las que hacemos con nuestra vista. Pero el sonar del murciélago, aunque es claramente una forma de percepción, no funciona de manera similar a ninguno de nuestros sentidos, y no hay ninguna razón para suponer que se parece en términos subjetivos a algo que podamos sentir o imaginar nosotros. Esto parece crear dificultades para la noción de qué se siente ser murciélago. Debemos considerar si hay algún método que nos permita extrapolarnos a la vida interior del murciélago desde nuestro propio caso,<sup>5</sup> y si no lo hay, qué otros métodos podría haber para comprender esta noción.

<sup>5</sup> Por “nuestro propio caso” no quiero decir solamente “mi propio

Nuestra propia experiencia nos ofrece el material básico para nuestra imaginación, cuyo campo es, por tanto, limitado. No nos ayudaría tratar de imaginar que tenemos membranas en nuestros brazos que nos permitirían volar durante el crepúsculo y el amanecer cazando insectos con la boca; que tenemos una vista muy pobre, que percibimos el mundo que nos rodea mediante un sistema de señales sonoras de alta frecuencia, y que nos pasamos el día en un desván colgados boca abajo sujetos de los pies. En la medida en que puedo imaginar todo esto, que no es mucho, me indica tan sólo cómo sería para *mí* comportarme como un murciélago. Pero ésa no es la cuestión. Deseo saber qué se siente para un *murciélago* ser murciélago. Pero si intento imaginarlo, me veo limitado a los recursos de mi propia mente, y éstos son inadecuados para la tarea. No puedo llevarla a cabo imaginando añadidos a mi experiencia actual, ni imaginando ciertos fragmentos sustraídos gradualmente de ella o imaginando alguna combinación de añadidos, sustracciones y modificaciones.

Ya que sólo puedo verme y comportarme como una avispa o un murciélago sin cambiar mi estructura fundamental, mis experiencias no se parecerán en nada a las de esos animales. Por otra parte, es difícil que podamos darle algún significado a la suposición de que yo debiera tener la constitución neurofisiológica interna de un murciélago. Aun cuando pudiera transformarme gradualmente en murciélago, nada en mi constitución actual me permite imaginar cómo serían las experiencias en tal futura etapa de mi metamorfosis. La mejor

caso”, sino más bien las ideas mentalistas que aplicamos sin problema alguno tanto a nosotros mismos como a otros seres humanos.

prueba nos la darían las experiencias de los murciélagos, si tan sólo supiéramos cómo son.

Así que, si la extrapolación a partir de nuestro propio caso queda implícita en la idea de qué se siente ser murciélago, la extrapolación debe ser imposible de completar. Sólo podemos desarrollar una concepción esquemática de a qué se *asemeja*. Por ejemplo, podemos suponer *tipos* generales de experiencia sobre la base de la estructura y el comportamiento del animal. Así, describimos el sonar del murciélago como una forma de percepción delantera tridimensional; creemos que los murciélagos sienten algunos tipos de dolor, temor, hambre y placer, y que poseen otros tipos de percepciones más comunes además del sonar. Pero creemos que estas experiencias tienen también en cada caso un carácter subjetivo específico que no podemos concebir. Y si hay vida consciente en otras partes del universo, es probable que algunos tipos de ella no puedan describirse ni siquiera en términos de las experiencias más generales a nuestra disposición.<sup>6</sup> El problema, sin embargo, no se limita a estos casos exóticos, pues se da entre una persona y otra. Por ejemplo, el carácter subjetivo de la experiencia de una persona ciega y sorda de nacimiento no es accesible para mí, ni presumiblemente ella tampoco comprenda el mío. Esto no impide que cada uno de nosotros creamos que la experiencia del otro tiene semejante carácter subjetivo.

Si alguien se inclina a negar que podemos creer en la existencia de hechos como éste, cuya naturaleza exacta

<sup>6</sup> Por tanto, la forma analógica de la expresión "qué se siente *ser*" provoca confusiones. No significa "qué *parece*" en nuestra propia experiencia, sino más bien "cómo es para el sujeto mismo".

no podemos concebir, debería reflexionar que al pensar sobre los murciélagos estamos en la misma posición en que estarían los murciélagos inteligentes o los marcianos<sup>7</sup> si trataran de formarse una idea de qué se sentiría ser como nosotros. La estructura de sus propias mentes podría hacer imposible que tuvieran éxito, pero sabemos que estarían equivocados si concluyeran que no hay nada preciso para sentirse como nosotros: que sólo podrían atribuirse ciertos tipos generales de estados mentales, quizás la percepción y el apetito serían conceptos comunes a ellos y a nosotros; aunque quizás ni eso. Sabríamos que estarían equivocados si llegaran a sostener esta conclusión escéptica, porque nosotros sabemos qué se siente ser nosotros. Y sabríamos que si bien esto incluye una enorme cantidad de variaciones y complejidades, y que aunque no poseemos un vocabulario para describirlo adecuadamente, su carácter subjetivo es muy específico, y en algunos aspectos es descriptible en términos que sólo pueden comprender criaturas como nosotros. El hecho de que no podremos jamás formular con nuestro lenguaje una descripción detallada de la fenomenología de un marciano o de un murciélago no debería llevarnos a desechar como carente de significado la afirmación de que los murciélagos y los marcianos tienen experiencias totalmente comparables con las nuestras en cuanto a riqueza de detalles. Sería muy bueno que alguien desarrollara conceptos y una teoría que nos permitieran pensar sobre esas cosas; pero quizás tal conocimiento se nos niegue de manera permanente de-

<sup>7</sup> Cualquier ser extraterrestre inteligente totalmente diferente de nosotros.

bido a las limitaciones de nuestra naturaleza. Y negar la realidad o la importancia lógica de lo que nunca podremos describir o comprender es la forma más cruda de disonancia cognoscitiva.

Esto nos lleva a abordar un tema que requiere un análisis mucho más amplio que el que puedo ofrecer aquí, a saber, la relación entre, por un lado, los hechos y, por otro, los esquemas conceptuales o sistemas de representación. Mi realismo acerca del dominio subjetivo en todas sus formas implica una creencia en la existencia de hechos fuera del alcance de los conceptos humanos. Sin duda es posible para un ser humano creer que hay hechos para los cuales los humanos nunca *tendrán* los conceptos necesarios para representarlos o comprenderlos. De hecho, sería una tontería dudar de esto, dada la finitud de las expectativas de la humanidad. Después de todo, habría habido números transfinitos aunque todo el mundo hubiera muerto de peste negra antes de que Cantor los descubriera. Pero también podemos creer que hay hechos que los seres humanos no *podrán* representar o comprender, aunque la especie fuera eterna, simplemente porque nuestra estructura no nos permite manejar conceptos del tipo requerido. Podría suceder incluso que otros seres advirtieran esta imposibilidad, pero no resulta obvio que la existencia de esos seres, o la posibilidad de su existencia, sea una condición previa de la importancia de la hipótesis de que hay hechos humanamente inaccesibles. Después de todo, la naturaleza de los seres con acceso a los hechos humanamente inaccesibles es presumiblemente un hecho humanamente inaccesible. Por tanto, la reflexión sobre qué se siente ser murciélago parece lle-

varnos a concluir que hay hechos que no consisten en la verdad de proposiciones expresables en un lenguaje humano. Podemos vernos obligados a reconocer la existencia de tales hechos sin ser capaces de enunciarlos o comprenderlos.

De cualquier modo, no continuaré analizando este tema. Su relación con el tema que estamos estudiando, esto es, el problema mente-cuerpo, es que nos permite hacer una observación general sobre el carácter subjetivo de la experiencia. Cualquiera que sea el carácter de los hechos acerca de qué se siente ser un ser humano, un murciélago o un marciano, parecen ser hechos que entrañan un particular punto de vista.

No me refiero aquí a la supuesta privacía de la experiencia del que la posee. El punto de vista en cuestión no es algo accesible sólo a un único individuo. Se trata más bien de un *tipo* de punto de vista. A menudo podemos adoptar un punto de vista que no sea el nuestro, por lo que la comprensión de esos hechos no se limita al caso propio. Hay un sentido en que los hechos fenomenológicos son perfectamente objetivos: una persona puede saber o decir de otra cuál es la índole de la experiencia de otra. Sin embargo, estos hechos son subjetivos, en el sentido de que incluso esa atribución objetiva de la experiencia sólo es posible para alguien que sea suficientemente similar al objeto de la atribución como para poder adoptar su punto de vista: para comprender la atribución en la primera persona del singular al igual que en la tercera del singular, por decirlo así. Entre más diferente de uno sea la experiencia del otro sujeto, menos éxito puede esperarse en esa tarea. En nuestro propio caso nosotros empleamos el punto de

vista pertinente, pero experimentaríamos la misma dificultad para comprender adecuadamente nuestra propia experiencia si la enfocamos desde otro punto de vista que si tratáramos de comprender la experiencia de otras especies sin adoptar *su* punto de vista.<sup>8</sup>

Esto se relaciona en forma directa con el problema mente-cuerpo, pues si los hechos de la experiencia, esto es, los hechos sobre cómo son las cosas *para* el organismo que las experimenta, sólo son accesibles desde un punto de vista, entonces es un misterio cómo podría revelarse el verdadero carácter de las experiencias en el funcionamiento físico de ese organismo. Esto último es un dominio de hechos objetivos *par excellence*, el tipo de hechos que pueden ser observados y comprendidos desde muchos puntos de vista y por individuos que tienen diferentes sistemas de percepción. No hay obstáculos

<sup>8</sup> Podría ser más fácil de lo que supongo trascender las barreras entre especies con la ayuda de la imaginación. Por ejemplo, los ciegos son capaces de detectar objetos cercanos a ellos con una especie de sonar, utilizando chasquidos vocales o el golpeteo de un bastón. Quizá si uno supiese qué se siente hacer eso, por extensión podríamos imaginar más o menos qué se siente poseer el sonar mucho más refinado de un murciélago. La distancia entre uno mismo y otras personas y otras especies puede encontrarse en cualquier parte a lo largo de un *continuum*. Incluso para las otras personas la comprensión de qué se siente ser ellos es sólo parcial, y cuando consideramos especies muy diferentes de uno mismo, podemos disponer de una comprensión parcial en menor grado aún. La imaginación es notablemente flexible. De cualquier modo, mi idea no es que no podamos *saber* qué se siente ser murciélago. No estoy planteando ese problema epistemológico. Más bien quiero sostener que incluso para formar una *concepción* de qué se siente ser murciélago, y *a fortiori* saber qué se siente ser murciélago, debemos adoptar el punto de vista del murciélago. Si lo podemos adoptar aproximada o parcialmente, entonces nuestra concepción será también aproximada o parcial. O al menos así parece en el presente estado de nuestra comprensión.



los imaginativos comparables para la adquisición por parte de científicos humanos, de conocimientos sobre la neurofisiología de un murciélago, y los murciélagos inteligentes o los marcianos podrían aprender acerca del cerebro humano más de lo que nosotros lográremos jamás.

Esto no es por sí mismo un argumento contra la reducción. Un científico marciano que no comprendiera la percepción visual podría comprender el fenómeno del arco iris, de los rayos o de las nubes como fenómenos físicos, aunque nunca pudiera comprender los conceptos humanos de arco iris, rayo o nube, o el lugar que ocupan esas cosas en nuestro mundo fenoménico. Podría comprender la naturaleza objetiva de las cosas designadas por esos conceptos porque, aunque los conceptos mismos están conectados con un punto de vista particular y con una fenomenología visual particular, las cosas comprendidas desde ese punto de vista no lo están: son observables desde ese punto de vista, pero son externas a éste. Por tanto, pueden ser comprendidas desde otros puntos de vista también, ya sea por los mismos organismos o por otros. El rayo tiene un carácter objetivo que no se agota en su apariencia visual, y este aspecto puede ser investigado por un marciano sin visión. En términos más precisos, el rayo tiene un carácter *más* objetivo que lo que se revela en su apariencia visual. Al hablar del cambio de una caracterización subjetiva a una objetiva, no deseo comprometerme con la existencia de un punto final, la naturaleza intrínseca completamente objetiva de la cosa que podemos ser capaces de alcanzar o no. Podría ser más preciso pensar en la objetividad como en una dirección en la que pue-

de viajar el conocimiento. Y al comprender un fenómeno como el rayo, es legítimo distanciarnos lo más que podamos de un punto de vista estrictamente humano.<sup>9</sup>

Por otro lado, en el caso de la experiencia, la conexión con un punto de vista particular parece mucho más estrecha. Es difícil comprender qué puede significar el carácter *objetivo* de una experiencia, aparte del punto de vista particular desde el cual su sujeto la comprende. Después de todo, ¿qué quedaría de lo que se siente ser murciélago si eliminamos el punto de vista del murciélago? Pero si la experiencia no tiene, además de su carácter subjetivo, una naturaleza objetiva que pueda comprenderse desde muchos puntos de vista diferentes, entonces ¿cómo podemos suponer que un marciano que investigara mi cerebro podría observar procesos físicos que fueran mis procesos mentales, como observaría procesos físicos que serían los truenos de los relámpagos, sólo desde un punto de vista diferente? En tal caso, ¿cómo podría un fisiólogo humano observarlos desde otro punto de vista?<sup>10</sup>

Parece que nos enfrentamos a una dificultad general acerca de la reducción psicofísica. En otros campos, el

<sup>9</sup> Por tanto, el problema que voy a plantear puede ser formulado incluso si la distinción entre descripciones o puntos de vista más subjetivos y más objetivos puede hacerse sólo desde un punto de vista humano más amplio. No acepto este tipo de relativismo conceptual, pero no necesita ser refutado para que podamos sostener que la reducción psicofísica no puede encajar en el modelo que va de lo subjetivo a lo objetivo que es común en otros casos.

<sup>10</sup> El problema no es sólo que cuando veo la *Mona Lisa* mi experiencia visual posee cierto carácter y nadie que viera en mi cerebro podría encontrar algún indicio de él. Pues incluso si el observador viera en mi cerebro una pequeña imagen de la *Mona Lisa*, no tendría ninguna razón para identificarla con la experiencia.

proceso de reducción es un camino hacia una mayor objetividad, hacia un punto de vista más exacto de la naturaleza real de las cosas. Ello se logra reduciendo nuestra dependencia de puntos de vista individuales o específicos de la especie hacia el objeto de la investigación. No lo describimos en términos de las impresiones que crea en nuestros sentidos, sino en términos de sus efectos más generales y de las propiedades detectables por medios distintos de los sentidos humanos. Cuanto menos dependa de un punto de vista específicamente humano, más objetiva será nuestra descripción. Es posible seguir este camino porque, aunque los conceptos y las ideas que empleamos al reflexionar sobre el mundo externo se aplican inicialmente desde un punto de vista que involucra nuestros órganos de percepción, los empleamos para referirnos a cosas que están más allá de ellos, hacia las cuales *tenemos* el punto de vista fenoménico. Por tanto, podemos abandonar este punto de vista en favor de otro, y aún estar reflexionando sobre las mismas cosas.

Sin embargo, la experiencia misma no parece encajar en esta pauta. La idea de ir de la apariencia a la realidad no parece tener sentido aquí. ¿Qué analogía podemos procurar en este caso en busca de un conocimiento más objetivo de los mismos fenómenos mediante el abandono del punto de vista subjetivo inicial hacia ellos en favor de otro que sea más objetivo pero que se refiera a la misma cosa? Ciertamente *parece* poco probable que logremos aproximarnos a la naturaleza real de la experiencia humana si dejamos atrás la particularidad de nuestro propio punto de vista humano y procuramos una descripción formulada en términos accesibles

para seres que no pueden imaginar qué se siente ser nosotros. Si el carácter subjetivo de la experiencia sólo se comprende plenamente desde un punto de vista, entonces cualquier cambio en busca de mayor objetividad, esto es, menos vinculado con un punto de vista específico, no nos acerca a la naturaleza real del fenómeno: nos aleja de ella.

En cierto sentido, los gérmenes de esta objeción a la reductibilidad de la experiencia pueden encontrarse ya en los casos exitosos de reducción. Al descubrir que el sonido era, en realidad, un fenómeno ondulatorio en el aire o en otros medios, abandonamos un punto de vista para adoptar otro, y el punto de vista auditivo, humano o animal, que dejamos atrás, permanece intacto. Los individuos de dos especies radicalmente distintas pueden comprender los mismos sucesos físicos en términos objetivos, y esto no requiere que comprendan las formas fenoménicas en que esos sucesos se presentan en los sentidos de los miembros de la otra especie. Por tanto, es una condición para su referencia a una realidad común que sus puntos de vista más particulares no sean parte de la realidad común que comprenden los miembros de ambas especies. La reducción sólo puede tener éxito si el punto de vista específico de cada especie se omite en lo que va a ser reducido.

Sin embargo, aunque tengamos razón en hacer a un lado este punto de vista al buscar una comprensión más plena del mundo externo, no podemos pasarlo por alto permanentemente, pues es la esencia del mundo interno y no nada más un punto de vista sobre éste. La mayor parte del neoconductismo de la reciente psicología filosófica resulta del esfuerzo por sustituir la cosa

real por un concepto objetivo de la mente, de manera que no quede nada que no pueda reducirse. Si reconocemos que una teoría física de la mente debe explicar el carácter subjetivo de la experiencia, debemos admitir que ninguna concepción disponible en la actualidad nos ofrece una pista sobre cómo podría hacerse eso. Este problema es único. Si los procesos mentales son realmente procesos físicos, entonces hay algo que es como pasar, intrínsecamente,<sup>11</sup> por ciertos procesos

<sup>11</sup> Por tanto, la relación no sería contingente como en el caso de una causa y su distinto efecto. Sería verdadero necesariamente que cierto estado físico se sintiera de cierto modo. Saul Kripke en Davidson y Harman (eds.), *Semantics of Natural Language*, sostiene que el conductismo causal y los análisis relacionados de lo mental fracasan porque interpretan, por ejemplo, "dolor", como un nombre simplemente contingente de los dolores. El carácter subjetivo de la experiencia ("su carácter fenomenológico inmediato", lo llama Kripke [p. 340]) es la propiedad esencial que dejan fuera tales análisis, y aquella en virtud de la cual es, necesariamente, la experiencia que es. Mi posición es cercana a la suya. Al igual que Kripke, creo que la hipótesis de que cierto estado cerebral debería tener *necesariamente* cierto carácter subjetivo incomprensible si no se ofrece una mayor explicación. Tampoco esta explicación aparece en las teorías que consideran la relación mente-cerebro como contingente, pero quizás existan otras alternativas aún por descubrirse.

Una teoría que explicara cómo la relación mente-cerebro fue necesaria nos dejaría aún con el problema de Kripke de explicar por qué sin embargo parece contingente. Me parece que tal dificultad puede superarse del siguiente modo. Podemos imaginar algo representándonoslo ya sea de manera perceptual, simpatética o simbólicamente. No intentaré explicar cómo funciona la imaginación simbólica, pero parte de lo que sucede en los otros dos casos es lo siguiente. Para imaginar algo perceptualmente nos situamos en un estado consciente semejante al estado en que nos encontraríamos si lo percibiéramos. Al imaginar algo simpatéticamente, nos colocamos en un estado consciente que se parece a la cosa misma. Este método sólo puede ser usado para imaginar sucesos y estados mentales, nuestros o de alguien más. Cuando tratamos de imaginar un estado mental

físicos. ¿Qué es que tal cosa, sea el caso, continúa siendo un misterio?

¿Qué lección debemos sacar de estas reflexiones y qué debemos hacer después? Sería un error concluir que el fisicalismo debe ser falso. La inadecuación de hipótesis fisicalistas que presuponen un análisis objetivo erróneo de la mente no prueba nada. Sería más verdadero afirmar que el fisicalismo es una posición que no podemos comprender porque no tenemos a la fecha una idea de cómo podría ser verdadero. Quizá se considere irracional exigir que esta idea sea una condición del conocimiento. Después de todo, podría decirse, el significado del fisicalismo está muy claro: los estados mentales son estados del cuerpo; los sucesos mentales son sucesos físicos. No sabemos *cuáles* son estos estados y sucesos físicos, pero esto no debería impedirnos comprender la hipótesis. ¿Qué puede ser más claro que las palabras “es” y “son”?

Sin embargo, creo que es precisamente esta aparente como si tuviera lugar sin su estado cerebral asociado, en primer lugar imaginamos simpatéticamente que ocurre el estado mental: es decir, nos colocamos en un estado semejante a él mentalmente. Al mismo tiempo, tratamos de imaginar perceptualmente que no ocurre el estado físico asociado colocándonos en otro estado desconectado del primero: uno que se parece al estado en el que nos encontraríamos si percibiéramos que no ocurre el estado físico. Cuando la imaginación de las características físicas es perceptual y la imaginación de las características mentales es simpatética, nos parece que podemos imaginar cualquier experiencia como si tuviera lugar sin su estado cerebral asociado, y viceversa. La relación entre ellos parecerá contingente, incluso si fuese necesaria, debido a la independencia de los diferentes tipos de imaginación.

El solipsismo, dicho sea de paso, aparece si malinterpretamos la imaginación simpatética como si funcionara como la imaginación perceptual: parece entonces imposible imaginar cualquier experiencia que no sea propia.

claridad de la palabra "es" lo que resulta engañoso. Por lo general, cuando nos dicen que  $X$  es  $Y$ , sabemos *cómo* se supone que esto es verdadero, pero ello depende de antecedentes conceptuales o teóricos y no se da a entender tan sólo por la palabra "es". Sabemos qué significan " $X$ " y " $Y$ " y el tipo de cosas a las que se refieren, y tenemos una idea burda de cómo los dos caminos referenciales podrían converger en una sola cosa, ya sea un objeto, una persona, un proceso, un suceso o cualquier otra cosa. Pero cuando los dos términos de la identificación son muy distintos, podría no quedar muy claro cómo podría ser verdadera. Podríamos no tener ni siquiera una idea burda de cómo podrían converger los dos caminos referenciales o en qué tipo de cosas podrían hacerlo, y quizás necesitamos un marco teórico que nos permita comprenderlo. Sin tal marco, la identificación queda envuelta en un aire de misticismo.

Esto explica el sabor mágico de las divulgaciones populares de los descubrimientos científicos fundamentales, que se nos ofrecen como proposiciones que debemos aceptar aun sin comprenderlas realmente. Por ejemplo, a las personas se les dice hoy a temprana edad que toda materia es en realidad energía. Pero a pesar de que saben lo que significa la palabra "es", la mayoría nunca se forma una idea de por qué es verdadero ese enunciado, porque carecen de los antecedentes teóricos.

Hoy día, la posición del fisicalismo es similar a la que habría tenido la hipótesis de que la materia es energía si la hubiera expresado un filósofo presocrático. No tenemos ni los indicios de una concepción sobre cómo podría ser verdadero. Para comprender la hipótesis de

que un suceso mental es un suceso físico necesitamos algo más que entender la palabra "es". Nos falta la idea de cómo un término físico y uno mental pueden referirse a la misma cosa, y las analogías comunes con identificaciones teóricas en otros campos no han logrado proporcionárnosla. Y no lo han logrado porque si interpretamos la referencia de los términos mentales a los sucesos físicos con el modelo usual, obtenemos la reaparición de sucesos subjetivos separados como si fueran los efectos por medio de los cuales se asegura la referencia mental a los sucesos físicos, u obtenemos una explicación falsa de cómo se refieren a las cosas los términos mentales, por ejemplo, una conductista causal.

Aunque resulte extraño, podemos tener pruebas de la verdad de algo que realmente no podemos comprender. Supóngase que alguien que no conoce la metamorfosis de los insectos encierra una oruga en un recipiente esterilizado y que semanas más tarde abre la caja y encuentra una mariposa. Si esa persona sabe que el recipiente estuvo cerrado todo el tiempo, tiene razones para creer que la mariposa es o fue alguna vez la oruga, sin tener la menor idea de en qué sentido pudo ocurrir tal cosa. Una posible explicación sería que la oruga hubiera tenido dentro un pequeño parásito alado que la hubiera devorado y hubiera crecido hasta convertirse en la mariposa.

Es posible que estemos en una situación similar en relación con el fisicalismo. Donald Davidson ha argumentado que si los sucesos mentales tienen causas y efectos físicos, deben tener descripciones físicas. Sostiene que tenemos razones para creerlo, aunque no tengamos, y de hecho no *podríamos* tener, una teoría psicofí-



sica general.<sup>12</sup> Su argumento se aplica a los sucesos mentales intencionales, pero creo que también tenemos razones para creer que las sensaciones son procesos físicos, sin estar en condiciones de comprender tal afirmación. La posición de Davidson es que ciertos sucesos físicos tienen, irreductiblemente, propiedades mentales, y quizá alguna idea descriptible en estos términos sea correcta. Pero no hay nada con lo que hoy día podamos formarnos un concepto que corresponda a ello, ni tampoco tenemos idea alguna de las características de una teoría que nos permitiera concebirlo.<sup>13</sup>

Se ha trabajado muy poco en torno a la cuestión básica, de la cual la mención del cerebro pueda ser omitida por entero, de si puede tener sentido alguno de que las experiencias tengan un carácter objetivo. En otras palabras, ¿tiene sentido preguntar cómo son *realmente* mis experiencias, como opuestas a cómo me parecen? No podemos comprender genuinamente la hipótesis de que su naturaleza se capta en una descripción física a menos que comprendamos la idea más fundamental de que *tienen* una naturaleza objetiva o que los procesos objetivos pueden tener una naturaleza subjetiva.<sup>14</sup>

<sup>12</sup> Véase "Mental Events", en Lawrence Foster y J. W. Swanson (comps.), *Experience and Theory*, University of Massachusetts, Amherst, 1970; aunque he de decir que no entiendo el argumento en contra de las leyes psicofísicas.

<sup>13</sup> Se pueden hacer observaciones similares a mi artículo "Physicalism", *Philosophical Review*, LXXIV, 1965, pp. 339-356, reimpresso con un posfacio en *Modern Materialism*, John O'Connor (comp.), Harcourt Brace Jovanovich, Nueva York, 1969.

<sup>14</sup> Esta cuestión se encuentra también en el corazón del problema de otras mentes, cuya relación cercana con el problema mente-cuerpo se pasa a menudo por alto. Si entendiéramos cómo una naturaleza objetiva puede tener una experiencia subjetiva, entenderíamos la existencia de sujetos distintos a uno mismo.

Me gustaría terminar con una propuesta especulativa. Quizá sea posible enfocar desde otra dirección el abismo entre lo subjetivo y lo objetivo. Dejando a un lado de momento la relación entre mente y cerebro, podemos buscar un conocimiento más objetivo de lo mental por derecho propio. Hoy día estamos muy mal preparados para pensar en el carácter subjetivo de la experiencia sin apoyarnos en la imaginación, sin considerar el punto de vista del sujeto de la experiencia. Esto debiera considerarse como un reto para crear nuevos conceptos y concebir un nuevo método: una fenomenología objetiva que no dependa de la empatía o de la imaginación. Aunque probablemente no lo abarcaría todo, su objetivo sería describir, por lo menos en parte, el carácter subjetivo de las experiencias en forma comprensible para los seres incapaces de tener esas experiencias.

Tendríamos que desarrollar tal fenomenología para describir las experiencias de los murciélagos con su sonar; pero también sería posible comenzar con los seres humanos. Por ejemplo, podríamos intentar desarrollar conceptos que pudieran usarse para explicar a un ciego de nacimiento qué se siente ver. Aunque tarde o temprano llegaríamos a un callejón sin salida, debe ser posible idear un método para expresar en términos objetivos, y con mayor precisión, mucho más de lo que podemos expresar hoy día. Las imprecisas analogías intermodales, como por ejemplo “el rojo es como el sonido de una trompeta”, que surgen cuando se discute este tema, son de poca utilidad. Esto debería resultar evidente para cualquiera que haya escuchado una trompeta y haya visto el color rojo. Pero las características

estructurales de la percepción podrían ser más accesibles a una descripción objetiva, aunque algo se deje afuera. Y ciertos conceptos alternativos distintos de los que aprendemos en primera persona del singular podrían permitirnos alcanzar cierto tipo de conocimientos incluso de nuestra propia experiencia, que se nos niega por la misma facilidad de la descripción y la falta de distanciamiento que los conceptos subjetivos permiten.

Además de su interés intrínseco, una fenomenología objetiva en este sentido podría permitir que las preguntas acerca de la base física<sup>15</sup> de la experiencia adoptaran una forma más inteligible. Los aspectos de la experiencia subjetiva que pudieran adoptar este tipo de descripción objetiva podrían ser mejores candidatos para explicaciones objetivas de tipo más común. Pero, sea correcta o no esta suposición, parece improbable que pueda vislumbrarse una teoría física de la mente mientras no se haya trabajado más en el problema general de lo subjetivo y lo objetivo. De otra forma, no podemos siquiera plantear el problema mente-cuerpo sin que se nos escape.

<sup>15</sup> No he definido el término "físico". Obviamente no se aplica sólo a lo que puede ser descrito por los conceptos de la física contemporánea, puesto que aún esperamos desarrollos futuros. Algunos piensan que nada impide que los fenómenos mentales sean reconocidos con el tiempo como fenómenos físicos por derecho propio. Pero independientemente de qué más pueda decirse de lo físico, debe ser objetivo. De manera que si algún día nuestra idea de lo físico se expande hasta incluir los fenómenos mentales, tendrá que asignarles un carácter objetivo, al margen de si esto se realiza analizándolos en términos de otros fenómenos considerados como físicos. Me parece más probable, sin embargo, que las relaciones entre lo mental y lo físico se formularán finalmente en una teoría cuyos términos fundamentales no puedan clasificarse claramente en ninguna de esas categorías.