

NAGEL, Thomas

What is it like to be a bat?
1974

XII. ¿QUÉ SE SIENTE SER MURCIÉLAGO?

LA CONCIENCIA vuelve muy difícil el problema de la mente y el cuerpo. Quizá por ello las actuales discusiones del problema le prestan poca atención o evidentemente lo entiendan mal. La reciente ola de euforia reduccionista ha producido varios análisis del fenómeno mental y de los conceptos mentales destinados a explicar la posibilidad de alguna variante de la identificación psicológica, del materialismo, o de la reducción.¹

¹ Algunos ejemplos de esto son J. J. C. Smart, *Philosophy and Scientific Realism* (Londres: Routledge & Kegan Paul, 1963); David K. Lewis, "An Argument for the Identity Theory", *Journal of Philosophy*, LXIII (1966), reimpresso con un añadido en *Materialism & the Mind-Body Problem*, de David M. Rosenthal (Engelwood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1971); Hilary Putnam, "Psychological Predicates", en *Art, Mind & Religion*, ed. W. H. Capitan, D. D. Merrill (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1967) reimpresso en *Materialism*, ed. Rosenthal, con el título "The Nature of Mental States"; D. M. Armstrong, *A Materialist Theory of the Mind* (Londres: Routledge & Kegan Paul, 1968); D. C. Dennett, *Content and Consciousness* (Londres: Routledge & Kegan Paul, 1969). Antes he expresado dudas en "Armstrong on the Mind", *Philosophical Review*, LXXIX (1970), 394-403; aparece una reseña de Dennett en *Journal of Philosophy*, LXIX (1972); y en el capítulo 11 anterior. Véase también a Saul Kripke, "Naming and Necessity", en *Semantics of Natural Language*, ed. D. Davidson & G. Harman (Dordrecht: Reidel, 1972), en especial las pp. 334-42; y M. T. Thornton, "Ostensive Terms and Materialism", *The Monist*, LVI (1972), 193-214.

Pero los problemas tratados son comunes de este tipo de reducción y de otros tipos, e ignoran lo que vuelve único el problema de la mente y el cuerpo, que no se parece al problema del agua y el H₂O, al de la máquina Turing y la IBM, al de la descarga del rayo y la electricidad, al de los genes y al DNA, o al del roble y el hidrocarburo.

Cada reduccionista tiene su analogía favorita tomada de las ciencias modernas. Es muy poco probable que alguno de estos ejemplos no relacionados de una reducción, con éxito ilumine la relación entre el cerebro y la mente. Pero los filósofos tienen la misma debilidad humana general de buscar explicaciones para lo incomprendible basándose en lo común, y que se comprende bien, aunque sea algo totalmente distinto. Esto ha hecho que se acepten explicaciones casi inverosímiles de la actividad mental, porque en gran parte permiten tipos de reducción comunes. Trataré de explicar por qué los ejemplos usuales no nos ayudan a comprender la relación entre la mente y el cuerpo; y por qué en la actualidad no tenemos un concepto de lo que sería una explicación de la naturaleza física de los fenómenos de la mente. Sin la conciencia, sería menos interesante el problema de la mente y el cuerpo, y con la conciencia parece no tener esperanza. Comprendemos muy poco la característica más importante de los fenómenos mentales conscientes. La mayor parte de las teorías reduccionistas ni siquiera intentan explicarla. Un cuidadoso examen mostrará que ningún concepto de la reducción existente hoy día puede aplicarse a esta característica. Quizá podrá elaborarse una nueva forma teórica para este fin. Pero esa solución, si existe, se encuentra en un futuro intelectual distante.

La experiencia consciente es un fenómeno muy ex-

NAGEL, Thomas
What is it like to be a bat?
1974

tendido. Aparece en muchos niveles de la vida animal, aunque no podamos estar seguros de su presencia en los organismos más elementales, y es muy difícil afirmar en general qué aporta una evidencia de su existencia. (Algunos extremistas han tratado de negarla aun en los mamíferos, que no son humanos). Sin duda se presenta en numerosas formas totalmente inimaginables para nosotros, en otros planetas de otros sistemas solares en todo el universo. Pero sin importar cómo varía su forma, el hecho de que un organismo tenga *algunas* experiencias conscientes significa, básicamente, que hay algo en la experiencia consciente que siente *ser* ese organismo. Puede haber otras implicaciones sobre la forma de la experiencia; aun puede haber (aunque lo dudo) implicaciones sobre la conducta del organismo. Pero, fundamentalmente, un organismo tiene estados mentales conscientes, si y sólo si hay algo que sienta *ser* ese organismo, algo que sienta *ser a causa* del organismo.

Podemos llamar a esto el carácter subjetivo de la experiencia. Esto no lo captan los análisis reduccionistas de los fenómenos mentales comunes recientemente elaborados porque todos, lógicamente, aceptan su ausencia. Ni puede analizarse basándose en un sistema explicativo de los estados funcionales, o de los estados intencionales, porque éstos podrían atribuirse a los robots o a los autómatas que se portaran como gente, aunque no sintieran nada.² Ni puede analizarse basándose en el papel causal de las experiencias en relación con la con-

² Quizá en realidad no podría haber tales robots, y quizá podría tener experiencias algo tan complejo que se comportara como una persona. Pero si esto fuera verdad, es un hecho que no puede descubrirse sólo analizando el concepto de experiencia.

ducta humana típica, por razones similares.³ No niego que los estados y los sucesos mentales conscientes produzcan la conducta, ni que se les pueda dar una caracterización funcional. Sólo niego que esto agote el análisis. Cualquier programa reduccionista tiene que basarse en un análisis de lo que debe reducirse. Si el análisis no considera alguna cosa, el problema se planteará de manera falsa. Es inútil basar la defensa del materialismo en un análisis de los fenómenos mentales que no trate explícitamente su carácter subjetivo. No hay razón para suponer que una reducción que parece verosímil cuando no se han hecho intentos de explicar la conciencia, pueda extenderse e incluir la conciencia. Por consiguiente, si no tenemos una idea de qué es el carácter subjetivo de la experiencia, no podemos saber qué debemos pedir a la teoría fisicalista.

Una consideración de la base física de la mente debe explicar muchas cosas, pero la conciencia parece ser la más difícil. Es imposible excluir las características fenomenológicas de la experiencia de una reducción, como excluimos las características de los fenómenos de una sustancia ordinaria en una reducción química o física de ésta; es decir, al explicarlos como efectos en la mente de los observadores humanos.⁴ Si defendemos el fisicalismo, debemos darle una explicación física a las características fenomenológicas. Pero cuando analizamos su carácter subjetivo, parece imposible obtener este re-

³ Esto no equivale a ser inflexibles, porque podemos modificar las experiencias y porque éstas se presentan en los animales que carecen de lenguaje y pensamiento, y que no tienen ideas de sus experiencias.

⁴ Cf. Richard Rorty, "Mind-Body Identity, Privacy, and Categories", *Review of Metaphysics*, XIX (1965), en especial las pp. 37-8.

sultado, porque todo fenómeno subjetivo está esencialmente relacionado con un sólo punto de vista, y parece inevitable que una teoría objetiva, física, abandone este punto de vista.

Primero trataré de enunciar el problema de manera más amplia y no sólo refiriéndome a la relación entre lo subjetivo y lo objetivo, o entre el *pour soi* y el *en soi*. Esto no es fácil. Son muy peculiares los hechos sobre lo que se siente ser X; son tan peculiares, que algunos pueden verse inclinados a dudar de su realidad, o de la importancia de las afirmaciones sobre estos hechos. Para ilustrar la relación entre la subjetividad y un punto de vista, y para hacer evidente la importancia de las características subjetivas, nos será útil explorar el tema en relación con un ejemplo que muestre claramente la divergencia entre los dos tipos de concepto: el subjetivo y el objetivo.

Supongo que todos creemos que los murciélagos tienen experiencias. Después de todo, son mamíferos, y sin duda tienen experiencias igual que los ratones, las palomas y las ballenas. He elegido a los murciélagos y no a las avispas o los lenguados, porque si recorremos hacia abajo el árbol filogenético, las personas gradualmente dejan de creer que allí existan experiencias. Los murciélagos están más relacionados con nosotros que otras especies, pero tienen un campo de actividad y un aparato sensorial tan diferente al nuestro que el problema que deseo plantear resulta muy elocuente (aunque sin duda podría plantarse con otras especies). Aun sin hacer ninguna reflexión filosófica, alguien que haya permanecido algún tiempo en un lugar cerrado, con un murciélago excitado, sabe que eso significa encontrar una forma de vida fundamentalmente *extraña*.

He afirmado que la esencia de creer que los murcié-

lagos tienen experiencias es que podemos imaginar qué se siente ser murciélago.⁵ Hoy día sabemos que la mayoría de los murciélagos (los microquirópteros, para ser exactos), perciben el mundo externo básicamente con un sonar, o ecolocación, detectando los reflejos que provienen de los objetos a su alcance, con chillidos rápidos, sutilmente modulados, de alta frecuencia. Sus cerebros están diseñados para relacionar los impulsos emitidos con los ecos subsecuentes, y la información que así logran les permite a los murciélagos hacer discriminaciones precisas de distancia, tamaño, forma, movimiento y textura, comparables a las que hacemos con nuestra vista. Pero el sonar del murciélago, aunque es evidentemente una forma de percepción, no tiene un funcionamiento similar a nuestros sentidos, y no hay razón para suponer que subjetivamente se parece a algo que podamos sentir o imaginar. Esto parece crearle dificultades a la idea 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,⁵ y si no lo hay, qué otros métodos podría haber para comprender esta idea.

Nuestra experiencia nos ofrece el material básico para nuestra imaginación, cuyo campo es por consiguiente limitado. No nos ayudaría imaginar que tenemos membranas en nuestros brazos, lo que nos permitiría volar en el crepúsculo y en la madrugada cazando insectos con la boca; que tenemos muy mala vista y que percibimos el mundo que nos rodea mediante un sistema de señales de sonido reflejado de alta frecuencia; y que

5. Por "nuestro caso" no quiero decir sólo "mi caso", sino las ideas mentalistas que nos aplicamos sin problemas a nosotros mismos y a otros seres humanos.

nos pasamos el día en el desván colgando boca abajo suspendidos de los pies. Ya que puedo imaginar esto (que no es mucho), sólo me dice qué sentiría si *me* comportara como murciélago. Pero ésta no es la cuestión. Deseo saber qué siente un *murciélago* ser murciélago. Sin embargo, si intento imaginarlo, me veo limitado a los recursos de mi mente, y éstos son inadecuados para la tarea. No puedo realizarla imaginando añadidos a mi actual experiencia, o imaginando gradualmente fragmentos sustraídos de ésta o alguna combinación de añadidos, restas o modificaciones.

Aunque pudiera parecerme a una avispa o un murciélago o conducirme como tal, sin cambiar mi estructura fundamental, mis experiencias no se parecerían a las de esos animales. Por otra parte, es dudoso que pudiéramos atribuir algún significado a la suposición de que llegásemos a tener la constitución neurofisiológica interna de un murciélago. Aunque gradualmente pudiéramos transformarnos en murciélago, nada en nuestra actual constitución nos permitiría imaginar cuáles serían nuestras experiencias en esa futura etapa de nuestra metamorfosis. La mejor prueba nos la darían las experiencias de los murciélagos, si supiéramos cómo son.

De esta manera, si la extrapolación de nuestro caso depende de la idea de qué se siente ser murciélago, la extrapolación no puede ser completa. Sólo podemos elaborar un concepto esquemático de lo que *esto* sería. Por ejemplo, podemos atribuirle *tipos* generales de experiencia, basándonos en la estructura y el comportamiento del animal. Por ello describimos el sonar del murciélago como una forma de percepción delantera tridimensional: creemos que los murciélagos sienten algunos tipos de dolor, temor, hambre, y lujuria, y que tienen otros tipos de percepciones más comunes ade-

más del sonar. Pero también creemos que estas experiencias en cada caso tienen un carácter subjetivo específico, que no podemos concebir. Si hay vida consciente en otras partes del universo, es probable que no pueda describirse ni siquiera en los términos más generales experimentales de que disponemos.⁶ (Sin embargo, el problema no se limita a casos raros, porque existe entre una persona y otra. El carácter subjetivo de la experiencia de una persona que nació ciega y sorda no puedo entenderlo, y posiblemente ella tampoco comprenda el mío. Esto no impide que ambos creamos que la experiencia del otro tiene este carácter subjetivo).

Si alguien desea negar que podemos creer en la existencia de estos hechos, cuya naturaleza exacta no podemos concebir, debe reflexionar que al contemplar a los murciélagos estamos en la misma posición que los murciélagos o los marcianos inteligentes⁷ si trataran de tener una idea de qué se sentiría ser humano. La estructura de su mente podría hacer imposible que logran esto, pero sabemos que estarían equivocados si concluyeran que no podían sentir con precisión ser nosotros: que sólo ciertos tipos generales de estado mental podrían atribuirsenos (quizá la percepción y el apetito serían conceptos comunes de los dos, quizá no). Sabríamos que estarían equivocados si llegaran a esta conclusión escéptica, porque sabemos qué se siente ser nosotros. Y sabemos que aunque esto incluye una enorme cantidad de variantes y complejidades, y aunque no poseemos un vocabulario para describir esto ade-

⁶ Por consiguiente, la forma analógica de la expresión "qué se siente ser" es confusa. No significa "qué parece ser (en nuestra experiencia)", sino "qué es eso para el sujeto mismo".

⁷ Cualquier ser inteligente ultraterrestre totalmente distinto de nosotros.

cuadramente, su carácter subjetivo es muy específico y en algunos aspectos puede describirse en términos que sólo podemos comprender las criaturas como nosotros. El hecho de que no podremos jamás hacer con nuestro lenguaje una descripción detallada de la fenomenología de un marciano o de un murciélago, no debe hacernos considerar sin sentido el argumento de que los murciélagos y los marcianos tienen experiencias totalmente semejantes en riqueza de detalles a las nuestras. Sería muy conveniente que se desarrollaran conceptos y una teoría que nos permitiera pensar en estas cosas; pero quizás este conocimiento se nos niegue permanentemente, por las limitaciones de nuestra naturaleza. Negar la realidad o la importancia lógica de lo que nunca podremos describir o comprender, es la forma más cruda de discordia cognoscitiva.

Esto nos lleva a un tema que requiere mucho mayor examen que el que puedo hacer aquí: esto es, por una parte, de la relación entre los hechos, y por la otra, los esquemas o sistemas conceptuales de representación. Mi realismo acerca del dominio subjetivo, en todas sus formas, implica que creo que hay hechos fuera del alcance de los conceptos humanos. Sin duda es posible que el ser humano crea que hay hechos para los que los humanos nunca *tendrán* los conceptos necesarios para expresarlos o comprenderlos. Desde luego sería una tontería dudar de esto, dada la finitud de las expectativas humanas. 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 expresar o comprender, aunque las especies duren eternamente, sencillamente porque nuestra estructura no nos permite funcionar con

los conceptos del tipo requerido. Otros seres pueden tener esta imposibilidad, pero no resulta evidente que la existencia de esos seres, o la posibilidad de que existan, sea una condición previa de la importancia de la hipótesis de que hay hechos inaccesibles a los humanos. (Después de todo, la naturaleza de los seres que tienen acceso a los hechos inaccesibles a los humanos, supuestamente es un hecho no accesible a éstos). Reflexionar sobre qué se siente ser murciélago nos lleva, por consiguiente, a concluir que hay hechos que no dependen de la verdad de las proposiciones que podamos expresar en lenguaje humano. Podemos vernos impulsados a reconocer que existen estos hechos sin poder enunciarlos ni comprenderlos.

Sin embargo, no continuaré analizando este tema. Su relación con el tópico que estamos estudiando (esto es, el problema entre mente y cuerpo) es que nos permite hacer una observación general sobre el carácter subjetivo de la experiencia. Cualquiera que sea el *status* de los hechos sobre qué se siente ser humano, murciélago o marciano, estos hechos parecen encarnar un punto de vista particular.

No me refiero aquí a la supuesta privacía de la experiencia del que tiene este punto de vista, sino al punto de vista que no es accesible a un solo individuo. Más bien es un *tipo* de punto de vista. A menudo podemos adoptar un punto de vista que no es el nuestro, por ello comprender estos hechos no se limita al propio caso. En un aspecto, los hechos fenomenológicos son perfectamente objetivos: una persona puede saber o afirmar cuál es la calidad de la experiencia de otra. Sin embargo, estos hechos son subjetivos, porque aun esta distribución objetiva de la experiencia sólo es posible para alguien que sea muy similar al objeto de la

atribución, para poder adoptar su punto de vista y para comprender la atribución en la primera persona del singular igual que en la tercera del singular, por decirlo así. Cuanto más diferente de uno sea la experiencia del otro, puede esperarse tener menos éxito en esta empresa. En nuestro caso, empleamos un punto de vista importante, pero tendremos gran dificultad en comprender nuestra experiencia adecuadamente, si la enfocamos desde otro punto de vista, igual que si tratáramos de comprender la experiencia de otras especies sin considerar *su punto de vista*.⁸

Esto se relaciona en forma directa con el problema de la mente y el cuerpo. Porque si los hechos de la experiencia (los hechos sobre qué siente el organismo

⁸ Podría ser más fácil de lo que supongo, trascender las barreras de las interespecies con la ayuda de la imaginación. Por ejemplo, un ciego puede detectar los objetos cercanos con una especie de sonar, usando chasquidos vocales o los golpes de un bastón. Quizá si supiéramos qué se siente ser ciego, por extensión podríamos imaginar toscamente qué se siente poseer el sonar más refinado del murciélago. La distancia entre nosotros, las otras personas y las otras especies, puede encontrarse en cualquier parte de un continuo. Cuando nos ponemos en el lugar de otros individuos para comprender qué se siente ser ellos, esto es sólo parcial, y cuando nos ponemos en el lugar de las especies muy diferentes, sólo podemos tener un grado menor de comprensión parcial. La imaginación es notablemente flexible. Sin embargo, creo que no es imposible *saber* qué se siente ser murciélago. No estoy planteando ese problema epistemológico. Creo más bien que aun para tener una *idea* de qué se siente ser murciélago (y *a fortiori* saber qué se siente ser murciélago), debemos adoptar el punto de vista del murciélago. Si el individuo puede adoptarlo toscamente, o parcialmente, su concepto también será *tosco* o *parcial*. O así nos parece en el presente estado de nuestros conocimientos.

que los experimenta) sólo son accesibles desde un punto de vista, sería un misterio cómo podría revelarse el verdadero carácter de las experiencias en el funcionamiento físico de ese organismo. Esto último es del dominio de los hechos objetivos *par excellence*, del tipo que los individuos que tienen diferentes sistemas de percepción pueden observar y comprender, desde muchos puntos de vista. No hay obstáculos imaginativos comparables para que los científicos humanos adquieran conocimientos sobre la neurofisiología de un murciélago, y los murciélagos o los marcianos inteligentes podrán aprender más que nosotros sobre el cerebro humano.

Éste no es en sí un argumento contra la reducción. Un científico marciano que no comprendiera la percepción visual, podría comprender el arco iris, los rayos o las nubes, como fenómenos físicos, aunque no podría entender los conceptos humanos del arco iris, del rayo o de la nube, o el lugar que esas cosas ocupan en nuestro mundo de los fenómenos. Podría comprender la naturaleza objetiva de las cosas reunidas por estos conceptos, porque (aunque los conceptos mismos están relacionados con un punto de vista particular y con una fenomenología visual particular), las cosas que se comprenden desde ese punto de vista no están relacionadas: pueden observarse desde este punto de vista, pero son externas a éste. Por consiguiente, también pueden comprenderlas, desde otros puntos de vista, los mismos organismos u otros. El rayo tiene un carácter objetivo que no se limita a su apariencia visual, y esto lo puede investigar un marciano ciego. Para ser más precisos, el rayo tiene un carácter *más* objetivo que el que revela su apariencia visual. Al hablar del cambio de la caracterización subjetiva a la objetiva, no deseo comprometer

terme sobre la existencia de un punto final, de la naturaleza intrínseca completamente objetiva de la cosa, que podemos alcanzar o no. Resultaría más adecuado considerar la objetividad como una dirección en la que puede viajar el conocimiento. Al comprender un fenómeno como el rayo, es legítimo avanzar lo más que podamos desde un punto de vista estrictamente humano.⁹

Por otra parte, en el caso de la experiencia, la conexión con un punto de vista determinado parece más próxima. Es difícil comprender qué puede significar el carácter objetivo de una experiencia, aparte de un punto de vista particular desde el que el sujeto la comprende. Después de todo, ¿que quedaría de la pregunta sobre qué se siente ser murciélago, si elimináramos 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 los procesos físicos, que son mis procesos mentales, (igual que observaría los procesos físicos que son los rayos) sólo desde un punto de vista diferente? En todo caso, ¿podría un fisiólogo humano observarlos desde otro punto de vista?¹⁰

⁹ El problema que voy a ofrecer puede plantearse, aunque la distinción entre las descripciones o los puntos de vista, más subjetivos o más objetivos, sólo pueda adoptarse dentro de un punto de vista humano más amplio. No acepto este tipo de relativismo conceptual, pero no necesita refutarse para sostener el punto de vista de que la reducción psicofísica no puede adaptarse al modelo subjetivo-objetivo común de otros casos.

¹⁰ El problema no es sólo que, cuando observo a la *Mona Lisa*, mi experiencia visual tiene cierta cualidad, y nadie que observara mi cerebro podría descubrir algún indicio de

Parece que nos enfrentamos a una dificultad general acerca de la reducción psicofísica. En otros campos, el proceso de reducción es un movimiento por conseguir una mayor objetividad, un punto de visto más exacto de la naturaleza real de las cosas. Esto se logra reduciendo nuestra dependencia de los puntos de vista individuales o específicos de la especie, ante el objeto de la investigación. No lo describimos en términos de las impresiones que crea en nuestros sentidos, sino basándonos en sus efectos más generales y en las propiedades que pueden detectarse por otros medios que no sean los sentidos humanos. Cuanto menos dependamos de un punto de vista específicamente humano, nuestra descripción será más objetiva. Es posible seguir este camino, porque, aunque los conceptos y las ideas que empleamos al pensar en el mundo externo inicialmente se aplican desde un punto de vista que incluye nuestros órganos de percepción, éstos los empleamos para referirnos a cosas que están más allá de éstos, ante las cuales *tenemos* un punto de vista de los fenómenos. Por consiguiente, podemos abandonar este punto de vista por otro, y continuar pensando en las mismas cosas.

Sin embargo, la experiencia no parece encajar en este patrón. La idea de ir de lo aparente a lo real parece no tener sentido aquí. La analogía, en este caso, ¿sería buscar un conocimiento más objetivo de los mismos fenómenos y abandonar el punto de vista subjetivo inicial ante ellos, a cambio de otro más objetivo, pero que se relacionara con lo mismo? Parece poco probable que nos acerquemos a la naturaleza real de la experiencia humana, si descartamos la particulari-

esto, porque aunque viera allí una pequeña imagen de la *Mona Lisa*, no tendría motivo para identificarla con la experiencia.

dad de nuestro punto de vista humano y buscamos una descripción, en términos accesibles a los 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 una mayor objetividad, esto es, menos vinculado con un punto de vista específico, no nos acerca más a la naturaleza real del fenómeno, sino que nos aleja.

En cierto sentido, los gérmenes de esta objeción a la reductibilidad de la experiencia pueden encontrarse en los casos de reducción que han tenido éxito. Al descubrir que el sonido era, en realidad, un fenómeno de ondas en el aire o en otros medios, abandonamos un punto de vista para aceptar otro, y el punto de vista auditivo, humano o animal, que hemos abandonado, continúa sin reducirse. Los individuos de especies radicalmente distintas pueden comprender los mismos sucesos físicos en términos objetivos, y no se requiere que comprendan las formas fenomenológicas, como esos sucesos se presentan en los sentidos de los miembros de las otras especies. Por consiguiente, es una condición de 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 esas especies. La reducción sólo puede tener éxito si el punto de vista específico de las especies se omite de lo que va a reducirse.

Aunque tengamos razón en hacer a un lado este punto de vista al buscar una comprensión más plena del mundo externo, no podemos ignorarlo permanentemente, porque es la esencia del mundo interno y no sólo un punto de vista de éste. La mayoría del neoconductismo de la psicología filosófica actual, ha resultado del es-

fuerzo de sustituir un concepto objetivo de la mente por la cosa real, para no dejar 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 ningún concepto en la actualidad nos indica cómo podríamos hacer esto. Este problema es único. Si los procesos mentales realmente son físicos, entonces hay algo que intrínsecamente¹¹

¹¹ La relación no sería contingente, como la de una causa y su efecto distinto. Necesariamente sería verdad que cierto estado físico se sentiría de cierta manera. Saul Kripke en *Semantics of Natural Language* (ed. Davidson & Harman) afirma que el conductismo causal, y el análisis relacionado de lo mental fracasan porque interpretan, por ejemplo "dolor", sólo como un nombre contingente de los dolores. El carácter subjetivo de una experiencia ("su cualidad fenomenológica inmediata" como lo llama Kripke, p. 340) es la propiedad esencial que dejan fuera estos análisis y la que en virtud de lo que es, necesariamente es la experiencia. Mi punto de vista está muy relacionado con el suyo. Como Kripke, creo que la hipótesis de que cierto estado mental debería tener necesariamente cierto carácter subjetivo, es incomprensible sin otra explicación. Esta explicación no surge de las teorías que consideran contingente la relación entre mente y cerebro, pero quizá hay otras alternativas, que aún no se han descubierto.

Una teoría que explicara cómo la relación entre mente y cerebro es necesaria, no resolvería el problema de Kripke, de explicar por qué esto parece contingente. Me parece que esta dificultad puede superarse de la siguiente manera. Podemos imaginar algo representándonoslo, ya sea perceptual, simpatética o simbólicamente. No trataré de explicar cómo funciona la imaginación simbólica; pero una parte de lo que sucede en los otros dos casos es esto. Al imaginar algo perceptualmente, nos ponemos en un estado consciente que se parece al estado en que nos encontraríamos si lo percibiéramos. Al imaginar algo simpatéticamente, nos ponemos en un estado de conciencia semejante al de la cosa misma (este método sólo puede usarse para imaginar sucesos y estados mentales, ya

está sometido a ciertos procesos físicos. Esto continúa siendo un misterio.

¿Qué idea moral debemos sacar de estas reflexiones, y qué debemos hacer después? Sería un error concluir que el fisicalismo es falso. Lo inadecuado de la hipótesis fisicalista no prueba nada, porque supone un análisis objetivo pero defectuoso de la mente. Sería más exacto afirmar que el fisicalismo es una posición que no podemos comprender, porque hoy día no tenemos idea de cómo podría ser verdadero. Quizá se considere poco razonable exigir este concepto, como condición del conocimiento. Después de todo, podría decirse que el significado del fisicalismo es muy claro: los estados mentales son estados del cuerpo; los sucesos mentales son físicos. No sabemos *cuáles* son estos estados y sucesos físicos, pero esto no debería impedirnos compren-

sean nuestros o de otras personas). Cuando tratamos de imaginar un estado mental que ocurre sin su estado cerebral asociado, primero imaginamos simpatéticamente que ocurre el estado mental: esto es, nos ponemos en un estado que se parece mentalmente. Al mismo tiempo, intentamos imaginar perceptualmente que no ocurre el estado físico asociado, poniéndonos en otro estado que no tiene relación con el primero: un estado que se parecería a aquel en que estaríamos si percibiéramos que no ocurre el estado físico. Cuando imaginamos las características físicas perceptualmente, y cuando imaginamos las características mentales simpatéticamente, nos parece que podemos imaginar cualquier experiencia que ocurre sin su estado cerebral asociado, y viceversa. La relación entre éstos parecerá contingente, aunque es necesaria, debido a la independencia de los diferentes tipos de imaginación.

(Incidentalmente cometemos un solipsismo si interpretamos mal la imaginación simpatética y creemos que funciona como la imaginación perceptual: entonces parecería imposible imaginar cualquier experiencia que no fuera la nuestra.)

der la hipótesis. ¿Qué puede ser más claro que las palabras "es" y "son"?

Pero creo que precisamente resulta engañosa la aparente claridad de la palabra "es". Por lo general, cuando nos dicen que X es Y , sabemos por qué se supone que esto sea verdad, pero todo depende de los antecedentes conceptuales o teóricos y no lo determina sólo la palabra "es". Sabemos qué significan " X " e " Y " y el tipo de cosas a que se refieren, y tenemos cierta idea de cómo los dos caminos de referencia podrían converger en una sola cosa, ya sea objeto, persona, proceso, suceso, etc. Pero cuando los dos términos de identificación son muy distintos, no resulta evidente que esto sea verdad. Podemos no tener una idea aproximada de cómo podrían converger los dos caminos de referencia, o en qué tipo de cosas podrían converger, y debemos tener un marco teórico que nos permita comprender esto. Sin este marco, un ambiente místico rodea la identificación.

Esto explica el ambiente mágico de las presentaciones populares de descubrimientos científicos fundamentales, que nos ofrecen como proposiciones que debemos aceptar sin comprenderlas realmente. Por ejemplo, a la gente le dicen a temprana edad que toda materia en realidad es energía. Pero a pesar de que sabe lo que significa la palabra "es", la mayoría no tiene idea por qué es verdadero este enunciado, porque carece de antecedentes teóricos.

Hoy día el *status* del fisicalismo es similar al que habría tenido la hipótesis de que la materia es energía, si la hubiera expresado un filósofo presocrático. No tenemos bases para saber si el fisicalismo podría ser verdadero. Para comprender la hipótesis de que un suceso mental es un suceso físico, necesitamos algo más que

entender la palabra "es". No sabemos cómo un término físico y uno mental puedan referirse a la misma cosa, y no puedan ofrecer esta idea las analogías usuales con identificaciones teóricas de otros campos. Fracasan, porque si aplicamos la referencia de los términos mentales a los sucesos físicos con el modelo común, conseguiremos que reaparezcan los sucesos objetivos diferentes como efectos, por medio de los cuales obtenemos la referencia mental a los sucesos físicos, o logramos una explicación falsa de cómo se relacionan los términos mentales (por ejemplo, un término causal conductista).

Resulta extraño que podamos tener una evidencia de la verdad de algo que realmente no podemos comprender. Supongamos que alguien que no conoce la metamorfosis de los insectos encierra una oruga en una caja fuerte esterilizada y semanas más tarde abre la caja fuerte y encuentra una mariposa. Si esa persona sabe que la caja fuerte estuvo cerrada todo el tiempo, tiene razones para creer que la mariposa es, o fue una vez, una oruga, sin tener la menor idea de cómo pudo suceder esto. (Una posible explicación sería que la oruga hubiera tenido dentro un parásito pequeño, con alas, que la hubiera devorado y hubiera crecido hasta convertirse en mariposa).

Es concebible que estemos en una situación similar en relación con el fisicalismo. Donald Davidson afirmó que si los sucesos mentales tienen causas y efectos físicos, deben tener descripciones físicas. Sostiene que tenemos razones para creer esto, aunque no tengamos (y de hecho no *podamos* tener) una teoría psicofísica general.¹² Su argumento se refiere a los sucesos menta-

¹² Véase "Mental Events" en *Experience and Theory*, ed. Lawrence Foster & J. W. Swanson (Amherst: University of

les intencionales, pero creo que también tenemos ciertas razones para creer que las sensaciones son procesos físicos, pero no podemos comprender esto. La posición de Davidson es que ciertos sucesos físicos tienen, irreductiblemente, propiedades mentales, y quizás sea correcta alguna idea que pueda describirse en este sentido. Pero no hay nada con lo que hoy día podamos formarnos un concepto que corresponda a esto, ni tenemos una idea de las características de una teoría que nos permitiera concebirlo.¹³

Se ha trabajado muy poco en la cuestión básica (en la cual puede evitarse totalmente mencionar al cerebro) de si pueden entenderse las experiencias que tienen un carácter objetivo. En otras palabras, ¿tiene sentido preguntar cómo son *realmente* mis experiencias, en oposición a lo que me parecen? Realmente no podemos comprender la hipótesis de que su naturaleza se capte en una descripción física, a menos que comprendamos la idea más importante de que las experiencias *tienen* una naturaleza objetiva (o que el proceso objetivo puede tener una naturaleza subjetiva).¹⁴

Me gustaría terminar con una proposición especulativa. Quizá podría enfocarse desde otra dirección el

Massachusetts Press, 1970); pero no comprendo el argumento contra las leyes psicofísicas.

¹³ Observaciones similares se aplican a mi ensayo "Physicalism", *Philosophical Review*, LXXIV (1965), 339-56, reimpresso con una posdata en *Modern Materialism*, ed. John O'Connor (Nueva York: Harcourt Brace Jovanovich, 1969).

¹⁴ Esta cuestión también está en el centro del problema de otras mentes, cuya íntima conexión con el problema entre mente y cuerpo a menudo se pasa por alto. Si comprendiéramos cómo la experiencia subjetiva puede tener una naturaleza objetiva, comprenderíamos la existencia de otros sujetos, además de nosotros mismos.

abismo que hay entre lo subjetivo y lo objetivo. Dejando a un lado temporalmente la relación entre la mente y el cerebro, podemos buscar un conocimiento más objetivo de lo mental por su propio derecho. Hoy día estamos muy mal preparados para pensar en el carácter subjetivo de la experiencia sin apoyarnos en la imaginación y sin considerar el punto de vista del sujeto de la experiencia. Esto debiera considerarse como un desafío para elaborar nuevos conceptos y crear un nuevo método: una fenomenología objetiva que no dependa de la empatía o de la imaginación. Probablemente no abarcaría todo, pero su meta sería describir, por lo menos en parte, el carácter subjetivo de las experiencias, en forma comprensible para los seres que no pueden tener estas experiencias.

Tendríamos que desarrollar una fenomenología que describiera las experiencias de los murciélagos con su sonar, pero también podría comenzarse con los hombres. Por ejemplo, podríamos intentar desarrollar conceptos que pudieran usarse para explicar a un ciego de nacimiento qué se siente ver. Posiblemente llegaríamos a un callejón sin salida, pero debería ser posible crear un método para expresar en términos objetivos mucho más de lo que podemos expresar hoy día con mayor precisión. Las analogías intermodales sueltas, por ejemplo: "El rojo es como el sonido de una trompeta", que surgen cuando se discute este tema, son de poca utilidad. Esto sería evidente para alguien que ha escuchado una trompeta y ha visto el color rojo. Pero las características estructurales de la percepción podrían ser más fácilmente descritas con objetividad, aunque algo no se incluyera. Las alternativas de los conceptos que aprendemos en primera persona del singular, nos permitirían llegar a cierto tipo de conocimientos, hasta

de nuestras experiencias, lo que se nos niega por la misma facilidad de la descripción y la falta de perspectiva de los conceptos subjetivos.

Aparte de su interés mismo, una fenomenología objetiva en este sentido podría permitir que las cuestiones de la base física¹⁵ de la experiencia adoptaran una forma más inteligible. Los aspectos de la experiencia subjetiva que permiten este tipo de descripción objetiva podrían ser mejores para ofrecer explicaciones objetivas de un tipo más común. Aunque esta suposición sea correcta o no, no es probable que una teoría física de la mente pueda considerarse hasta que se haya analizado más el problema general de lo subjetivo y lo objetivo. De otra forma, no podremos siquiera plantear el problema de la mente y el cuerpo sin evadirlo.

¹⁵ No he definido el término "físico". Obviamente éste no sólo se aplica a lo que puede describirse mediante los conceptos de la física contemporánea, ya que esperamos que haya otros desarrollos. Alguien puede creer que nada puede evitar que los fenómenos mentales lleguen a reconocerse eventualmente como físicos por su propio derecho. Pero cualquier cosa que pueda decirse de lo físico, tiene que ser objetiva; por ello, si nuestra idea de lo físico se amplía hasta incluir los fenómenos mentales, tendremos que atribuirles un carácter objetivo, ya sea que esto se haga o no analizándolos en términos de otros fenómenos que ya se consideran físicos. Sin embargo, me parece más probable que las relaciones mentales y físicas eventualmente se expresarán en una teoría cuyos términos fundamentales no podrán colocarse claramente en ninguna de estas categorías.