



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO**

**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
COLEGIO DE FILOSOFÍA**

**EL PAPEL DEL ACCESO COGNITIVO EN LA DISCUSIÓN
DEL ARGUMENTO BIDIMENSIONAL CONTRA EL
MATERIALISMO**

T E S I S

**QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADO EN FILOSOFÍA**

PRESENTA:

FRANCISCO MANUEL OROZCO NERI



**DIRECTOR DE TESIS:
DR. MIGUEL ÁNGEL SEBASTIÁN GONZÁLEZ**

CIUDAD UNIVERSITARIA, CD. MX. 2022



Universidad Nacional
Autónoma de México

Biblioteca Central

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM



UNAM – Dirección General de Bibliotecas

Tesis Digitales

Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©

PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Agradecimientos

Quiero agradecer con especial atención a mi asesor, el Dr. Miguel Ángel Sebastián, por sus comentarios y correcciones; pero, sobre todo, por la paciencia y buena disposición que tuvo conmigo. Realmente me ayudó a seguir cuando yo mismo dudé en poder hacerlo. Agradezco también a mis sinodales: Dr. Alejandro Vázquez, Dr. Cristian Alejandro Gutiérrez, Dr. Ricardo Mena, y Dr. Ricardo Vázquez, por ayudarme con la lectura de mi tesis y con sus valiosos comentarios. Quiero agradecer también a la Dra. Salma Saab, por haberme introducido formalmente al campo de la Filosofía de la Mente, a la Dra. Lourdes Valdivia Dounce y a la Dra. Maite Ezcurdia, por sus excelentes clases de Filosofía del Lenguaje; agradezco nuevamente al Dr. Cristian Alejandro Gutiérrez, por sus clases de Lógica, han sido de las más amenas y útiles para mi formación; al Dr. Ricardo Vázquez, por sus instructivas y amenas clases de Filosofía de la Ciencia, así como por la oportunidad de realizar el Servicio Social con él, y al Dr. Miguel Ángel Sebastián, por el placer de haber podido ver en clase varios de los problemas filosóficos que más me han interesado.

Agradezco a mis padres: María del Carmen Neri y Fernando Orozco, por todo lo que me han dado; no sólo he tenido un apoyo material en ustedes, también ha sido uno espiritual. Lo más importante que sé, lo he aprendido gracias a ustedes, y como cualquier tema complejo, algunas de esas cosas apenas voy apreciando su significación profunda. Lo más valioso que tengo, se los debo a ustedes: los buenos momentos que hemos pasado juntos, el deseo de ser una persona justa, la apreciación que tengo del valor del conocimiento y la razón; pero más importante, quizás, que eso último, su ejemplo vivo de caridad y amor al prójimo como modo de vida, como remedio al propio dolor emocional que el vivir conlleva a veces, y para el cual no parece haber una medicina o algún otro remedio que lo mitigue. Han sido un gran ejemplo, que espero poder emular. ¡Los amo inmensamente!

Agradezco a mis amigas, Mónica Fernández y Rigel González, por las múltiples pláticas edificantes y estimulantes que hemos sostenido; por los momentos divertidos que hemos pasado y, en general, por estar allí cuando he necesitado de su ayuda. Fueron responsables del último empujón que necesitaba para concluir este trabajo.

Agradezco a mis múltiples maestros de filosofía, esos que, sin serlo *de iure*, lo han sido *de facto*; pese a que nos separa el espacio, o también el tiempo, con ellos he llegado a sentir una afinidad intelectual y cercanía que no muchas veces he experimentado. A todos ustedes, ¡mil gracias!

Quiero agradecer al hado, o al acaso, que me llevó a estudiar filosofía. Desde hace mucho sé que me interesa sobremanera la mente; pero no imaginaba en qué medida muchas de mis inquietudes escapaban a lo que podría haber visto desde alguna otra disciplina. Realmente me ha cambiado la vida.

Por último, quiero pedir disculpas si dejé fuera alguien que debiera figurar en estos agradecimientos. También deseo aclarar que, a todos quienes mencioné antes, los reconozco como partícipes de lo bueno que pueda haber en este trabajo, y que sólo a mí se ha de reprochar los errores que éste contenga.

Índice

Introducción: la consciencia fenoménica y su lugar en el universo	5
I. Explicando la consciencia en términos físicos	14
1.1 Materialismo	15
1.1.1 Materialismos a priori y a posteriori	17
1.2 La consciencia fenoménica	18
1.3 El Problema Difícil de la Consciencia	21
II. El vínculo entre concebibilidad y posibilidad	25
2.1 Mundos Posibles	25
2.1.1 ¿Qué debe tener todo mundo posible?	28
2.2 Intensiones primarias y secundarias.....	29
2.2.1 Concebibilidad	31
2.2.2 Posibilidad.....	33
2.2.3 ¿Cómo se supone que la concebibilidad se relaciona con la posibilidad?	34
2.3 La tesis materialista en términos de mundos posibles	36
III. Argumentos epistémicos contra el Materialismo.....	37
3.1 Aspecto Epistémico: La Brecha Epistémica	38
3.2 Aspecto Metafísico: Negación del Materialismo.....	38
3.3 El Argumento Bidimensional Contra el Materialismo	39
IV. Bloqueando el Argumento Bidimensional	43
4.1 La Estrategia de los Conceptos Fenoménicos.....	47
4.1.1 ¿En qué intuiciones debemos confiar?	51
V. Objeciones a la estrategia materialista.....	62
5.1 Primera parte.....	62
5.2 Segunda parte.....	76
Conclusiones.....	91
Bibliografía.....	97

Introducción: la consciencia fenoménica y su lugar en el universo

¿Cómo se siente ser una calculadora?, ¿se experimenta de algún modo ser un pisapapeles? Esta clase de simpáticas preguntas, que parecen necedades, apuntan hacia un fenómeno mental que es central en el presente trabajo, la *consciencia fenoménica*.¹ Este fenómeno consiste en el cómo se siente estar en cierto estado mental o, alternativamente, en que haya algo que sea como atravesar por dicho estado. Me siento bastante seguro de que hay algo que es como ser un gato, así como sé que hay algo que es como ser yo, o que el dolor se experimenta de algún modo; pero creo que no hay nada que sea como ser una calculadora, ni una experiencia propia de ser un pisapapeles.

La consciencia es difícil de aprehender y explicar; pero no todos están de acuerdo en qué grado lo sea, ni a qué se deban precisamente las dificultades. Desgraciadamente, ni siquiera es universalmente aceptado que exista. Sin embargo, en el presente trabajo dejaré de lado la suspicacia respecto a su existencia (seré realista respecto a la consciencia), y me centraré en la cuestión de si sólo es complicada de explicar o, además, el problema exige abandonar la intuición de que todo en nuestro universo es físico, o depende de lo físico.

Para empezar, intentaré delimitar este fenómeno con un caso hipotético que le sirva de ilustración. Imagina que existe un *duplicado físico* de nuestro universo, partícula por partícula, pero con la salvedad de que en ese universo no existe la consciencia fenoménica. Como consecuencia de ser un duplicado exhaustivo de nuestro universo, tendrá seres prácticamente idénticos a nosotros, y ellos tendrán reacciones iguales a las nuestras. Los llaman zombis fenoménicos (Chalmers 1996). Ellos reirán, llorarán, podrán hablar acerca de lo agradable que es cierto perfume, o de si hay alguna dolencia que los aqueja. Por fuera y por dentro, son *físicamente* idénticos a nosotros; pero no hay nada que sea como ser alguno de esos seres.² Mientras que hay algo más para ti en el transcurso de una experiencia que el mero procesamiento de información, no habría nada más para el zombi. A diferencia de tu caso, que en el transcurso de tus experiencias “hay

¹ A lo largo del presente trabajo, utilizaré alternativamente los términos “consciencia” y “carácter fenoménico” para referirme a la consciencia fenoménica. También usaré términos como “propiedades fenoménicas”, para referirme a las propiedades de la consciencia fenoménica.

² No es que carezcan de mente en absoluto, pues podríamos concederle toda clase de fenómenos mentales análogos a los nuestros en tanto que sean capaces de desempeñar las *funciones* que caractericen dichos estados; exceptuando, claro está, los casos donde los estados mentales exijan que haya algo que sea como estar en ellos, o que dependan de otros estados mentales en que haya algo como estar en esos otros estados.

alguien allí” para quien el procesamiento de información se siente de cierta manera, en el caso del zombi, “no hay nadie”. Es, por decirlo de un modo retórico, un mero flujo y procesamiento de información vacíos. Dentro suyo, todo está oscuro.

Aunque lo mental en general parece estar revestido de un halo de misterio, la consciencia fenoménica parece ser un caso especialmente difícil de aprehender y de explicar en términos *materialistamente (o físicamente) respetables*; dificultades que parecen estar bastante relacionadas entre sí y que podríamos tratar de caracterizar en términos de *funciones a realizar*. Es difícil de aprehender porque —según argumentan algunos (Block 1995, Chalmers 1996)— *no es un fenómeno esencialmente caracterizado por alguna función que desempeñe*, algo que parece mucho más fácil de aceptar para el resto de fenómenos, mentales y no mentales.³ Por contraposición, pareciera ser que nuestro modo de rastrear la mayoría de fenómenos es a través de su relevancia causal que, de nuevo, parece poder caracterizarse en términos de funciones a realizar.

En cuanto a la dificultad para lograr una *explicación satisfactoria* de la consciencia fenoménica, se dice que hay tal cuando se pretende lograr una explicación compatible con el materialismo —la postura filosófica que asevera que todo en nuestro mundo es físico, o depende de lo físico— pero tal *que sea claro* que es verdaderamente acerca de la consciencia fenoménica misma, y no sólo de algún fenómeno distinto y cercanamente relacionado con ella. Es decir, una explicación materialistamente respetable y *perspicua* de cuál es su relación con su presunta base física; *por qué surge* de ella y de qué depende su carácter y presencia. Dicho de otro modo, qué determina que haya uno u otro tipo de estado consciente y, más aún, que haya consciencia en absoluto, dadas ciertas condiciones físicas. Esto es lo que Chalmers (1996) bautizó como el Problema Difícil de la Consciencia:⁴ el problema de si es posible explicar lo fenoménico o bien en términos netamente físicos, o bien en términos que no sea problemático fundamentar en propiedades físicas, como los que ofrecerían una teoría física o neurocientífica, si es que la consciencia no está determinada por las propiedades físicas.⁵

³ Esto no quiere decir que lo físico, que en el caso de lo mental es capturado por las funciones a realizar, sea totalmente irrelevante para la consciencia. Más bien, lo que se afirma es que, para entenderla como fenómeno de primera persona (desde dentro), no necesitamos de conocer de las funciones físicas que subyacen a ella y que la hacen posible. No entiendo menos de mi dolor, *como experiencia subjetiva*, por desconocer los mecanismos físicos que hacen posible el dolor, o los propósitos para los que sirve.

⁴ En lo sucesivo, simplemente Problema Difícil.

⁵ Podríamos recurrir al ejemplo de Kripke (1980 pp.153-154) para entender de manera intuitiva esto. Imaginemos que Dios ha creado la luz, que nosotros sabemos que consiste en corrientes de fotones desplazándose a través del espacio, y que creó el dolor (un tipo de propiedad consciente), que pensamos que consiste en la estimulación de las fibras C (por decir algo). Dios no

Tal dificultad para conseguir esa clase de explicación podría deberse a que la consciencia fenoménica parece resistirse a la estrategia general, “divide y vencerás”, que parece que es posible aplicar con éxito al resto de fenómenos naturales, incluyendo el resto de fenómenos mentales.⁶ Una forma en que puede aplicarse esa estrategia, en el terreno de lo mental, es a través del funcionalismo, una teoría que afirma que es *la función* que un fenómeno o propiedad mental desempeña dentro de un sistema —y no su estructura interna, es decir, en qué material se realice o instancie la propiedad/estado— lo que esencialmente determina lo que es. De este modo, la explicación de una propiedad o fenómeno aparentemente problemático se puede lograr si somos capaces de caracterizarlo según la función que éste desempeñe, y luego explicamos cómo se realiza físicamente dicha función.⁷

Hay muchos otros fenómenos mentales referidos con el término “consciencia”, tales como la vigilia, la percatación, la introspección, la reportabilidad, la auto consciencia, la atención, el conocimiento y el control voluntario de la conducta, entre otros.⁸ A diferencia de la consciencia fenoménica, todos ellos son capturados —al igual que el resto de fenómenos mentales que no caen bajo el término “consciencia”— por los conceptos que Chalmers (1996) llama “psicológicos”, conceptos acerca de fenómenos mentales en tanto que base explicativa de la conducta, y cuya *explicación* fácilmente puede defenderse que consiste en proporcionar los *mecanismos a través de los cuales se realiza una determinada función*. La acepción de *consciencia* que nos atañe, por otro lado, tiene que ver con que, o bien haya algo que sea como instanciar una determinada propiedad mental, en el caso de un estado fenoménicamente consciente, o bien que haya algo *para alguien* que sea como instanciar una determinada propiedad mental, en el caso de una criatura

necesita hacer trabajo extra alguno para lograr que los fotones lleguen a ser luz. Al crear la luz ha creado los fotones. En cambio, si fuera el caso que la consciencia no está determinada por lo físico —incluso si en nuestro mundo siempre que hay dolor se presenta la estimulación de las fibras C— Dios tendría que haber hecho dos cosas: crear el dolor y las fibras C que puedan ser estimuladas, y hacer que la estimulación de las fibras C y la sensación de dolor coincidan. De manera que podría presentarse algún otro mundo en el que no hubiera tal relación entre el dolor y las fibras C; pero no uno en el que hubiera luz sin fotones. Cuando existe esa clase de determinación, se dice que las propiedades macro (como el dolor o la luz) supervienen con necesidad metafísica. Más adelante explico esto de modo técnico.

⁶ Quizá sea prudente decir lo siguiente: para el resto de fenómenos que claramente pueden explicarse físicamente, las preguntas *cómo* y *por qué* coinciden; pero en el caso de la consciencia, no es claro que lo hagan. Por ejemplo, cuando nos preguntamos *por qué* el agua tiene tales y cuales propiedades físicas —digamos su liquidez, punto de ebullición, etc.— la explicación de cómo se realizan dichas propiedades, a través de la relación que existe entre moléculas de H₂O, coincide con la explicación de por qué tiene dichas propiedades. En cambio, cuando explicamos cómo se realiza cierta función cerebral que acompaña o subyace a un estado consciente, no es claro que se haya agotado la explicación de por qué el estado consciente *debe ser* de la clase que es, y no más bien de otra clase, o *por qué debe haber* un estado consciente en primer lugar.

⁷ Aunque esta postura no está exenta de objeciones, es ampliamente aceptado que el funcionalismo tiene buenas posibilidades como una teoría general acerca de lo mental, con excepción, aparentemente, de la consciencia fenoménica.

⁸ Otro motivo de dificultad para aprehender la consciencia fenoménica se debe a que suele confundírsela con otros fenómenos mentales que son concomitantes con la consciencia, pero que sí podrían caracterizarse esencialmente en términos de alguna función que ellos desempeñen.

fenoménicamente consciente.⁹ Los conceptos fenoménicos son conceptos acerca de lo mental según su cualidad fenoménica, es decir, en tanto que instanciar una propiedad mental se siente de algún modo.¹⁰ Los conceptos psicológicos, por otro lado, son conceptos de lo mental en tanto que base causal o explicativa de la conducta.¹¹ Por ejemplo, podríamos tener “picazón” como concepto fenoménico y como concepto psicológico. El primero de ellos *referirá directamente a la experiencia* de la picazón, el cómo se siente y que hay algo para alguien como experimentar picazón, incluso en ausencia de sus usuales relaciones comportamentales —como exhibir una conducta de cierto tipo, como rascarse (o tener una normal disposición a exhibirla). El segundo de ellos, por otro lado, hace referencia al aspecto causal de la conducta que acompaña a la experiencia de la picazón, digamos la disposición de reportar la incomodidad que le causa, o a la etiología física de la conducta, como cuando se señala que hablamos del estado que es producido por la irritación de alguna zona de la piel, etc.

Dado que se dice que existe un Problema Difícil cuando se habla de la posibilidad de ofrecer una *explicación satisfactoria* de la consciencia, pero sólo cuando ella resulta no estar determinada por lo físico, los argumentos que apoyan la existencia del Problema Difícil afirman no sólo que la consciencia es difícil de explicar, sino que la dificultad se debe a *una peculiaridad en su naturaleza* y en la relación que tiene con el resto de lo que existe en nuestro mundo. En esta clase de discusiones filosóficas, cuando se habla de la naturaleza de algo, se habla de *posibilidad metafísica*. Esta posibilidad se supone que es *acerca de las cosas mismas*, pero en un sentido amplio; pues no sólo considera que las cosas pudieron ser distintas a como son dentro del parámetro de lo físicamente posible en nuestro universo, sino que admite que podrían haber sido distintas en un grado tan radical que incluso fuera físicamente imposible en nuestro universo, por ejemplo, porque lo prohíban nuestras leyes naturales.¹² No obstante, aunque en los argumentos que apoyan el Problema Difícil (argumentos epistémicos o de concebibilidad) se habla acerca

⁹ Recojo la distinción que hace Rosenthal (1986) entre consciencia de criatura y consciencia de estado. Citado en Kriegel (2004 p.182-183) *Cfr.* Rosenthal, D.M., 1986. “Two Concepts of Consciousness”, in *Philosophical Studies* 94: 329-59.

¹⁰ Como traté de hacer ver, este sentido de “sentir” no es uno de los que normalmente se invoquen en el habla cotidiana. Probablemente todos ellos son conceptos exclusivamente psicológicos como “percibir” “percatarse” o, al menos, predominantemente psicológicos. El concepto de “sensación” que nos ocupa es fenoménico. Esta acepción, como la misma acepción de consciencia, *no está caracterizada esencialmente como una noción funcional*.

¹¹ Como señala Chalmers (1996), podría haber fenómenos mentales que involucren la instanciación de propiedades psicológicas y fenoménicas. No son nociones excluyentes. Sin embargo, el planteamiento del Problema Difícil está dado en términos de propiedades *puramente fenoménicas*, y los conceptos acerca de estas propiedades.

¹² Esta clase de posibilidad se caracteriza, en primera instancia, como acotada por la adecuación a las leyes de la lógica (¿clásica?). Es decir, lo que determina si algo es metafísicamente posible es que sea coherente de acuerdo con principios lógicos. Sin embargo, es cuestión de discusión si hay más principios que delimiten la posibilidad metafísica, de modo que pudiera dejar fuera de ella casos coherentemente concebibles.

de la posibilidad metafísica, los casos en los que nos apoyaremos siempre se encontrarán *dentro del mismo marco de leyes físicas que el de nuestro universo*. Así pues, definiremos el Materialismo como una tesis acerca de nuestro universo. Entonces, las conclusiones que esos argumentos epistémicos buscan alcanzar son que el materialismo es falso y que la consciencia *no es un fenómeno o propiedad física* —pese a que en nuestro universo cierto estado o propiedad fenoménica sea necesariamente concomitante con cierta base física invariable— lo que a su vez explicaría por qué no podríamos lograr la clase de explicación perspicua materialistamente respetable de la que habla el Problema Difícil.

¿Cómo pretenden concluir que no es física la consciencia? Estos argumentos funcionan de manera *a priori*, es decir, buscan establecer su conclusión con independencia de la experiencia.¹³ Se basan en la asimetría que parece haber entre nuestro conocimiento de la consciencia y el resto de fenómenos/propiedades de nuestro mundo —o de la asimetría en el conocimiento que tenemos acerca de la consciencia en términos físicos y en términos fenoménicos— (Jackson 1986), o en la falla de explicación reductiva de la consciencia (Chalmers 1996), o directamente en la naturaleza de la relación de identidad entre cosas (Kripke 1980), entre otros. Según el primero de los mencionados, alguien podría conocer todas las verdades físicas de nuestro mundo, pero desconocer alguna verdad fenoménica. Se nos pide imaginar a María, una talentosa neurocientífica que nunca ha abandonado su habitación, la cual le impide ver en colores (todo lo ve en escala de grises); pero conoce todas las verdades de nuestro mundo *expresables en términos físicos*, incluyendo el conocimiento acerca de los mecanismos que subyacen a la visión en color. Una vez sale de su habitación, parece ser que aprende algo nuevo al ver una mata de fresas, el cómo es ver rojo; pero como ya conocía todas las verdades de nuestro mundo en términos físicos, entonces el cómo es ver rojo debe ser conocimiento no físico, o sea, una propiedad no física, o no determinada por lo físico. Es decir, se explota el hecho de que parece haber una brecha entre nuestro conocimiento en términos físicos y en términos fenoménicos, para concluir la falsedad del materialismo.

Según el segundo argumento, sólo parece haber una falla en la explicación reductiva de la consciencia, pero no en el resto de los fenómenos en nuestro universo. Es decir, no parece haber problemas para aceptar que estos últimos pudieran ser enteramente caracterizados funcionalmente —de tal modo que fuera fácil lograr, en principio, una explicación reductiva perspicua en términos de propiedades micro físicas— pero

¹³ En el sentido de que *lo que justifica su conclusión* no depende de la experiencia, incluso si necesitamos de ella para llegar a conocer acerca de algún hecho en particular. En este sentido, una vez que conocemos de esos hechos y cómo están relacionados, podemos establecer relaciones inferenciales que no dependan de investigación empírica ulterior.

al no quedar correctamente definida por alguna función que realice, la consciencia fenoménica no sería susceptible de ser explicada reductivamente. Lo anterior podría sintetizarse en que, mientras que parece que siempre serán concebibles casos donde no se mantiene la relación que hay en nuestro mundo entre la consciencia y su base física —para un usuario competente del lenguaje, suficientemente informado y que piensa acerca de las cosas mismas— no es así para el resto de fenómenos; pues una vez que se ha explicado la función a que equivale cada uno de ellos, claramente se ha explicado todo cuanto requería de explicación, sin menoscabo del fenómeno. Por ejemplo, no sólo es imposible que el agua sea algo distinto a un conglomerado de moléculas de H_2O , sino que también es *imposible concebir* que exista agua que no esté compuesta de H_2O , si estamos hablando acerca del agua misma (de acuerdo con lo que resulte ser), y no sólo acerca de nuestra manera de pensar acerca de ella (de acuerdo con lo que podemos saber con independencia de mayor conocimiento empírico, digamos, caracterizándola como la sustancia líquida que llena los mares, ríos y lagos, y que mitiga la sed, etc.). En cambio, las propiedades fenoménicas y físicas estarían relacionadas con un menor grado de necesidad, en el sentido de que habría algunos casos —metafísicamente posibles, aunque no físicamente posibles— en los que ciertas propiedades micro estén relacionadas con diferentes propiedades fenoménicas de las que debería en nuestro universo, lo que se vería reflejado en el hecho de que podemos concebir idealmente un universo zombi, como aquél que mencioné antes.¹⁴

El último de estos argumentos apela directamente a la naturaleza de la relación de identidad entre lo físico y lo fenoménico. Según este argumento, cuando expresamos un enunciado verdadero que es acerca de la identidad entre ciertos objetos, ambos referidos rígidamente,¹⁵ expresamos una verdad metafísicamente necesaria.¹⁶ En este caso, se argumenta que el materialismo es falso, dado que podemos concebir su falsedad a través de enunciados que (supuestamente) expresan identidades verdaderas en el caso de la consciencia —como “dolor = estimulación de las fibras C”, y los cuáles también cumplirían la condición

¹⁴ Es decir, no sólo aparentemente concebir ese caso, sino concebirlo de modo adecuado, siendo usuarios competentes del lenguaje, suficientemente informados, y refiriéndonos a las cosas mismas, no sólo a nuestra particular y contingente forma de nombrarlas.

¹⁵ A lo que Kripke (1980) llama designación rígida es cuando una expresión designa siempre al mismo objeto, es decir, si y sólo si en cualquier situación posible donde el objeto exista, esa expresión escoge el mismo referente. Aquí la referencia no se hace a través de propiedades contingentes de los objetos, sino de la propiedad esencial de ser idéntico a sí mismo.

¹⁶ No es que, por ejemplo, el agua necesariamente debiera existir (incluso en universos donde no hay ni Hidrógeno, ni Oxígeno, o leyes naturales como las nuestras); sino que, en todos los universos donde exista el agua, ella será siempre idéntica a H_2O , si “agua = H_2O ” expresa una identidad verdadera.

de designar rígidamente a sus objetos—¹⁷ pues, se dice, si fueran verdaderos dichos enunciados, serían necesarios, así que su falsedad no sería siquiera concebible, al menos no idealmente.

En cualquiera de los tres casos, los argumentos intentan conducirnos a la conclusión de que el materialismo es falso. Sin embargo, en ninguno de ellos se explica de modo más detallado, de manera que resulte convincente por algo más que las meras intuiciones previas, por qué habría de ser relevante la concebibilidad para concluir que la relación entre la consciencia y lo físico no es metafísicamente necesaria. Como se verá más adelante, en el Argumento Bidimensional se explicita de qué forma se justifica ese tránsito desde la concebibilidad hasta el de la posibilidad metafísica. A grandes rasgos, el Argumento Bidimensional funciona identificando lo idealmente concebible, o lógicamente posible, con lo metafísicamente posible, de modo que alguna situación idealmente concebida, debe tener relevancia para establecer la naturaleza de alguna cosa —siempre y cuando se tenga cuidado de que realmente se ha concebido lo que uno cree que ha concebido, y no alguna otra cosa— además, el argumento pretende explotar la presunta *coincidencia entre apariencia y realidad* en el caso de la consciencia, pues se asume que, en el caso de la consciencia, el cómo parecen las cosas es lo mismo que el cómo son las cosas. La conjunción de esos dos factores da como resultado que, si un mundo zombi es idealmente concebible, entonces sea metafísicamente posible, así que el materialismo debe ser falso.

Como es de esperarse, ha habido diversas reacciones tanto al planteamiento del Problema Difícil *per se*, como a los argumentos epistémicos anti materialistas de los que se podría apoyar. Me ocuparé sólo de la clase de reacciones que tienen como propósito defender una visión materialista —es decir, preservar la intuición de que en nuestro universo todo es, o depende de lo, físico— pero que no niegan la existencia de la consciencia, ni la de otros fenómenos asociados a la consciencia, como la concebibilidad de los zombis fenoménicos y la brecha epistémica. Es decir, sólo me ocuparé de las propuestas que entran dentro del materialismo a posteriori.

A grandes rasgos, podemos distinguir entre materialismos a priori y a posteriori según qué clase de relación se sostenga que existe entre las verdades macro (fenómenos y propiedades observables a simple vista y de mayor magnitud) y las verdades micro (fenómenos y propiedades fundamentales). Por un lado, los materialistas a priori comulgan con la idea de que no hay algo especialmente difícil en explicar la consciencia pues, o bien no hay fenómeno que explicar, o bien puede tener una explicación igualmente

¹⁷ El dolor se escoge por medios no contingentes, a través del cómo se experimenta.

directa que el resto de fenómenos, ya que existe una relación de implicación a priori entre toda clase de verdades macro y micro. Por otro lado, los materialistas a posteriori no necesitan renunciar a la existencia de la consciencia o a la intuición de que hay una clase de dificultad especial en su explicación, si bien enfrentan una mayor dificultad para defender que todo es físico, pues defienden que no es necesario que exista tal clase de implicación a priori entre verdades macro y micro. Dentro del materialismo a posteriori, hay un grupo de propuestas que se centran en los conceptos que utilizamos para pensar y hablar acerca de la consciencia, con la intuición de que la raíz del problema se encuentra, más bien, en esos conceptos y no en el fenómeno mismo. La propuesta que analizo pertenece a este último grupo de los que hacen uso de la llamada “estrategia de los conceptos fenoménicos” (PCS, por sus siglas en inglés), dicha estrategia debe ser capaz de explicar, en términos físicamente respetables, por qué se presentan ciertos fenómenos relacionados con la consciencia, o por qué nos parece que se presentan, pese a que no les corresponda algo real. En suma, una estrategia materialista que haga uso de la PCS debe mantener cierto equilibrio entre lo que concede al anti materialista y lo que le niega, con la intención de lograr compatibilizar la existencia de la consciencia como un fenómeno real con una visión materialista del universo.

El materialista a posteriori debería, a mi parecer, intentar preservar la mayor cantidad posible de nuestras intuiciones acerca de la consciencia y los fenómenos en torno a ella —lo que Balog (2009) llama nuestra situación epistémica respecto a la consciencia— objetando sólo lo que no sea susceptible de compatibilizarse con la verdad del materialismo. Dentro de esos fenómenos que presuntamente se dan en torno a la consciencia está la concebibilidad de los zombis fenoménicos y la llamada brecha epistémica (que ya expliqué brevemente). Si bien estos dos fenómenos han sido explotados por los anti materialistas, no implican necesariamente la falsedad del materialismo y, en cambio, sí parecen ser característicos del fenómeno de la consciencia, algo así como parte de su “sello de autenticidad”, como una marca de que se está lidiando con la consciencia misma y no con su correlato “psicológico”. Como dichos fenómenos serían caros a la consciencia y no obviamente incompatibles con el materialismo, el materialista debería ser capaz de explicar a qué se deben y cómo pueden coexistir con la verdad del materialismo.

En los dos últimos capítulos de la tesis, reviso y discuto una propuesta materialista a posteriori, desarrollada por Sebastián (2015), que pretende mostrar la no solidez del argumento anti materialista de Chalmers (2009), el llamado “Argumento Bidimensional”. Dicha propuesta argumenta que una de las premisas del Argumento Bidimensional, aquella que liga posibilidad epistémica y posibilidad metafísica es falsa; pues depende de cierto principio que, para ser verdadero, debe mantenerse con necesidad

conceptual (ser *a priori*). Podríamos decir, en términos coloquiales, que ese principio —al cual Sebastián nombra “transparencia débil” (WT por sus siglas en inglés)— equivale a que, si algo parece ser cierta experiencia consciente, entonces es justo esa experiencia consciente, lo que *a fortiori* garantizaría que, siempre que parece haber una experiencia consciente, debe haber alguna experiencia consciente.

Ahora bien, la estrategia materialista de Sebastián afirma que, a través de una simple distinción conceptual entre las nociones de acceso cognitivo y consciencia, las cuales él concede, es posible mostrar que WT es falso. Mi objetivo es argumentar que tal estrategia no llega a ser satisfactoria como defensa del materialismo *a posteriori* por alguna de varias razones relacionadas, agrupables en dos familias: 1) cuando consideramos que la estrategia no puede lograr (tal como se planteó) mostrar que WT es falso, y 2) cuando consideramos que sí podría lograrlo, pero entonces se le presentarían otros problemas. En el primer grupo, o bien el sujeto —de los experimentos mentales y que lleva a cabo el ejercicio de concebibilidad que el Argumento Bidimensional exige— debe sufrir ciertas modificaciones para que se pueda decir que es realmente un sujeto ideal,¹⁸ y así poder concluir que WT es falso, o bien no es preciso hacer tales modificaciones al sujeto, pero entonces la estrategia sólo sirve para demostrar que WT no es *a priori* sintetizable (lo que es compatible con que sea *a priori*), así que la estrategia no demuestra tampoco que WT sea falso en el caso de Q. Por último, si resulta ser falso lo que propongo respecto a cómo debería idealizarse el agente cognitivo de los experimentos mentales, podría llegar a demostrarse también que no es *a priori* WT (o sea que es falso), pero sólo apelando al mismo principio WT, así que la estrategia se derrotaría a sí misma. En el segundo grupo, me abstraigo de varias de estas cuestiones y asumo que las posibilidades lógicas/epistémicas con las que cuenta Sebastián bastan para mostrar la falsedad de WT; pero entonces la razón principal por la que no sería satisfactoria su estrategia es que parece traicionar cierta motivación que da origen al materialismo *a posteriori*, a saber, compatibilizar el materialismo con la existencia de la consciencia —lo que implica compatibilizarlo con ciertas características que conforman nuestra situación epistémica respecto a la consciencia— pues la estrategia sería incompatible con la concebibilidad ideal de los zombis fenoménicos y con la brecha epistémica.

Es justo preguntarse ¿cuál es el problema con esto último? El problema es que, precisamente, la intención de compatibilizar el materialismo con nuestras intuiciones acerca de la consciencia (incluida la

¹⁸ Ser un sujeto ideal cuenta como parte importante de las condiciones de adecuación para evaluar el Argumento Bidimensional. No basta cualquier clase de sujeto, ni cualquier clase de concebibilidad. Ha de demostrarse que un sujeto ideal, bajo concebibilidad ideal podría equivocarse al hacer uso del Argumento Bidimensional, para considerar que se ha logrado una adecuada defensa contra el argumento anti-materialista.

concebibilidad de los zombis fenoménicos) es lo que motivó el circunloquio que supone la estrategia de los conceptos fenoménicos, y si la conclusión es la misma que se obtiene a partir de una propuesta materialista a priori, resulta cuestionable la necesidad de haber tomado tal derrotero en primer lugar.

Con lo anterior en mente, el trabajo tendrá la siguiente estructura: en el primer capítulo explicaré en qué consiste el Problema Difícil de la consciencia, para ello abordo las nociones de Materialismo —distinguiendo entre materialismo a priori y a posteriori— y de consciencia fenoménica. En el segundo capítulo trato la cuestión del vínculo entre concebibilidad y posibilidad, así como las nociones de mundos posibles e intensiones¹⁹ primarias y secundarias, tanto para poder articular la tesis materialista en términos de mundos posibles, como para poder entender el Argumento Bidimensional. En el tercer capítulo abordo propiamente el Argumento Bidimensional contra el Materialismo y reviso cómo funciona, aunque antes me detengo a hablar, en general, de los argumentos epistémicos contra el materialismo, distinguiendo entre conclusiones epistémicas y metafísicas. En el cuarto capítulo explico brevemente dos clases de reacciones disponibles, dentro del materialismo a posteriori, para bloquear el Argumento Bidimensional, con el propósito de desarrollar sólo una propuesta en específico, hecha por Sebastián (2015), que hace uso de la estrategia de los conceptos fenoménicos. Por ello, antes de revisar cómo funciona la propuesta, rápidamente explico en qué consiste la PCS. Por último, presento mis objeciones a la propuesta antes mencionada.

I. Explicando la consciencia en términos físicos

En el presente capítulo explicaré en qué consiste el Problema Difícil de la Consciencia: el problema de explicar satisfactoriamente la consciencia fenoménica en términos físicos, cuando sucede que la tesis materialista es falsa —cuando es falsa la tesis de que todo en nuestro universo es físico— tal explicación debe dejar en claro que se trata de una explicación acerca de la consciencia, y no de algo más cercanamente relacionado. Primero abordo la noción general de Materialismo, luego distingo entre clases de materialismo a priori y a posteriori; por último, abordo la noción de consciencia fenoménica y articulo los anteriores elementos para explicar el Problema Difícil.

¹⁹ El término intensión (con s) es técnico, y se lo escribe así en español —pese a no estar registrado en algún diccionario de lengua castellana— para evitar confundirlo con otras acepciones a las que intención (con c) podría hacer referencia; pero que no nos interesan en este caso. Las intensiones están relacionadas con el fenómeno de la intensionalidad, que es la capacidad que tiene lo mental de ser acerca de algo, o de representar alguna cosa o estado de cosas, o de dirigirse hacia alguna cosa. Por ejemplo, cuando albergo en mi cabeza la proposición “amo el helado de chocolate”, mi estado mental es acerca de algo extra mental, a saber, del helado de chocolate.

1.1 Materialismo

El materialismo, de manera general, es la postura filosófica que sostiene que *todas las propiedades de un mundo son físicas o están completamente determinadas por las propiedades físicas*.²⁰ Para garantizar que esto se cumpla, pese a las propiedades de nuestro mundo que no se consideran estrictamente físicas, *todas las propiedades de nuestro mundo deben supervenir con necesidad metafísica en las propiedades estrictamente físicas*.²¹

El concepto de superveniencia se utiliza para caracterizar la relación de dependencia que existe entre *conjuntos de propiedades*, donde uno de ellos determina completamente al otro. Al materialista le sirve para formalizar el sentido en que las propiedades macroscópicas, o de alto nivel, dependen de las propiedades fundamentales de bajo nivel. Así, dados los conjuntos A y B, donde A sea el conjunto de las propiedades físicas fundamentales de bajo nivel, y B, el conjunto de propiedades de alto nivel (ambas de nuestro universo), las propiedades B supervienen en las propiedades A si y sólo si, para dos situaciones A indiscernibles, *no es posible* que varíen las propiedades B.²² Es decir, siempre que tengamos las mismas micro propiedades presentes en nuestro universo, tendremos también las mismas macro propiedades. No obstante, falta precisar el sentido de “posible” al que la tesis materialista hace referencia. Es decir, de la definición general, es posible distinguir distintos tipos de superveniencia. Sólo me enfocaré en aquellos que dependen del modo en que se interprete *el cuantificador de posibilidad*, es decir, aquellos tipos que

²⁰ Según Montero (2009), siguiendo lo sugerido por Stoljar (2001), hay dos maneras, al menos, en que se puede entender cuáles son las propiedades físicas: o bien las propiedades físicas son aquellas *propiedades tenidas por objetos paradigmáticamente físicos*, o bien las propiedades físicas son aquellas *propiedades de las que hablan las teorías físicas*; y la distinción entre ambas concepciones se mantiene con base en la distinción entre propiedades disposicionales y las bases categóricas de las que dependen; así como con base en la idea de que las teorías físicas sólo nos hablan de propiedades disposicionales, no categóricas. En Chalmers (1996, 2009), se apela a las propiedades físicas entendidas en el segundo sentido: como las propiedades de las que habla una teoría física (o que supervienen metafísicamente en esa clase de propiedades) ideal. Es decir, trabaja con la idea de que las teorías físicas sólo nos hablan de propiedades disposicionales, no de sus bases categóricas (si acaso existe alguna).

²¹ Podemos dividir las propiedades de un mundo en propiedades macro y microscópicas, o propiedades de alto y bajo nivel. Las primeras hacen referencia a todas las propiedades que podemos observar a simple vista y de proporciones mayores. Las segundas harían referencia, presumiblemente, a hechos acerca de las partículas fundamentales, sus propiedades y distribución, así como las leyes naturales que rigen su comportamiento. Muchas de las propiedades macrofísicas no se consideran estrictamente físicas; sin embargo, una postura materialista no puede sostener que dichas propiedades se mantienen con independencia de las propiedades estrictamente físicas.

²² El compromiso de superveniencia es más débil que el de identidad. Por ejemplo, mientras que al sostener que el estado cerebral C es idéntico a la propiedad mental de dolor (como clase), tendríamos problemas para poder permitir que el dolor pueda ser realizado de otra manera (múltiple realizabilidad) —digamos, en organismos que no compartan un cerebro como el nuestro— el teórico que aboga por la superveniencia no tiene tales dificultades, puesto que, pese a que haya una relación de dependencia, nada se dice respecto a que las propiedades B han de sobrevenir sólo a partir de las propiedades A, lo único que se prohíbe es que, dada cualquier situación con las mismas A propiedades (que son realizadores normales de B), puedan no estar presentes las B propiedades.

varíen dependiendo de *a qué situaciones se considerará que aplica el término “posible”*: superveniencia lógica, natural y metafísica.

En el caso de que la posibilidad en cuestión sea la posibilidad lógica, *superveniencia lógica*, las propiedades B supervienen a las A si y sólo si, para cualesquiera situaciones *coherentemente concebibles*, no es posible que las propiedades B difieran sin que las propiedades A también lo hagan. En caso de que la posibilidad en cuestión sea la determinada por las leyes naturales de nuestro universo, *superveniencia natural o nomológica*, las propiedades B supervienen a las A si y sólo si, para cualesquiera situaciones *naturalmente posibles*, es decir, que realmente podrían ocurrir dentro de nuestro universo y sin violar alguna ley de la naturaleza, no es posible que las propiedades B difieran sin que las propiedades A también lo hagan.

Por último, está la noción de *superveniencia metafísica*. Ésta es un poco más complicada de definir porque, aunque la posibilidad metafísica es conceptualmente distinta a las dos anteriores nociones de posibilidad, no es claro si hay alguna distinción auténtica respecto a alguna de ellas.²³ Es relevante porque se supone que dicha posibilidad es acerca de la naturaleza de las cosas, lo que no siempre es claramente el caso para el caso de la posibilidad lógica. Por el momento, basta con entender que la posibilidad metafísica contempla los *distintos modos en que las cosas podrían ser* en un sentido amplio, es decir, no sólo considerando la perspectiva de cómo de hecho son y pueden ser en nuestro mundo las cosas, sino considerando que las cosas bien pudieron ser de otro modo, aunque de hecho no sean de ese modo, ni pudieran *naturalmente* ser de ese modo. Entonces las propiedades B supervienen con necesidad metafísica a las A si y sólo si, para cualesquiera situaciones *metafísicamente posibles*, no es posible que las propiedades B difieran sin que las propiedades A también lo hagan.²⁴

Pese a que la clase de materialismo que nos interesa es uno que se refiera a nuestro universo, la tesis materialista no quedará correctamente definida si apelamos a la posibilidad natural. El motivo es simple, nos interesa discutir si el materialismo, entendido como una tesis acerca de nuestro universo, es verdadero.

²³ Es decir, si es coextensiva o bien con la posibilidad lógica, o bien con la natural; o, por otro lado, si ella es sólo un subconjunto más restringido dentro de la posibilidad lógica y, a su vez, la posibilidad natural es un subconjunto más restringido dentro de la posibilidad metafísica. También resta la posibilidad de que entre la posibilidad metafísica y la lógica o epistémica no haya relación sustancial alguna (Papineau 2014).

²⁴ Una pregunta interesante es la siguiente, ¿qué define cuáles son las posibilidades metafísicas que hay? En el planteamiento de Chalmers, al igual que en el presente trabajo, se asumirá que la concebibilidad ideal es una buena guía para establecer la posibilidad metafísica; si bien resta la cuestión de si todo caso de concebibilidad ideal está acompañada por posibilidad metafísica. Esto último es algo que el materialista a posteriori tendrá que negar.

La cosa es que debemos poder plantear el sentido en que podría ser falso que todo en nuestro universo es físico, pese a que aceptamos que la consciencia está, de hecho, relacionada íntimamente con ciertos estados físicos en nuestro universo —en lugar de ser aleatorio e impredecible su carácter y presencia— pero si no contamos con una acepción adicional (a la acepción natural) de “posible” que sea acerca de la naturaleza de las cosas, no parece que sea factible nuestro propósito.

En términos de superveniencia, correctamente definida la tesis materialista podría formularse del siguiente modo: Sean A el conjunto de todas las micro propiedades presentes en nuestro universo y B alguna macro propiedad, o el conjunto de todas las macro propiedades de nuestro universo. El materialismo será verdadero si y sólo si para cualesquiera situaciones A indiscernibles, no es *metafísicamente posible* que varíen las propiedades B. Esto se traduce en que, para considerar que el materialismo es verdadero, para cualquier situación metafísicamente posible donde se den las mismas micro propiedades A que se dan en nuestro universo, deberán darse las mismas macro propiedades B que las que se den en nuestro universo.

1.1.1 Materialismos a priori y a posteriori

La explicación científica es usualmente interpretada como apelando a una metafísica materialista. Cuando hablamos de la tesis materialista, establecimos las condiciones que deben cumplirse para considerar que todo en nuestro universo es físico; es decir, hablamos de las cosas mismas y su naturaleza. Según puede atestiguar en la definición general de materialismo, toda clase de materialismo está comprometido con cierto sentido de reducción, a saber, que las macro propiedades, o macro fenómenos, no son nada por encima de las micro propiedades, o micro fenómenos, en las que están fundamentados. Sin embargo, eso no es todo cuanto puede interesarnos. También está la cuestión epistémica, o de *cómo se relacionan los enunciados explicativos con los enunciados acerca de los fenómenos a explicar*. Afirmar que debe haber, además, una reducción de tipo conceptual, sería dar un paso más allá del compromiso mínimo para ser Materialista.

Según el modo de entender la clase de relación de implicación que existe entre enunciados explicativos y enunciados acerca de los fenómenos a explicar, podemos distinguir entre diferentes posturas materialistas. Es decir, según sea que acepten, o no, que los enunciados acerca de micro propiedades implican a priori los enunciados acerca de macro propiedades o, dicho de otro modo, si aceptan que los segundos se reducen a los primeros. La tesis de la implicación a priori entre enunciados explicativos y enunciados acerca de fenómenos consiste en la afirmación de que es posible *obtener a priori las explicaciones de propiedades*

de alto nivel a partir de las explicaciones en términos de propiedades de bajo nivel.²⁵ Quienes aceptan dicha implicación a priori, serán materialistas a priori; quienes no la acepten, serán materialistas a posteriori.²⁶

Podemos sintetizar lo anterior de la siguiente manera: sea el condicional material $P \supset M$, donde P corresponde a todas las verdades microfísicas de bajo nivel y M, una verdad macroscópica de alto nivel. P implica M cuando no es el caso que P es verdad y M falso; y tal implicación *es a priori si es posible saber, con justificación independiente de la experiencia, que P implica M*. Según esto, las propiedades de alto nivel podrían ser explicadas reductivamente (en el sentido de conceptualmente reductivo) sólo cuando supervienen lógica y globalmente —o sea, con necesidad lógica y respecto a las propiedades de todo el universo— en las propiedades de bajo nivel.

No obstante, como no estoy particularmente interesado en el materialismo a priori, *no consideraré* como un presupuesto más el *que las explicaciones científicas* en términos de propiedades de bajo nivel *deban implicar a priori* las propiedades de alto nivel. En cambio, lo esencial para determinar la verdad o falsedad del materialismo es sólo la tesis metafísica. La distinción nos servirá, sin embargo, para fines de clasificación entre tipos de materialismos.

1.2 La consciencia fenoménica

He hablado acerca del Materialismo, y algunos de sus sub tipos, y lo he hecho con la intención de abordar la cuestión de si la consciencia fenoménica supone un problema para la tesis de que todo en nuestro universo es físico. Para poder determinarlo, necesitamos aclarar en qué consiste este fenómeno.

Existen muchos fenómenos mentales que llegan a caer bajo el concepto de “consciencia”, pero la clase de fenómeno que nos interesa es aquella que se caracteriza por su cualidad fenoménica, es decir, por el hecho de que hay algo, *para alguien*, que es *como estar en cierto estado o tener cierta propiedad* mental. Dichos

²⁵ Esto no es equivalente a afirmar que no haga falta investigación para llegar a conocer algo. Porque, sin importar que requiramos de investigación empírica, *aquello que justifica* que una descripción en términos de bajo nivel sea una explicación de una propiedad de alto nivel *será independiente de la experiencia*.

²⁶ Por ejemplo, Chalmers (1996) asume que la explicación científica requiere de alguna clase de reducción en el sentido conceptual, así que propone que la relación entre la noción epistémica de *implicación a priori*, y la noción de metafísica de *superveniencia*, es tal que *una propiedad de alto nivel puede ser, en principio, explicable reductivamente en términos de propiedades de bajo nivel, si y sólo si ésta superviene lógicamente en esas propiedades*.

estados, y sus propiedades, se caracterizan por que se sienten de alguna manera, o se experimentan de algún modo; pero en un sentido menos ortodoxo de la expresión. Por ejemplo, cuando percibo el calor y la presión del toque de otra persona, en esa experiencia hay una acepción de “sentir” que es, en principio, fácilmente traducible o rastreable a propiedades físicas, el sentido de “sentir” o “experimentar” que tiene que ver con la explicación de la conducta; pero también habría otro sentido que parece que no se puede capturar a través de alguna función que el estado/propiedad mental desempeñe. Este último sentido correspondería a la acepción fenoménica de “sentir” o “experimentar” que sólo depende de que haya algo que sea como estar en ese estado.

Para precisar el sentido de “consciencia” que nos interesa, podemos hacer uso de algunas distinciones.²⁷ Primero, la distinción entre consciencia fenoménica y acceso cognitivo: los conceptos de “consciencia fenoménica” y “consciencia de acceso” fueron introducidos por Block (1995) para referirse a dos fenómenos íntimamente relacionados entre sí, pero conceptualmente distintos, ambos usualmente referidos indistintamente por el término consciencia. Según su terminología, la consciencia fenoménica, o P-consciencia, es la experiencia consciente. En este sentido, una propiedad será P-consciente si y sólo si hay algo que sea como instanciar esa propiedad. Por otro lado, la consciencia de acceso, o A-consciencia, consiste en el contenido representacional que se encuentra disponible para la formación de creencias y control racional de la acción.²⁸ Block refinó esta última noción, para quedarse con la de *acceso cognitivo* que, a diferencia de la anterior, *no es disposicional*. El acceso cognitivo está representado por los mecanismos que subyacen a la *reportabilidad*, lo cual incluye reportes verbales y otros mecanismos relacionados con el *control racional de la conducta*.

La terminología de Block guarda cierta similitud con otra clasificación, si bien esta última es mucho más general. Podríamos considerar que el acceso cognitivo se encuentra dentro de lo que Chalmers (1996) llama “mente psicológica”. Los conceptos “psicológicos” son conceptos acerca de fenómenos mentales cuya explicación claramente consiste en proporcionar los mecanismos a través de los cuales se realiza una determinada función. Son conceptos de lo mental en tanto que base causal o explicativa de la conducta.

²⁷ No todos quienes se interesan por la consciencia fenoménica están de acuerdo con la distinción de Kriegel (2003a) entre estados conscientes e inconscientes. Dicha distinción pretende ser más general que la que ofrecen otros autores, como Chalmers (1996), y centrarse sólo en el aspecto subjetivo de la experiencia; pero la caracterizan como un fenómeno que depende de una clase especial de percatación (auto percatación periférica) o auto consciencia.

²⁸ El que se enfatice que la A-consciencia y sus propiedades sean representacionales, no significa que la P-consciencia y sus propiedades no puedan serlo, ni que el ser representacionales no pueda ser una propiedad intrínseca suya. Simplemente se señala el hecho de que *la A-consciencia, y sus propiedades, son tales en virtud de que su contenido es representacional*, mientras que *la P consciencia y sus propiedades lo son en virtud de que su contenido es fenoménico* (Block 2002, p.209).

La acepción de *consciencia* que nos atañe, por otro lado, tiene que ver con que, o bien haya algo que sea como instanciar un determinado estado/propiedad mental, en el caso de un estado/propiedad fenoménicamente consciente, o bien que haya algo *para alguien* que sea como instanciar un determinado estado/propiedad mental, en el caso de una criatura fenoménicamente consciente. Los conceptos fenoménicos son acerca de lo mental según su cualidad fenoménica, es decir, en tanto que instanciar un estado/propiedad mental se siente de algún modo.

A su vez, podemos subdividir a la consciencia fenoménica en dos aspectos: está el *aspecto cualitativo* (o qualia),²⁹ que consiste en aquello de las experiencias conscientes que varía entre de diferentes clases de experiencias, y el *aspecto subjetivo*, que permanece invariable aun entre diferentes clases de experiencias fenoménicas; es algo que comparten todos y sólo aquellos estados que son fenoménicamente conscientes. Por ejemplo, la experiencia de ver rojo y la de ver azul son muy diferentes y, a su vez, ellas son todavía más diferentes de la experiencia de saborear un chocolate. Todas ellas varían en su aspecto cualitativo, pero comparten el aspecto subjetivo. Varían en el cómo es ese algo que es como estar en un estado, pero no en el hecho de que hay algo para alguien que es como estar en ese estado.

Existe otra clasificación que distingue entre estados conscientes e inconscientes, en el sentido fenoménico, y que se centra en el aspecto subjetivo de la consciencia. Según Kriegel (2003a, 2003b, 2004), la diferencia más básica entre estados conscientes y no conscientes estriba en la distinción entre estados/propiedades personales y sub-personales. En el caso de los primeros, pero no para los segundos, hay algo que es *para alguien* como instanciarlos. Dicho de otro modo, lo que hace consciente a un estado/propiedad es *que haya algo que sea como instanciarla, no el mero hecho de instanciarla*. Es decir, que son estados que no sólo ocurren en un individuo, sino que son para él. El propio individuo tiene alguna clase de *percatación* acerca de esos estados. Por ello, el aspecto definitorio para el problema de la consciencia no son los qualia *per se* —los estados/propiedades cualitativas, particulares, fenoménicamente conscientes— sino el carácter subjetivo de la experiencia, que es para alguien, algo de lo cual todos los estados/propiedades fenoménicamente conscientes participan, incluso los no cualitativos o intelectuales (de haberlos).³⁰ Los

²⁹ Aunque en la mayoría de la literatura al respecto de la consciencia fenoménica se enfatiza la cuestión de las sensaciones, autores como Kriegel (2003b), piensan que éste no es el único aspecto relevante del carácter fenoménico, ni siquiera el más relevante. Él sostiene que no sólo hay qualia sensoriales, sino que podría haberlos intelectuales.

³⁰ Kriegel (2003b) defiende que la cualidad sensorial no es una condición suficiente para poseer consciencia, porque podría haber estados inconscientes con qualia. Además, aduce que tampoco es una condición necesaria, pues defiende que hay estados conscientes no cualitativos, como los estados fenoménicos intelectuales, que él llama qualia intelectuales, por economía del lenguaje.

qualia darían cuenta de la diferencia entre experiencias fenoménicas; mientras que el aspecto subjetivo, entre experiencias conscientes e inconscientes. Otra forma de decirlo sería que, la presencia o ausencia del aspecto subjetivo determina que haya, o no, consciencia; mientras que el aspecto cualitativo, determina las diferentes cualidades que tendrán los diferentes estados, todos ellos conscientes.

1.3 El Problema Difícil de la Consciencia

El Problema Difícil consiste en la tarea de *ofrecer una explicación satisfactoria de la consciencia en términos físicos*; para ello es preciso elucidar cuál es la relación entre las propiedades físicas³¹ y las propiedades de la consciencia, también llamadas propiedades fenoménicas. Se le califica de “difícil” porque su fenómeno, la consciencia fenoménica, parece resistir más allá de ciertas dificultades *prima facie* para lograr una explicación materialista satisfactoria —a diferencia de los problemas “más fáciles” acerca de la mente, aquellos que claramente tienen que ver con la realización de alguna función explicable en términos físicos³²— es decir, no resulta obvio que simplemente sea cuestión de encontrar el realizador correcto, o de plantear la función correcta, para lograr tal explicación satisfactoria.

Aunque lo mental en general parece complicado de explicar en términos materialistamente respetables,³³ *en principio* parece haber maneras en que se puede pasar satisfactoriamente de términos mentales a físicos, al menos en lo que respecta a los estados psicológicos. Una de las estrategias que se ha adoptado para este fin es el funcionalismo, que es una teoría acerca de lo mental que afirma que la función —y no la estructura interna o material en que se realice o instancie la propiedad/estado— que un fenómeno o propiedad mental

³¹ A lo largo del planteamiento del Problema Difícil de la consciencia, entenderemos las propiedades físicas como aquellas propiedades de las que hablan las teorías físicas. Asimismo, que la teoría física pertinente para determinar si es posible, en principio, ofrecer una explicación satisfactoria es *una teoría física ideal*, es decir, *una teoría física completa*. Según Chalmers (1996), ésta podrá variar, comparada con las teorías físicas contemporáneas, respecto a cuestiones de detalle, como qué entidades y propiedades fundamentales hay; pero conservará una característica, que aquí se acepta como esencial de la explicación científica, *caracterizar sus fenómenos y propiedades en términos enteramente funcionales y relacionales*.

³² Aunque actualmente aún no tengan una explicación satisfactoria o acabada, es fácil ver que es posible llegar a tenerla si simplemente se trata de ofrecer una respuesta en términos de cómo es que se realizan determinadas funciones. Esto último, sin embargo, no es obviamente el caso para la consciencia.

³³ Para las propiedades mentales en general (incluyendo las de la consciencia), para considerar que se ha logrado una explicación satisfactoria se asumirá que las funciones que se ha de mostrar cómo se realizan físicamente son las que postula la *psicología popular*. Esto *obedece a una cuestión metodológica y no meramente estipulativa*, pues se supone que lo que se busca es saber si las propiedades mentales *como fenómenos mentales* pueden ser explicadas a partir de propiedades no mentales netamente físicas. Asumir un orden diferente, como las funciones que postulan las neurociencias, sería poco conveniente para este fin, pues implicaría caer en un círculo vicioso, porque presupone aquello que se supone debería probar: que las propiedades mentales equivalen a ciertas propiedades físicas y que, por ello, es posible explicarlas satisfactoriamente en términos materialistas.

desempeña dentro de un sistema, esencialmente determina lo que es. De este modo, la explicación de una propiedad o fenómeno aparentemente problemático se puede lograr si somos capaces de caracterizarlo según la función que éste desempeñe, y luego explicamos cómo se realiza físicamente dicha función. Es decir, una vez que hemos explicado, en términos de propiedades microfísicas, cómo es que se realiza la función a la que equivale cierta propiedad mental, se ha explicado todo cuanto requería explicación.

Supongamos, por ejemplo, que queremos explicar un fenómeno mental de tipo psicológico, digamos la memoria; concedamos (en aras de la simplificación) que se la caracteriza funcionalmente como la capacidad de almacenar información de modo que ésta se encuentre disponible para su acceso. Una vez que se ha explicado en términos físicos la función a la que equivale el fenómeno mental, ya no hay lugar a dudas razonables de que pudiera haber un fenómeno mental distinto, o ningún fenómeno mental en absoluto, si se presenta la base física que de hecho realiza el fenómeno mental en cuestión (y por ende la función según la cual fue caracterizado), así que no resultará siquiera idealmente concebible un escenario donde se de tal separación.

Sin embargo, (según argumentan algunos como Chalmers 1996) las propiedades fenoménicas no son tan dóciles, ya que, para cualquier análisis funcional que se proponga para alguna propiedad fenoménica determinada, no importa que se presenten las propiedades que realizan a dicha función, *siempre resultará inteligible una pregunta ulterior*: ¿por qué esta función debería sentirse de algún modo?, pues parece que es *lógicamente posible la ausencia de consciencia*, o la presencia de una propiedad fenoménica distinta, pese a que se instancien las propiedades físicas que, de hecho, realizan esa determinada función. Por otro lado, en el caso de las propiedades mentales de los estados psicológicos, no sería lógicamente posible la ausencia o diferencia de propiedades mentales en presencia de una misma base física, pues no parece haber espacio conceptual suficiente para una análoga pregunta ulterior.

El problema difícil, pues, consiste en la dificultad que supone explicar, satisfactoriamente, la consciencia en términos compatibles con la tesis materialista, en explicarla de modo que quede claro, y sin lugar a dudas razonables, *por qué es que, dadas ciertas propiedades físicas, las propiedades fenoménicas deben ser las que son y no más bien de una clase distinta* y, más aún, *por qué debe haber algo como las propiedades fenoménicas en absoluto*. Por qué debe sentirse o experimentarse de algún modo atravesar por tal o cual estado cerebral.

Al decir que los problemas “fáciles”, o “menos difíciles”, acerca de la mente tienen que ver claramente con la realización de alguna función, no debe entenderse que la consciencia, o sea el carácter fenoménico, no tenga que ver absolutamente con la realización de funciones que resulten de instanciar ciertas propiedades físicas. Es decir, que no debe entenderse las propiedades fenoménicas puedan presentarse independientemente de las físicas (al menos, no naturalmente), o sea, no quiere decir que la consciencia pueda presentarse en ausencia de cierta base física. Lo que se afirma, en cambio, es que *la consciencia fenoménica parece no quedar suficientemente explicada al explicar cómo es que se realizan físicamente ciertas funciones*. En consecuencia, incluso quienes afirman que existe un problema difícil concederán que *las propiedades fenoménicas supervienen naturalmente a las propiedades físicas, pero no lógicamente*, como parece que podría fácilmente defenderse que lo hacen el resto de las propiedades macrofísicas. Que no supervienen lógicamente se explica *porque las propiedades fenoménicas no están definidas por el rol causal que juegan* (Chalmers 1996, Block 2002), sino por el hecho de que hay algo que se siente de algún modo, que hay algo que es para alguien como instanciar esa propiedad.

Podemos ver al Problema Difícil, entonces, como un problema residual que persiste una vez que se ha resuelto el problema de la relación entre el aspecto psicológico de la mente —lo mental en tanto que base causal o explicativa de la conducta— y lo físico. Una vez que se ha atacado el problema de la mente psicológica y lo físico, “los problemas fáciles”, queda la labor de conectar la mente psicológica y la mente fenoménica o, puesto de otra manera, nuestra concepción acerca de lo mental en términos psicológicos con nuestra concepción en términos fenoménicos. Éste residuo es el Problema Difícil. Dicho de otro modo, como tiene que ver con la posibilidad de concebir la ausencia o diferencia de las propiedades fenoménicas, dadas ciertas propiedades físicas, *el Problema Difícil implica que las explicaciones dadas en términos de conceptos físicos no dejan claro que ciertas propiedades fenoménicas deben instanciarse*.³⁴

El compromiso que Chalmers (1996) adopta respecto a la implicación a priori como parte de una explicación satisfactoria (o transparente) está basado en la idea de que debe haber una clase de relación conceptual —entre los enunciados acerca de fenómenos y propiedades macro y enunciados acerca de propiedades micro— que sirva como explicación de por qué se obtienen las propiedades/fenómenos macro a partir de las propiedades micro, para reducir, en la medida de lo posible, el nivel en el que se deba apelar

³⁴ Lo que propone Chalmers (1996) es que las explicaciones del resto de las propiedades macrofísicas sí que dejan claro, o *podrían hacerlo en principio*, que las explicaciones en términos de propiedades microfísicas son *realmente* explicaciones acerca de esas macro propiedades; pero esto no sucede en el caso de la consciencia.

a verdades brutas e inexplicables. Como se intentó hacer ver, asume que todas las propiedades macro, con excepción de aquellas que son acerca de la consciencia, son susceptibles de entrar bajo dicha relación de implicación a priori. Si esto es verdad, entonces parece que siempre habrá cierto grado de dificultad en la explicación, incluso si se puede defender con éxito un materialismo a posteriori. Así pues, existen diferentes niveles de dificultad respecto al problema de la explicación de la consciencia fenoménica. Probablemente lo más adecuado sea reservar “Problema Difícil” para el problema que enfrenta quien intenta explicar la consciencia *si es que esta no superviene con necesidad metafísica a su base física*, es decir, si el materialismo es falso. Por otro lado, experimentarán problemas difíciles, pero no tan difíciles, las explicaciones acerca de la consciencia que no sean tan directas como se esperaba, pero que puedan explicar a qué se debe tal falla en la explicación directa, de manera que sean compatibles con el materialismo, es decir, manteniendo siempre la superveniencia con necesidad metafísica entre la consciencia y su base física.³⁵

En otras palabras, incluso si aceptamos que las propiedades físicas no implican a priori a las propiedades fenoménicas,³⁶ eso *no nos comprometería automáticamente a afirmar que el materialismo es falso*. Si bien ciertamente sería incompatible con los materialismos de tipo a priori, sería posible defender una versión a posteriori de materialismo, puesto que la falta de implicación a priori por sí sola no implica que las propiedades físicas y fenoménicas sean distintas. Por el contrario, si además de una falta de implicación a priori no hubiese superveniencia metafísica de las propiedades de la consciencia a partir de las propiedades físicas, sería posible que propiedades fenoménicas y físicas sean concomitantes en nuestro mundo y, no obstante, que la *presencia y el carácter de las propiedades fenoménicas dependan de algo más que las propiedades microfísicas y las leyes naturales*. Además, sería posible que la naturaleza de las propiedades fenoménicas sea distinta a la de las propiedades físicas.

Mientras que para la posibilidad de una ciencia de la consciencia bastaría con la mera superveniencia natural de la consciencia a partir de su base física;³⁷ al afirmar que hay un Problema Difícil *lo que se cuestiona es la naturaleza de la relación entre la consciencia y lo físico*, es decir, si tiene un carácter de

³⁵ Por ello se puede hablar de la posibilidad de desinflar el Problema Difícil dejando algún, o algunos, problemas menos difíciles, incluso concediendo que podría no ser posible una *explicación transparente* como la que parece exigir Chalmers.

³⁶ Como se expuso antes, para la verdad del materialismo *per se* no hace falta aceptar la tesis de implicación a priori para ninguna propiedad, sea, o no, fenoménica. Todo cuanto tiene que preservarse es la superveniencia metafísica.

³⁷ Es decir, que para una ciencia de la consciencia no se requiere establecer su estatus metafísico, o bien porque se equipara necesidad natural con necesidad metafísica (se afirma que no hay mayor necesidad que la natural), o bien porque sólo interesa encontrar las relaciones causales y de dependencia a nivel natural, sin importar si hay algún nivel distinto y ulterior de necesidad.

necesidad metafísica y no sólo natural; y, *por sí misma, la evidencia que apunte a que hay tal superveniencia natural, no será suficiente para poder establecer que la necesidad de tal relación debe ser más fuerte que eso.*

II. El vínculo entre concebibilidad y posibilidad

Nos interesa saber cómo la concebibilidad de la ausencia de consciencia, en un universo como el nuestro, resultaría problemática para la tesis materialista, y dado que la verdad del materialismo implica una tesis modal —que para cualquier situación metafísicamente posible donde se den las mismas micro propiedades A que se dan en nuestro universo, deberán darse las mismas macro propiedades B que deberían darse en nuestro universo— es decir, acerca de lo que es posible, necesitamos entender en qué medida puede ser relevante que podamos concebir algo, para concluir que ese algo es posible. En concreto, el argumento anti materialista que analizaré —que se basa en el vínculo entre concebibilidad y posibilidad— se basa en dos tipos de semánticas, la bidimensional y la de mundos posibles; por todo lo anterior, revisaré las nociones de mundos posibles, intensiones, concebibilidad y posibilidad.

2.1 Mundos Posibles

Ya he dicho qué se necesita para que una explicación acerca de la consciencia sea compatible con la tesis de que todo en nuestro universo es físico, que sea una explicación donde la consciencia supervenga con necesidad metafísica a las propiedades estrictamente físicas; sin embargo, no es fácil ver cómo asegurarnos de que esto sea así. Elaboro la idea. Aceptamos que la consciencia superviene con necesidad natural, o nomológica, a las propiedades estrictamente físicas; pero la superveniencia en nuestro universo es compatible tanto con que exista, además, una superveniencia metafísica, como con que no haya tal.

El panorama empeora todavía más si todo con lo que podemos contar para dilucidar la cuestión es con lo que forma parte de nuestro universo, pues ninguna cantidad de evidencia empírica sirve para concluir si algo tiene, o no, carácter de necesidad metafísica. Entonces se vuelve difícil ver cómo podemos, siquiera, entender lo que pueda querer decir la noción de superveniencia metafísica.³⁸ El problema general es el de entender los enunciados modales, qué quiere decir que algo sea posible, imposible, contingente o necesario, es decir, cuáles son las condiciones de verdad de los enunciados que hablan acerca de esas

³⁸ En realidad, los juicios modales en general son problemáticos, no sólo los que hablan acerca de posibilidad metafísica. Por eso mismo, la noción misma de superveniencia resulta problemática de entender si sólo contamos con cuestiones de hecho.

cosas, o sea, qué es lo que hace que dichos enunciados sean verdaderos, si es que lo son. Precisamente para intentar dar una explicación satisfactoria acerca de los enunciados modales, se recurre a la noción de los mundos posibles.

¿Qué son los mundos posibles y cómo nos pueden ser de utilidad? Aunque hay controversias acerca de su naturaleza, para el fin de establecer la verdad o falsedad del materialismo basta entenderlos pragmáticamente, o sea, como *una herramienta que sirve para explicar nociones modales*. Dicha herramienta estaría conformada por conjuntos de enunciados que determinan todo lo que es el caso en cada mundo posible y, a su vez, la conjunción de lo que es el caso en los diferentes mundos posibles sirve para explicar qué quiere decir cuando se afirma que algo es posible, imposible, contingente o necesario, así como para determinar cuáles son las condiciones de verdad de esas afirmaciones y cómo se justifican.

Son muy comunes los enunciados que emplean nociones modales, es decir, aquellos que hablan acerca de los modos en que algo puede ser; sin embargo, no es fácil determinar qué justifica dichos enunciados o la manera de evaluar sus condiciones de verdad, pues no es clara la dependencia que éstos tienen respecto a las cuestiones de hecho. Por ejemplo, cuando digo “pude haber ganado la lotería”. Si de hecho gano la lotería, es obvio que es posible que gane la lotería; pero si no la gano, eso no parece hacer imposible el hecho de que podría haber ganado, si algunas condiciones hubiesen sido distintas. Lo que queríamos expresar es que la posibilidad de que se den ciertos hechos es, en algún sentido, independiente de cómo de hecho sucedieron las cosas. En el caso de las leyes naturales, por citar otro ejemplo, queríamos expresar que en nuestro universo las cosas no podrían ser de un modo distinto a lo que prevé la ley, incluso si no hemos observado todos los casos. Es decir, nuestro juicio se justifica con independencia de cómo de hecho sucedan las cosas en un futuro; también sin necesitar apoyarse en la observación de todos los casos.

Ahora bien, ¿cómo podríamos justificar enunciados como los anteriores?, si su posibilidad o necesidad son, en algún sentido, independientes de los hechos que se den en nuestro mundo, ¿qué los hace verdaderos, si es que lo son? Suele utilizarse la semántica de los mundos posibles, tanto para aclarar qué queremos decir con esas nociones modales, como para explicar cuáles son sus condiciones de verdad y qué justifica esos juicios. Este discurso, implementado en la lógica modal, sirve para explicar sobre qué cuantifican dichas expresiones modales, sobre mundos posibles, lo que a su vez sirve para solucionar las cuestiones antes mencionadas respecto a la modalidad. Es decir, reduce el discurso acerca de la modalidad a cuantificación sobre cosas que son el caso en los diferentes mundos posibles.

Una manera muy popular y conveniente de entender los mundos posibles se debe al trabajo de Lewis (1986). Según él, los mundos posibles son universos completos habitados de individuos posibles, entidades reales concretas, tal como las de nuestro propio universo.³⁹ Cada uno de ellos existe causalmente cerrado dentro de su propio espacio-tiempo, sin contacto con otros mundos posibles. En realidad, puede decirse que sólo hay individuos posibles que se diferencian entre sí por qué tan incluyentes son, siendo los mundos los individuos más incluyentes posibles.

Existe una infinidad de mundos posibles, pues cada parte de un individuo, incluso partes de partes de un individuo, puede combinarse de diferentes maneras para constituir un mundo posible distinto. Por ello, si tomamos como base nuestro propio mundo, podemos generar distintos mundos incluso a través de cambios mínimos. Por ejemplo, existe un mundo posible donde todo es igual a nuestro mundo, salvo que en ese mundo carezco de pestañas; también existe otro donde carezco de pestañas y de cejas, y otro más donde carezco de cejas, pero no de pestañas, y así. En suma, cada combinación lógicamente posible da lugar a un mundo posible. Sólo basta que el enunciado que expresa una posibilidad sea internamente coherente, es decir, que no entrañe una contradicción lógica, para que pueda formar un mundo posible. Así que puede haber mundos posibles donde existen humanos sin cabeza, pero no mundos donde existen círculos cuadrados o solteros casados; porque lo que limita la capacidad de combinación es sólo la lógica, no las leyes naturales de nuestro universo. Por esto último, habría mundos posibles radicalmente diferentes del nuestro, por ejemplo, mundos donde existen leyes naturales muy distintas, o donde no todo en ese mundo es físico.

¿Cómo se supone que nos sirvan para dilucidar cuestiones modales? Retomando el ejemplo de la lotería, cuando digo que es posible que gane la lotería, incluso si eso de hecho no sucede en nuestro mundo, la verdad de ese enunciado se explicaría porque literalmente hay un mundo posible donde una contraparte mía gana la lotería. Las contrapartes de un objeto son individuos posibles, de otro mundo, que son similares al objeto del que son contrapartes, si bien varían respecto algunas de sus propiedades. Así, por ejemplo, una contraparte mía será igual a mí en todos aspectos (salvo su ubicación espacio-temporal) sólo

³⁹ El compromiso de Lewis con el realismo modal debe entenderse a la luz de su interés por conseguir una explicación de la metafísica que sea naturalista, es decir, que se encuentre en continuidad con la labor científica. Aceptar que existe una pluralidad de mundos posibles permite tener una explicación unificada y sistemática para diversos problemas de la metafísica, incluido el de la explicación de enunciados modales (García-Ramírez 2015). No obstante, cabe recordar que, para el propósito de mi trabajo, no necesitamos comprometernos con el realismo modal, así que para quienes no se sientan cómodos con él, pueden optar por otras maneras de entender los mundos posibles, como la de Kripke (1980) que apela a la noción de situaciones posibles.

que esa contraparte estudió Derecho y no Filosofía, como yo lo hice, o ganó la lotería, como en el ejemplo anterior.⁴⁰

Entonces, según la semántica de mundos posibles, las nociones de posibilidad, imposibilidad, contingencia y necesidad, se entienden de la siguiente manera: algo es posible si y sólo si es el caso (existe) en algún mundo posible, y será imposible si y sólo si no es el caso en ningún mundo posible; algo es necesario si y sólo si es el caso en todos los mundos posibles, y contingente si y sólo si es el caso en, al menos, algún mundo posible, pero no en todos.

2.1.1 ¿Qué debe tener todo mundo posible?

Para que los mundos posibles nos puedan ser de utilidad para determinar la verdad o falsedad de algún enunciado modal, como los que conforman la tesis Materialista, necesitamos que tengan coherencia y compleción,⁴¹ además de *distinguir entre mundos reales y no reales*. La distinción entre mundos reales y no reales tiene que ver con la determinación de cuál es el mundo que se considera que es el nuestro, o sea, cuál es el mundo en que de hecho se encuentra aquél que profiere alguna expresión, lo cual *sirve para la posterior evaluación de la expresión*. Podemos lograr que sean completos si para su construcción empleamos un lenguaje idealizado que pueda expresar hipótesis arbitrarias, además de asegurar que sus expresiones no varíen de significado entre las diferentes oraciones que conforman los mundos posibles. Un mundo posible, entonces, consistirá en una descripción canónica D, construida a partir de tal lenguaje idealizado, y tal descripción debe implicar cualquier cosa que sea el caso en ese mundo. En cuanto a que sean coherentes, consideraremos una postura clásica respecto a los principios lógicos que rigen a los mundos posibles, es decir, que se rigen por los principios de identidad, no contradicción y de tercero excluso.

⁴⁰ La idea detrás de la noción de contraparte es la siguiente: una contraparte —un objeto numéricamente distinto del objeto que nos interesa, pero altamente similar— puede servirnos para elucidar qué queremos decir cuando decimos que tal o cual cosa es posible, imposible o necesario respecto del objeto que nos interesa, y ello es gracias a la relación de similitud que hay entre esos objetos. La noción de similitud es contextual, pues dependerá de qué aspecto sea el que se esté problematizando. Para mis propósitos, sólo utilizaré la similitud física, pues me interesa establecer las condiciones de verdad del materialismo.

⁴¹ Chalmers (2002a) menciona distintos tipos de compleción a los que podría apelarse, como compleción epistémica, cualitativa y metafísica, además de aseverar que pueden ser equivalentes entre sí, aunque eso es una tesis sustancial que no es obviamente el caso. Un mundo es epistémicamente completo cuando establece todo cuanto puede ser establecido (no deja hipótesis sin decidir). La compleción cualitativa se logra a través de una descripción completa del mundo en términos de propiedades naturales fundamentales, más información indéxica, por lo que es una descripción básica a partir de la cual se pueden derivar otras verdades. Por otro lado, la compleción metafísica consiste en que toda verdad acerca de un mundo esté necesitada, o sea determinada, por el conjunto de proposiciones que conforman la totalidad de proposiciones acerca de ese mundo posible.

Así pues, un mundo posible puede entenderse como una *hipótesis coherente máximamente específica*, es decir, una hipótesis a la que no es posible añadir detalles ulteriores sin volverla inconsistente; por ello, *no deja sin decidir la cuestión de si algo es o no el caso en ese mundo*, es decir, no dejan abiertas hipótesis posibles, en el sentido de que implican todas las verdades acerca de ese mundo. Alternativamente, un mundo posible se puede entender como la representación de una *situación coherente máximamente específica*, es decir, como *un conjunto de proposiciones* a las que no es posible añadir detalles ulteriores sin volverlas inconsistentes; por ello, no deja sin decidir la cuestión de si algo es o no el caso en ese mundo, es decir, que *necesita todas las verdades* acerca de ese mundo.⁴² Atendiendo la distinción entre el aspecto epistémico y metafísico, podríamos discriminar entre mundos metafísicamente posibles y epistémicamente posibles (escenarios posibles) —así como entre compleción epistémica y compleción metafísica. Sin embargo, también podríamos entender los escenarios posibles como mundos posibles centrados, donde el centro de un mundo posible consiste en la indicación de cierto individuo que se encuentre en el “centro” de ese mundo y su localización temporal. Esto nos servirá para poder lograr no sólo una compleción metafísica —la cual logramos si cualquier situación posible está necesitada (superviene metafísicamente) por el conjunto de proposiciones que conforman un mundo posible— sino también epistémica. Dado que la argumentación que desarrollo no descansa explícitamente en la distinción entre escenarios y mundos posibles, abreviaré la discusión asumiendo que tratamos con mundos posibles centrados en las diversas formulaciones del argumento anti materialista de Chalmers (1996, 2009).

2.2 Intensiones primarias y secundarias

Las intensiones son funciones que representan distintas extensiones para determinadas expresiones, dependiendo del mundo donde se evalúe una determinada preferencia que contenga la expresión en cuestión. Ya que decimos que las intensiones son funciones que pueden arrojar diferentes extensiones, una pregunta obvia sería ¿qué entendemos por extensión? *Las extensiones son los objetos que alguna expresión denota*, y variarán según aquello de que sean extensión, o sea, del tipo de expresión en cuestión: la de los términos singulares, son individuos; las de los conceptos, el conjunto de los individuos que caen bajo ese concepto; la de las oraciones y proposiciones, valores de verdad. *Así como las extensiones varían*

⁴² Para poder asegurar la obtención de todas las verdades acerca de un mundo (compleción epistémica) es preciso agregar cierta información, además de las verdades microfísicas, ciertas verdades indécicas, que nos permitan ubicar el “centro” de los mundos posibles. Por ejemplo, para poder decidir si en un mundo es verdad “hoy es viernes y me encuentro en México”, no basta con la información acerca de propiedades microfísicas (su ubicación y organización) y de las leyes naturales, sino que hay que incluir información (llamada indécica) que indique o apunte a ciertos estados de cosas, como que tal día es viernes, o que tal lugar es México, o que tal individuo soy yo, etc.

según el tipo de expresión en cuestión, de igual manera varían las intensiones. De esta manera, las intensiones de los términos singulares son funciones que van de mundos posibles a individuos; las de los conceptos, funciones que van de mundos posibles al conjunto de los individuos que caen bajo ese concepto; la de las oraciones y proposiciones, funciones que van de mundos posibles a valores de verdad.

La noción de intensión forma parte esencial de la *semántica bidimensional*. Dicha semántica *pretende capturar dos formas distintas de pensar acerca de la concebibilidad y de la posibilidad*, enfatizando el hecho de que *hay dos formas en que la extensión de una expresión puede depender de cómo sea el mundo*: la extensión real depende de cómo es el mundo real donde se profiere una expresión; mientras que la extensión contrafáctica, de cómo es el mundo contrafáctico en que se evalúa esa expresión. Estas dos formas en que se determina la referencia, corresponden a *dos intensiones distintas que constituyen dos aspectos o dimensiones del significado de una expresión*: intensión primaria, o epistémica, e intensión secundaria, o subjuntiva, respectivamente.

La intensión primaria representa la manera en que el mundo real podría ser; mientras que *la intensión secundaria, la manera en que el mundo real pudo haber sido*. Es decir, la intensión secundaria depende de reconocer que el carácter del mundo real está fijado, y saber cómo difiere éste respecto de lo expresado en una proposición. *Ambas difieren entre sí en la manera en que cada una fija su referencia*. Por un lado, la intensión primaria fija su referente de manera indirecta, *o de manera no rígida*. Por ejemplo, usando descripciones definidas, seleccionando cualquier objeto que satisfaga las descripciones, pudiendo estos diferir a lo largo de los diferentes mundos posibles. Por otro lado, la intensión secundaria fija *de manera directa* su referente independientemente de dichas descripciones, *actuando como un designador rígido*, es decir, una expresión que siempre escoge el mismo referente a lo largo de todos los mundos posibles donde exista el referente de dicha intensión.

Considerando una hipótesis/proposición S, hay dos conceptos que hacen referencia a su evaluación en un mundo posible, y que son relativos a estos dos tipos de intensiones que puede tener S, verificación y satisfacción: un mundo W *verifica* una expresión S *si y sólo si S sería el caso si dicho mundo resultara ser el real*. Es decir, W verifica una expresión S si y sólo si, de aceptar que el mundo real es como W describe, un sujeto debe aceptar que S es el caso.⁴³ De manera alternativa, podemos decir que, dada una

⁴³ La verificación es un tipo de relación epistémica atada a un proceso racional, pero que es más fuerte que una relación evidencial, Chalmers (2002a). *Cuando una hipótesis S es verificada por una situación concebible, eso es análogo a la*

hipótesis S , la intensión primaria de S será verdad en un mundo W si es a priori el condicional material: “si W es real, entonces S ”. Es decir, *si la hipótesis de que W es real y S no es el caso, puede ser descartada a priori*. Por el contrario, la intensión primaria de S será falsa en W si el condicional “si W es real, entonces $\sim S$ ” es a priori. Por otro lado, un mundo W *satisface* una expresión S si y sólo si S es el caso en ese mundo, aunque no sea el real. Es decir, *si y sólo S es implicado por W* independientemente de si el sujeto considera, o no, que se encuentra en la situación descrita por W .

2.2.1 Concebibilidad

Para tender un puente que relacione la posibilidad epistémica con la posibilidad metafísica, es decir, que relacione posibilidades meramente hipotéticas con posibilidades acerca de las cosas mismas, suele utilizarse la noción de concebibilidad. Para que pueda ser de verdadera utilidad, es preciso que se ofrezca una caracterización de la *concebibilidad* que no presuponga tal lazo, e.g. como el razonamiento que mejor rastrea la posibilidad metafísica; por ello, *se la entenderá en términos enteramente epistémicos o racionales*.

¿Qué quiere decir que concebimos algo? En una primera instancia, cuando decimos que concebimos algo, queremos expresar que consideramos alguna proposición/expresión coherente, es decir, no contradictoria. Así, no es correcto decir que concebimos algo como un círculo cuadrado, pues tal proposición entraña una contradicción. Otra cuestión importante es la de *asegurarse que en verdad se ha concebido aquello que se cree que se ha concebido, y no algo más que sólo se le parezca*. Siguiendo estas dos directrices, Chalmers plantea distintas facetas de concebibilidad; los tipos de posibilidad en dichas facetas se diferenciarán entre sí, primero, según si aquello que es concebido es más o menos coherente, segundo, según la manera de considerar y evaluar una proposición. Según Chalmers (2002a, 2006), la *concebibilidad tiene tres facetas*, bastante independientes entre sí, *con dos sub tipos cada una*, prima facie vs ideal; positiva vs negativa; primaria vs secundaria. Cada una de las facetas de concebibilidad puede interactuar con otra, dando lugar a múltiples combinaciones.

La primer faceta de concebibilidad está definida *por la clase de coherencia que tenga aquello que se concibe*: si implica una coherencia *aparente*, o si implica una coherencia *real*.⁴⁴ La concebibilidad *prima*

implicación a priori que se da entre algunas aseveraciones. Así, si es coherente suponer que se obtiene una situación donde S no es el caso, entonces ese mundo, o situación concebible, no verifica S .

⁴⁴ *Las nociones reales, o verdaderas*, de coherencia difieren de las respectivas nociones aparentes, o prima facie, en tanto que las primeras, pero no las segundas, son nociones *requieren una reflexión idealizada* acerca de aquello que se está concibiendo

facie requiere, solamente, que aquello que concibe el agente, *no parezca entrañar una contradicción lógica* para él, dado lo que sabe o cree. Por otro lado, la concebibilidad ideal no está atada de esta manera a la falibilidad de un agente cognitiva y racionalmente limitado. En cambio, la concebibilidad *ideal* requiere una justificación que no pueda ser racionalmente derrotada; que aquello que es concebido por un agente *no entrañe contradicción lógica bajo ulterior razonamiento ideal*.⁴⁵ Esto se garantiza si es posible agregar arbitrariamente detalles sin que surja, por ello, una contradicción en aquello concebido.

La segunda faceta de concebibilidad está dada *según la manera en que aseguramos la coherencia de aquello que concebimos*, es decir, si somos capaces de aprehender los detalles de aquello que concebimos, o si simplemente aseguramos su coherencia revisando que no incurrimos en contradicción en aquello que concebimos. La concebibilidad negativa se define así: un enunciado es *negativamente concebible* si éste *no puede ser descartado a priori* por aquello que un agente sabe o cree, cuando no hay una evidente contradicción en S. Por otro lado, la noción de *concebibilidad positiva* es distinta a la mera consideración de un pensamiento dado, pues *hace referencia a cierta capacidad de imaginación modal*, a la habilidad de *concebir positivamente una situación donde S es el caso*. Es decir, imaginar una determinada configuración de propiedades y objetos que verifique S. Esta última es una noción mucho menos clara que la primera, pues no en todos los casos es fácil hacerse una idea de lo que se necesitaría para tener una concepción positiva. Añadiendo la faceta que distingue entre concebibilidad *prima facie* e ideal, habrá cuatro sub tipos de concebibilidad: *prima facie* positiva o negativa, e ideal positiva o negativa.

La tercera faceta de concebibilidad corresponde a dos maneras distintas de pensar acerca de *posibilidades hipotéticas*, y está determinada *según la manera en que consideramos aquello que concebimos*, si concebimos algo *como una posibilidad real*, o si lo hacemos *como una posibilidad contrafáctica*. *Concebibilidad primaria*, 1-concebibilidad o concebibilidad epistémica: algo será primariamente concebible *cuando es concebible que ese algo es de hecho el caso*. Aquí se consideran las distintas formas en que podría ser el mundo, *sin importar cómo es, de hecho, el mundo real*, así que este tipo de concebibilidad será *materia a priori*. *Concebibilidad secundaria*, 2-concebibilidad o *subjuntiva*: algo será

para asegurar que cumpla ya sea con la satisfacción, o con ser una situación en la que se verifica una situación S. De la diferencia entre satisfacción y verificación hablaré más adelante.

⁴⁵ ¿Cómo debe entenderse la idealización en estos razonamientos? Chalmers (2002a) menciona que algunos, pero no él, se basan en la noción de razonador ideal. El problema es que no es claro que la noción de razonador ideal sea, siquiera, coherente, no se diga posible. Por eso Chalmers prefiere la noción de “*invencible bajo mejor razonamiento*”, es decir, que apela a una justificación que no pueda ser racionalmente derrotada: si hay un mejor razonamiento que concluya que $\sim S$, entonces no será idealmente concebible. El problema con esta última caracterización podría ser el cómo podríamos estar seguros de si algo es, o no, derrotable bajo mejor razonamiento, en los casos no tenemos intuiciones al respecto, o que las que tenemos no son claras.

secundariamente concebible cuando ese algo *concebiblemente pudo haber sido el caso*. Es decir, que parte de la idea de que *el carácter del mundo real está fijado* y, posteriormente, uno considera alguna situación contrafáctica, así que este tipo de concebibilidad será materia a posteriori. Añadiendo las dos facetas anteriores —que distinguen entre concebibilidad *prima facie* e ideal, y entre concebibilidad positiva y negativa— habrá ocho sub tipos de concebibilidad: *prima facie* positiva primaria o secundaria, ideal positiva primaria o secundaria, *prima facie* negativa primaria o secundaria, e ideal negativa primaria o secundaria.

Para ejemplificar las tres facetas de concebibilidad, podemos pensar en la concebibilidad de “agua $\neq$ H₂O”. Pese que en el mundo real el agua está, de hecho, compuesta por moléculas de H₂O, “agua $\neq$ H₂O” puede ser tanto 1-concebible como 2-concebible, dependiendo de cómo la considere el sujeto que la concibe, como una posibilidad real o contrafáctica, respectivamente. Además, dependiendo de si el sujeto es capaz de concebir, o no, una situación con las características necesarias para que la situación sea una en la que hubiera agua, pero que no estuviera compuesta por H₂O, la concepción podrá ser positiva o negativa. Sin embargo, dado el carácter del mundo real, y si aceptamos que el agua está esencialmente compuesta por H₂O, “agua $\neq$ H₂O” sólo podrá ser *prima facie* y negativamente concebible, dado que la proposición implicaría una contradicción, así que sólo sería concebible por todo lo que el sujeto sabe a priori, y sólo en tanto que no puede ser descartado a priori por lo que el sujeto sabe.

2.2.2 Posibilidad

Hablar de posibilidad nos trae de vuelta a la noción de mundos posibles, pues *los mundos posibles representan conjuntos maximales de posibilidades*, los cuales pretenden conformar la totalidad de los espacios modales epistémico y metafísico, por lo que *toda hipótesis/proposición, de ser una posibilidad, debe estar contemplada por dichos conjuntos*.⁴⁶ En otras palabras, cuando una hipótesis S realmente representa una posibilidad —esto es, cuando es auténticamente coherente, y no sólo en apariencia— relativa a un determinado mundo posible, decimos que S es necesitada por tal mundo posible. En el caso

⁴⁶ Como ya se dijo de pasada, lo que determina los mundos posibles que puede haber es la conformidad con las leyes de la lógica; sin embargo, como más adelante se hará evidente, no todos están de acuerdo en que todos los mundos posibles tengan el mismo estatus. Quienes discrepan, dirán que no todos los mundos, entendidos epistémicamente, corresponden a mundos metafísicamente posibles, incluso si son ideal y positivamente concebibles, así que podría haber más mundos epistémicamente posibles, que mundos metafísicamente posibles.

de la modalidad epistémica, hablamos de necesidad epistémica que es equivalente a que el mundo en cuestión implica a priori S. En el caso de la modalidad metafísica, hablamos de necesidad metafísica.

Entonces, dada una expresión S, diremos que *S es primariamente posible, o 1-posible, si la intensión primaria de S es verdadera en algún mundo posible*; es decir, si S es verdadera en algún mundo *considerado como real*; y S es primariamente necesario o 1-necesario, si la intensión primaria de S es verdadera en todos los mundos posibles considerados como reales. De manera análoga, *S es secundariamente posible, o 2-posible, si la intensión secundaria de S es verdad en algún mundo posible*; es decir, si S es verdad en algún mundo *considerado contrafácticamente*; y S es secundariamente necesario o 2-necesario si la intensión secundaria de S es verdad en todos los mundos posibles considerados contrafácticamente.

2.2.3 ¿Cómo se supone que la concebibilidad se relaciona con la posibilidad?

No me detendré a analizar las interacciones entre todos los subtipos de las tres dimensiones de concebibilidad, puesto que nos interesan sólo aquellos que puedan resultar útiles para pasar hacia la posibilidad metafísica, en tanto que así es como se pondrá en duda la verdad del materialismo. Como la concebibilidad prima facie no contempla una coherencia real en aquello que se concibe, no sería razonable pensar que ella fuera una buena guía, pues es fácil encontrar contraejemplos a la tesis de que este tipo de concebibilidad implica posibilidad.⁴⁷ Entonces, respecto a la primera faceta de concebibilidad, *nos ceñiremos a la concebibilidad ideal, pues es una mejor guía hacia la posibilidad*.

Respecto a la distinción entre concebibilidad positiva y negativa, *la concebibilidad positiva es más robusta que la negativa, así que ella implica a la negativa*, pero no al revés, por ello sería preferible escoger ésta, más que la negativa.⁴⁸ Sin embargo, preferiré ceñirme a la concebibilidad negativa, pues es más clara. En síntesis, *una hipótesis S es ideal y negativamente concebible cuando no es a priori que ~S*. Es decir, que aquello que es concebido *no puede descartarse a priori a la luz de un razonamiento ideal*.

⁴⁷ Por ejemplo, imaginemos que existe una verdad matemática para la cual no se ha logrado formular una demostración, así que podría ser prima facie concebible la formulación de un teorema que consista en la negación de dicha verdad matemática; sin embargo, ex hypothesi, tal teorema será imposible porque se trata de la negación de una verdad matemática.

⁴⁸ Tal como se plantea el Argumento Bidimensional, el argumento anti materialista que analizaré más adelante, debería preferirse la concebibilidad positiva ideal, aunque Chalmers (2002a, 2009) afirma que puede ser suficiente la concebibilidad negativa ideal.

Ahora bien, respecto a la faceta de concebibilidad que distingue entre concebibilidad primaria y secundaria, también llamadas 1-concebibilidad y 2-concebibilidad, respectivamente,⁴⁹ ella es análoga a la distinción entre posibilidad primaria y secundaria, también llamadas 1-posibilidad y 2-posibilidad, respectivamente; de manera que *la concebibilidad ideal positiva primaria, así como la concebibilidad ideal positiva secundaria, son las mejores guías para la posibilidad epistémica y metafísica, respectivamente*. Sin embargo, como ya se dijo, *suelen utilizarse las versiones negativas de tales tipos de concebibilidad, por motivos de claridad*. Por tal razón, de ahora en adelante, por motivos de economía, cuando hagamos referencia a 1-concebibilidad o 2-concebibilidad, se deberá entender la versión ideal negativa de la concebibilidad primaria y secundaria, respectivamente, salvo que se indique otra cosa.

Entonces, consideraremos que *la 1-concebibilidad es suficiente para implicar la posibilidad epistémica o 1-posibilidad; mientras que la 2-concebibilidad, para implicar la posibilidad metafísica, también llamada 2-posibilidad*. Ahora bien, cuando se dice que algo es posible o necesario, eso es representado en el discurso de mundos posibles, de la siguiente manera: *para toda hipótesis S 1-concebible, S es 1-posible si y sólo si hay un mundo que verifique S*; y 1-necesaria, si y sólo si todos los mundos verifican S. Asimismo, *para toda proposición S 2-concebible, S es 2-posible si y sólo si hay un mundo posible en el cual S es el caso, es decir, cuando ese mundo satisface S*; y 2-necesaria, si y sólo si S es el caso en todos los mundos posibles, es decir, cuando todos los mundos satisfacen S.

Pongamos un ejemplo. Sean los siguiente enunciados S: “agua = H₂O”; ~S: “agua ≠ H₂O”; ~S’: “agua = XYZ”; las intensiones primarias de “agua”: “el líquido inodoro, incoloro e insípido que se encuentra en los ríos, lagos y mares, y que sirve para beber”; “H₂O”: “la molécula polar que consta de 2 átomos de 1 protón más un átomo de 8 protones... etc.”; las intensiones secundarias: las funciones que capturan aquellos objetos a los que de hecho nos referimos con “agua” y “H₂O” en el mundo real, y que podemos referir a través de designadores rígidos;⁵⁰ y los mundos posibles: @, el mundo real y W, el mundo donde

⁴⁹ Los términos 1-concebibilidad y 2-concebibilidad son igualmente aplicables tanto a las versiones prima facie o ideal, así como a las versiones positiva o negativa, de las posibilidades primaria y secundaria, respectivamente.

⁵⁰ Un designador rígido es una expresión que escoge siempre el mismo referente a través de los distintos mundos posibles donde el referente existe, y sólo en esos mundos. Así, en los mundos donde no exista el referente de la expresión, el designador no escoge nada (la expresión no refiere). La designación rígida supone la identidad a través de mundos posibles, una noción que Lewis (1986) considera inaceptable. En cambio, Lewis trabaja con la noción de contraparte. Las contrapartes de un objeto son objetos que guardan similitud con el real —donde la similitud se define contextualmente, según sea el aspecto considerado e.g. similar en tanto que es humano, tiene los mismos padres, etc.— y no una relación de identidad, a diferencia de la designación rígida. Así, los objetos sólo existen dentro de su propio mundo, y sus contrapartes nos sirven para determinar las propiedades modales de un objeto. Una nota, las propiedades modales no son del objeto real per se (pues no existe más que en ese mundo), sino que las tiene en virtud de la relación que guarda con sus contrapartes.

el líquido inodoro, incoloro e insípido que se encuentra en los ríos, lagos y mares, y que sirve para beber está compuesto por XYZ.

Digamos que concebimos los enunciados S , $\sim S$ y $\sim S'$. Como el nuestro es el mundo real @ —lo que determina que “agua” sea utilizado como designador rígido del H_2O — evaluadas en nuestro mundo, tanto la intensión primaria de S , como su intensión secundaria, son verdaderas; mientras que las intensiones primarias y secundarias de $\sim S$ y $\sim S'$ serían falsas. Así que @ verifica y satisface S , y no verifica ni satisface $\sim S$ ni $\sim S'$. En consecuencia, S será 1 y 2 posible; mientras que $\sim S$ y $\sim S'$ serán 1-posibles, pero no 2-posibles. En cambio, evaluadas en el mundo XYZ, donde el líquido que se encuentra en los ríos, lagos, mares y océanos fuera XYZ, y no H_2O , la intensión primaria de S será falsa, pero su intensión secundaria será verdadera; mientras que las intensiones primarias de $\sim S$ y $\sim S'$, serán verdaderas, pero sus intensiones secundarias serán falsas, puesto que es contradictorio que “ $H_2O \neq H_2O$ ”. Así que el mundo XYZ verifica $\sim S$ y $\sim S'$, pero no S , y satisface S , pero no $\sim S$ ni $\sim S'$.

En términos de concebibilidad —asumiré concebibilidad ideal, pudiendo ser negativa o positiva— los enunciados S , $\sim S$ y $\sim S'$ son todos 1-concebibles, pero sólo S es, además 2-concebible, dado el carácter del mundo real @. En consecuencia, S será 1 y 2 posible; mientras que $\sim S$ y $\sim S'$ serán 1-posibles, pero no 2-posibles.

2.3 La tesis materialista en términos de mundos posibles

Volviendo a la cuestión que nos interesa, que es esclarecer cuáles serían las condiciones de verdad del materialismo, en términos de mundos posibles, la superveniencia metafísica de alguna macro propiedad B (presente en nuestro mundo) —respecto al conjunto A de todas las micro propiedades de nuestro mundo— estará garantizada si y sólo si un *duplicado físico mínimo* de nuestro mundo —o sea, un duplicado físico exhaustivo o “parte por parte”— es también un duplicado *simpliciter*. Esto quiere decir que, para que el materialismo sea verdadero, cualquier mundo posible que sea un duplicado físico mínimo de nuestro mundo debe contener todos los hechos de nuestro mundo y nada más. Por ello, si en ese mundo posible no hay consciencia, o hay una propiedad fenoménica distinta de la que debería estar presente en nuestro mundo, entonces el materialismo será falso. Entonces, sólo *nos enfocaremos en los mundos*

*posibles que son lo suficientemente parecidos a nuestro mundo, en tanto que en ellos se instancien las mismas propiedades físicas que en nuestro mundo (incluyendo las leyes naturales).*⁵¹

III. Argumentos epistémicos contra el Materialismo

El Argumento Bidimensional —que será el que problematizaremos más adelante— forma parte de los llamados “Argumentos Epistémicos”, argumentos que explotan la supuesta relación entre concebibilidad y posibilidad para poder establecer su conclusión a través de métodos a priori, en este caso, que el materialismo es falso. Según Chalmers (2010), la mayoría de estos argumentos comparten, a grandes rasgos, una misma estructura, pese a que el contenido que habite tal estructura varíe: primero se parte del plano epistémico, utilizando como premisas situaciones concebibles o cognoscibles; después, a partir de esas premisas, se hace una aseveración modal, es decir, acerca de lo que es posible o necesariamente el caso; por último, se da un salto de la aseveración modal hacia una conclusión metafísica, es decir, acerca de la naturaleza de las cosas. Todos ellos parecen basarse en la existencia de una brecha epistémica, así que niegan que haya alguna clase de relación de implicación epistémica que vaya desde las verdades físicas *P* hasta las verdades fenoménicas *Q*. La clase de implicación epistémica a la que suele hacerse referencia es la *implicación a priori*, la cual se define así: *P implica a priori Q si y sólo si el condicional $P \supset Q$ es a priori*. En otras palabras, *niegan que un sujeto puede saber, con justificación independiente de la experiencia, que Q es el caso, a partir de saber que P es el caso*.

El *cómo se supone que se manifiesta* tal falta de implicación epistémica, varía de acuerdo con el argumento epistémico en cuestión.⁵² Por ejemplo, pueden negar que las verdades fenoménicas sean deducibles a partir de las verdades físicas, o podrían negar que las propiedades fenoménicas sean explicables en términos de propiedades físicas; también podrían apelar a la concebibilidad de la ausencia de propiedades fenoménicas en un mundo físicamente idéntico al nuestro. Después de evidenciar que hay una brecha epistémica, los

⁵¹ Otra forma de expresarlo es que nos ocuparemos de los mundos posibles que son más cercanos a nuestro mundo. La noción de cercanía entre mundos es una noción contextual, es decir, los mundos pueden ser más o menos cercanos entre sí según sea la característica que se considere. En el caso del Materialismo, la noción relevante para determinar la cercanía de los mundos es la de propiedad física, de modo que los mundos que tengan las mismas partículas fundamentales y leyes físicas que nuestro mundo serán los más próximos, en comparación con aquellos que tienen distintas leyes y partículas fundamentales.

⁵² En la introducción menciono cómo funcionan los argumentos del conocimiento, brecha explicativa y dualismo de propiedades. El argumento de la brecha epistémica fue originalmente planteado por Levine (1983), aunque no como un argumento anti materialista, sino para presentar una alternativa conclusión al argumento de dualismo de propiedades planteado por Kripke (1980), proponiendo una conclusión epistémica (que hay una brecha entre verdades físicas y fenoménicas) en vez de metafísica (que hay dos propiedades distintas, físicas y fenoménicas). Sin embargo, los antimaterialistas utilizan la argumentación de la brecha epistémica en su beneficio. Una variante del argumento acerca de la brecha epistémica es el de Chalmers (1996) que apela a la falla de explicación reductiva de la consciencia.

argumentos epistémicos infieren que tal brecha se explica por la presencia de otra brecha, esta vez ontológica. *Pasan, pues, de una falta de implicación epistémica a una falta de implicación ontológica.* La clase más recurrente de implicación ontológica a la que suele apelarse es la *necesitación*, que se define así: sean las propiedades (o conjuntos de propiedades) $P \wedge Q$, *P necesita Q cuando el condicional $P \supset Q$ es metafísicamente necesario.* Esto es equivalente a que sea metafísicamente imposible que P sea el caso sin que Q sea el caso también.

3.1 Aspecto Epistémico: La Brecha Epistémica

El término “brecha explicativa”, o “brecha epistémica”, alude al hecho de que parece haber una “brecha” entre nuestro conocimiento en términos físicos y nuestro conocimiento en términos fenoménicos, lo cual se hace patente porque parece posible plantear, con corrección, la pregunta “¿por qué el proceso, o la propiedad física n, debería experimentarse de algún modo?”, mientras que no parece posible hacerse, con corrección, una pregunta similar “¿por qué la propiedad macrofísica z debería estar acompañada por la propiedad microfísica x?”; asumiendo que la propiedad física n es la base física de dicha experiencia, y asumiendo que una explicación en términos de x es una explicación de z, respectivamente. *Dicha brecha revelaría una asimetría entre nuestro conocimiento acerca de la consciencia y nuestro conocimiento acerca de lo físico:* mientras que, en el caso de la consciencia, hay espacio conceptual para la duda, en el caso de la explicación física no hay, pues según tal explicación, cumplir con la función que x realiza es todo cuanto se necesita para dar una explicación de z, pues se supone que dicha función es idéntica a la propiedad macrofísica z.

3.2 Aspecto Metafísico: Negación del Materialismo

La negación del materialismo, por otro lado, es una aseveración bastante más fuerte, pues no sólo alude a nuestra presunta incapacidad de conseguir una explicación satisfactoria, sino que pretende alcanzar una conclusión acerca de la naturaleza misma de la consciencia y su relación con el mundo material. Implica *que no todas las propiedades acerca de nuestro mundo están necesitadas por, o son consecuencia de, las propiedades estrictamente físicas más las leyes naturales*, sino que hay propiedades ulteriores que, aunque estén estrechamente relacionadas, dependen de algo más que las leyes naturales tales como las entiende la física.

Aunque lo expuse escuetamente en la introducción, utilizaré el llamado “argumento del conocimiento” como ejemplo de argumento epistémico. Este se basa en un experimento mental, que consiste en imaginar a María —una talentosa neurocientífica que conoce todas las verdades físicas acerca de nuestro mundo, incluyendo los mecanismos de la visión en color— dentro de una habitación especial que le impide ver en colores, y dentro de la cual ha sido criada y vivido toda su vida. Si María sale alguna vez de su habitación y experimenta la visión en color por primera vez, ¿aprende algo nuevo, o no? Según parece, asumiendo que la coherencia de la concebibilidad del caso de María, dada la definición de materialismo, podemos aceptar cualquier explicación ingeniosa que dé cuenta del cambio de estado de María antes y después de salir de su habitación, excepto una explicación que afirme que lo que ella aprende es una nueva verdad, porque ello es equivalente a aceptar que las verdades acerca de la consciencia no son verdades físicas, dado que *ex hypothesi* María conocía todas las verdades físicas de nuestro mundo (incluidas aquellas acerca de la visión en color). Si aprende algo nuevo, se asevera en el argumento, ese algo debe tratarse de un conocimiento sobre alguna propiedad no física, lo que mostraría que el materialismo es falso, ya que las propiedades físicas no agotarían todas las propiedades de nuestro mundo.

3.3 El Argumento Bidimensional Contra el Materialismo

¿Cómo podemos saber en qué caso es válido concluir que es falso el materialismo? Con base en lo expuesto en capítulos anteriores, podemos afirmar que todo materialista está comprometido, al menos, con el siguiente compromiso modal (Chalmers 2010): siendo el nuestro el mundo real (@), para cualquier mundo posible W, si W es un duplicado físico mínimo de nuestro mundo, entonces W es un duplicado *simpliciter* de @. Este compromiso es equivalente a la afirmación de que no hay propiedades ulteriores, en nuestro mundo, a las determinadas por las propiedades microfísicas. Por ello, cualquier propiedad macrofísica en @ sobrevendrá con necesidad metafísica a partir de las propiedades microfísicas en @. Siendo así, *si tenemos un duplicado microfísico de @, debemos tener también un duplicado macrofísico que capture todas las propiedades de @, para que el materialismo sea verdadero.*

Es fácil mantener que el materialismo debe ser verdadero para el resto de verdades macrofísicas —porque no hay problema para aceptar que estas puedan supervenir con necesidad lógica, por lo que, a fortiori, lo harían metafísicamente— así que nos resta establecer las condiciones que falsificarían el materialismo para el resto de verdades cuyas propiedades no sea claro que supervienen lógicamente, sino que parecen hacerlo simplemente con necesidad natural.

Para asegurar la verdad del materialismo, el materialista está comprometido con la siguiente tesis modal respecto a la consciencia: Sea P la conjunción de *todas las verdades positivas* acerca de las propiedades microfísicas, y de las leyes físicas fundamentales, de nuestro mundo @,⁵³ y Q , una propiedad fenoménica aleatoria. Entonces, *la verdad del materialismo requiere que $P \supset Q$ sea metafísicamente necesario (2-necesario). Por lo tanto, el materialismo será falso en caso de que $P \supset Q$ no sea metafísicamente necesario, que es equivalente a que $P \wedge \sim Q$ sea metafísicamente posible (2-posible).*

Como podemos adelantar, en la formulación del argumento tenemos que considerar la distinción entre la intensión primaria y secundaria de $P \wedge \sim Q$, tanto para la concebibilidad como para la posibilidad, pues para concluir que el materialismo es falso es preciso que la $P \wedge \sim Q$ sea 2-posible (metafísicamente posible) y no sólo 1-posible (epistémicamente posible). Utilizaré corchetes “[]” para indicar los espacios donde es preciso especificar el tipo de concebibilidad o posibilidad a que se alude, si es primaria o secundaria, y analizaré las consecuencias para la plausibilidad de las premisas que tiene adoptar uno u otro tipo.

Argumento Bidimensional:

- a) $P \wedge \sim Q$ es [] concebible. (epistémica)
- b) Si $P \wedge \sim Q$ es [] concebible, $P \wedge \sim Q$ es [] posible. (epistémica-modal)
- c) Si $P \wedge \sim Q$ es [] posible, el materialismo es falso. (modal-metafísica)
- d) $\therefore$ El materialismo es falso. (metafísica)

El argumento parte de a), una premisa epistémica que afirma que es concebible un escenario según el cual se mantienen todas las verdades acerca de las propiedades microfísicas, así como de las leyes naturales, de nuestro mundo (el mundo real o “@”), pero en el que no se mantiene la misma relación entre dichas verdades y las verdades acerca de la consciencia. Esto último puede lograrse en los siguientes casos: *si en ese escenario están ausentes algunas propiedades fenoménicas, si están ausentes por completo las propiedades fenoménicas, y también si hay propiedades fenoménicas, pero éstas difieren respecto a las que están presentes en @*. Es decir, que funcionan igual de bien los casos de *duplicados físicos mínimos de @* donde hay algún sujeto con espectro invertido/girado, algún zombi fenoménico, o si se trata de un mundo con espectros girados/invertidos o un mundo zombi.⁵⁴

⁵³ Alternativamente, P puede ser la conjunción de todas las verdades (positivas o negativas) acerca de las propiedades microfísicas, y de las leyes físicas fundamentales, en @ más una cláusula de cierre ‘eso es todo’. La cláusula de cierre se incluye para garantizar que el mundo en cuestión sea un duplicado físico mínimo: *que contiene lo que es implicado por P y nada más*.

⁵⁴ La posibilidad de cualquiera de estos tres casos: zombis, espectros girados y espectros invertidos, se establece a través de experimentos mentales en los que suele recurrirse a isomorfos funcionales, es decir, individuos que guardan las mismas

Ahora bien, es verdad que de la 2-posibilidad de $P \wedge \sim Q$ se sigue d), la falsedad del materialismo, dada la definición que dimos del materialismo; pero es falso que de su 1-posibilidad se siga d); así que si a la aseveración en b) y c) de que $P \wedge \sim Q$ es posible no se le añade a qué clase de posibilidad se alude —rellenando el espacio entre corchetes que anteceden a “posible”— el argumento queda sub especificado, lo cual ocasionará alguno de los siguientes problemas: primero, no será posible evaluar su validez, ni el valor de verdad de sus premisas b) y c); segundo, podrá dar lugar a una falacia por equivocidad, si cambia el sentido de posibilidad aludido en b), respecto al aludido en c); tercero, si hay equivocidad en los sentidos de “posible”, ello ocasiona que el argumento sea *non sequitur*. Por ejemplo, si en b) se alude a 1-posibilidad y en c) a 2-posibilidad, c) sería verdadera y b), plausiblemente verdadera —porque no parece problemático aceptar la implicación de la 1-posibilidad a partir de la 1 o 2 concebibilidad— pero ello ocasiona que d) no se siga de sus premisas, a menos de que se agregue una premisa extra que explique cómo podemos pasar de la 1-posibilidad de $P \wedge \sim Q$ (garantizada por su concebibilidad) a su 2-posibilidad (necesaria para la conclusión).

Lo mismo sucede con el sentido de “concebible” —si se deja sin llenar los corchetes que anteceden a “concebible” en a) y b)— así que resta esclarecer el tipo de concebibilidad al que debe apelar el argumento para poder ser válido y con premisas verdaderas. Dado que el argumento necesita establecer la posibilidad metafísica de $P \wedge \sim Q$ (2-posibilidad), lo más directo sería apelar a la 2-concebibilidad, pues es poco controvertido que la 2-concebibilidad implique la 2-posibilidad. Sin embargo, constituiría una flagrante petición de principio contra el materialismo, incluso cuando apelar a la 2-concebibilidad de $P \wedge \sim Q$ pueda ser compatible con la mera superveniencia natural de las propiedades fenoménicas. Por lo tanto, *necesitaremos una vía a priori para poder plantear propiamente este argumento en contra del materialismo*. Entonces, el tipo de concebibilidad a que debe *hacer referencia el argumento es la 1-concebibilidad*.

relaciones funcionales que algún otro: mismas entradas, reglas de transición entre estados y salidas. De manera alternativa, puede apelarse a duplicados físicos que, a fortiori, son duplicados funcionales. *Siendo isomorfos funcionales, en los tres casos tenemos individuos que son psicológicamente idénticos a algún otro sujeto del mundo real, pero fenoménicamente distintos*. Los zombis que nos interesan son los zombis fenoménicos, individuos que carecen de consciencia aun siendo físicamente idénticos a algún individuo del mundo real que sí goce de consciencia. Cuando hablamos de espectros, en el caso de los espectros invertidos y girados, hacemos referencia a los espectros cualitativos o, dicho de otra manera, al rango de experiencias conscientes o propiedades fenoménicas que podemos instanciar en un momento dado. Tanto los espectros girados, como los invertidos, corresponden a un *desfasamiento en el rango de experiencias respecto a un individuo isomorfo*; sólo se diferencian en lo drástico del desfasamiento, siendo el más drástico el que se da en los espectros invertidos, si bien podría resultar menos difícil de aceptar la posibilidad natural de un espectro girado.

No obstante, apelar a la 1-concebibilidad nos deja con una tesis implausible en b): que si algo es 1-concebible, *deber ser* metafísicamente posible, o 2-posible. Es implausible porque hay contraejemplos que muestran que *esto no siempre es el caso*, como el caso de “agua = H₂O” que se vio en el capítulo anterior. Una versión algo más refinada del argumento plantea que la 1-concebibilidad no implica la 2-posibilidad, sino que implica la 1-posibilidad:⁵⁵

Argumento refinado (I):

- a) $P \wedge \sim Q$ es 1-concebible.
- b) Si $P \wedge \sim Q$ es 1-concebible, $P \wedge \sim Q$ es 1-posible.
- c) Si $P \wedge \sim Q$ es 1-posible, el materialismo es falso.
- d) $\therefore$ El materialismo es falso.

Esta nueva forma del argumento es más plausible en su premisa b), pero no es un argumento válido, fallando en su premisa C), dado que lo que se requiere para que el materialismo sea falso no es que $P \wedge \sim Q$ sea 1-posible, sino que sea 2-posible. Para solucionar tal inconveniente, se propone que, tanto para el caso de P, como para el de Q, sus intensiones primarias y secundarias son idénticas, con la intención de pasar de la 1-posibilidad de $P \wedge \sim Q$ a su 2-posibilidad. Entonces, dado que Chalmers asume *alguna forma de Racionalismo Modal*⁵⁶ —que a todo mundo epistémicamente posible le corresponde un mundo centrado metafísicamente posible— y *si las intensiones primarias y secundarias son las mismas tanto para P como para Q, un mundo satisfará P si y sólo si verifica P; lo mismo sucederá con Q, mutatis mutandis*. Es decir, que si son 1-posibles, deberían ser 2-posibles también:

Argumento refinado (II):

- a) $P \wedge \sim Q$ es 1-concebible.

⁵⁵ Para ser precisos, todos estos argumentos tienen dos versiones, según se considere la tesis CP+ o CP-: que la concebibilidad ideal positiva primaria implica posibilidad primaria, y que la concebibilidad ideal negativa primaria implica posibilidad primaria, respectivamente. CP- es, *plausiblemente, más fuerte que CP+*, pues *afirmar que la concebibilidad negativa implica posibilidad es un compromiso más fuerte* que afirmar que la concebibilidad positiva implica posibilidad. Que es un compromiso más fuerte se explica porque la concebibilidad negativa es más débil que la positiva, así que la concebibilidad positiva implica concebibilidad negativa, pero no al revés. *Entonces, si CP- es verdad, a fortiori lo será CP+* (Chalmers 2009).

⁵⁶ El Racionalismo Modal (MR, por sus siglas en inglés) pretende reducir las modalidades epistémica y metafísica a un solo espacio modal (monismo modal), de modo que *los espacios de lo epistémicamente y lo metafísicamente posible colapsan en el de lo lógicamente posible*; esto permitiría obtener conocimiento modal metafísico sustancial a través de métodos a priori. MR implica que *a cualquier situación idealmente concebible le corresponde un mundo metafísicamente posible, y no sólo una hipótesis máximamente comprensiva*. Es decir, *las nociones de concebibilidad y posibilidad, sean epistémica o metafísica, se diferencian entre sí sólo a nivel de enunciados, no a nivel de los mundos que representan dichos enunciados*. Por ello, incluso una hipótesis S que sea 1-posible pero no 2-posible representa un mundo metafísicamente posible. La única diferencia, en este hipotético caso, es que tal mundo posible estará mal descrito según la segunda intensión de S. En suma, *en tanto una hipótesis sea concebida con coherencia real, sea correctamente descrita o no, le corresponderá algún mundo metafísicamente posible*.

- b) Si $P \wedge \sim Q$ es 1-concebible, $P \wedge \sim Q$ es 1-posible.
- c) Si $P \wedge \sim Q$ es 1-posible, $P \wedge \sim Q$ es 2-posible.
- d) Si $P \wedge \sim Q$ es 2-posible, el materialismo es falso [o es verdad un materialismo anómalo].
- e) $\therefore$ El materialismo es falso [o es verdad un materialismo anómalo].

Esta última es la forma más explícita, en cuanto al tipo de concebibilidad y posibilidad involucradas, y tiene la ventaja de hacer sus premisas b), c) y d) plausiblemente correctas. Sin embargo, no es exhaustiva, pues alguna clase de materialismo no convencional podría resistir el argumento, haciendo necesaria la adición de la cláusula que se encuentra entre corchetes: que una clase de materialismo anómalo podría ser el caso. Esta clase de materialismo anómalo es la que Chalmers llama Materialismo tipo-F, o Monismo Russeliano⁵⁷ y la forma que tendría de resistir la conclusión del argumento es negar c), el paso de la 1-posibilidad hacia la 2-posibilidad de $P \wedge \sim Q$, *aduciendo que las intenciones primaria y secundaria de P no coinciden*. Esta clase de postura podría adjudicar el perfil estructural y funcional a la 1-intensión de P, mientras que atribuye las propiedades intrínsecas de P a su 2-intensión. Según esto, *sería la conjunción del perfil estructural/funcional y las propiedades intrínsecas de P las que necesitarían a Q*.

Que fuera verdad esa clase de materialismo querría decir que en otro mundo posible hay algo que cumple con el perfil estructural/relacional/funcional de las propiedades físicas; pero ese algo es diferente, en sus propiedades intrínsecas, a lo que realiza la función de las propiedades físicas presentes en nuestro mundo.⁵⁸ Según el materialismo anómalo, en el mundo real lo que realiza tales funciones es la consciencia, o bien la proto-consciencia. Sin embargo, nosotros asumiremos, por mor del argumento, que las intenciones primaria y secundaria de P coinciden, pues nos interesa ver si es posible salvar una forma convencional de materialismo; pero, ¿deberíamos conceder que las intenciones de Q también son coincidentes? Esta cuestión la veremos más adelante.

IV. Bloqueando el Argumento Bidimensional

El Argumento Bidimensional es válido, pues tiene una forma tal que, *si sus premisas resultan ser verdaderas*, nos conducirá necesariamente a la conclusión planteada, porque verdaderamente hay una

⁵⁷ Existen dos sub clases de monismo Russeliano: Panpsiquista y Panprotopsiquista. Ambas coinciden en que la consciencia (proto-consciencia en el caso del Panprotopsiquismo) sería una propiedad intrínseca de las propiedades físicas. Lo anómalo del Materialismo tipo-F consiste en la aseveración de que, según la concepción tradicional de las propiedades físicas, sí pueden ser caracterizadas por completo en términos funcionales/relacionales, sin atender a presuntas propiedades intrínsecas; pero según la concepción anómala, es preciso añadir, además, información acerca de sus propiedades intrínsecas, que sería información acerca de la consciencia o proto-consciencia.

⁵⁸ Diferente, en sus propiedades intrínsecas, a los electrones, neutrones, cuerdas, bosones, o cualquier entidad física existente en el mundo real.

relación de implicación lógica entre el conjunto de premisas y conclusión. Así pues, para poder conseguir llegar a su conclusión, el anti materialista necesita no sólo que su argumento sea válido, sino también que sea sólido, es decir, que todas sus premisas sean verdaderas. Esto es así porque *la validez es sólo una garantía de la conservación de verdad* que va desde el conjunto de premisas hasta la conclusión; así que, aunque tenga una forma válida, si el argumento no cuenta con todas sus premisas verdaderas, no habrá verdad qué garantizar que haya de conservarse.

En el capítulo anterior vimos cómo podían hacerse plausiblemente verdaderas cada una de las premisas, con excepción de a) —la concebibilidad ideal de un duplicado físico de nuestro mundo, pero con una diferencia respecto a sus propiedades fenoménicas— la cual debe asumirse como verdadera si uno no es un materialista a priori y además es realista acerca de la consciencia. En este capítulo, en cambio, veremos cómo puede cuestionarse la aparente solidez del argumento, desde una perspectiva a posteriori. Esta clase de materialismo coincide, con el de tipo a priori, en *negar que la consciencia sea una propiedad ontológicamente ulterior a la base física que la realiza*; pero rechaza que la relación epistémica entre verdades micro y macrofísicas tenga que ser la implicación a priori. En cambio, aboga por una necesidad a posteriori entre dichas verdades; por ello, el materialismo a posteriori es compatible con que, aun conociendo todas las verdades de bajo nivel de nuestro mundo, no podamos deducir las verdades acerca de la consciencia, pese a que sí haya una relación de necesidad entre esos fenómenos. Entonces, un materialista a posteriori aceptará que existe una brecha epistémica, además de aceptar que tal brecha es infranqueable.

Diría que el motivo más importante para intentar defender una postura de tipo materialista a posteriori es la posibilidad de compatibilizar gran parte de nuestras intuiciones respecto al fenómeno de la consciencia con la metafísica materialista, que algunos consideran parte importante de las explicaciones científicas. En cuanto a nuestras intuiciones acerca de la consciencia, quizás las más importantes sean: *asumir que realmente existe* (qualia realismo), que los zombis fenoménicos son idealmente concebibles, y que existe una brecha epistémica entre nuestro conocimiento acerca de la consciencia, considerada en términos físicos y considerada en términos fenoménicos, lo cual puede evidenciarse por la concebibilidad de casos como el de María, que parece aprender algo nuevo al abandonar su habitación; pero también en el hecho de que parece que siempre será inteligible la hipótesis de que la consciencia pudiera ser no física. Examinemos cómo se podría bloquear la conclusión del Argumento Bidimensional desde una perspectiva a posteriori:

Argumento refinado (II):

- a) $P \wedge \sim Q$ es 1-concebibible.
- b) Si $P \wedge \sim Q$ es 1-concebibible, $P \wedge \sim Q$ es 1-posible.
- c) Si $P \wedge \sim Q$ es 1-posible, $P \wedge \sim Q$ es 2-posible. (por 1-int. = 2-int. de P y Q)⁵⁹
- d) Si $P \wedge \sim Q$ es 2-posible, el materialismo es falso.
- e) $\therefore$ El materialismo es falso.

Primero que nada, cabe recordar que cualquiera debe considerar que d) es verdadera, dada la definición que ofrecimos de materialismo, así que las premisas problemáticas podrían ser sólo a), b) o c). Sin embargo, dado que sólo nos interesa evaluar las respuestas que puedan ofrecer materialistas a posteriori, concederemos a), pues negarla equivaldría a defender que hay un vínculo a priori entre verdades físicas (nivel micro) y verdades acerca de la consciencia (nivel macro), de modo que ello haría *imposible concebir idealmente su disociación*, sea positiva o negativamente. Entonces, sólo podríamos bloquear el argumento o bien rechazando la premisa b), o bien la premisa c). En términos generales, así funcionaría cada una de las estrategias:

- 1) Si optamos por rechazar b), deberemos de argumentar que las necesidades fuertes son posibles,⁶⁰ y que $P \supset Q$ es un ejemplo de ellas. Así que, aunque $P \wedge \sim Q$ sea concebible (la negación de una necesidad fuerte), como $P \supset Q$ sería 1-necesaria, su negación ($P \wedge \sim Q$) no será 1-posible. Sin importar si adoptáramos algún grado atenuado de relación sustantiva entre concebibilidad y posibilidad,⁶¹ como $P \wedge \sim Q$ no es 1-posible, no habrá un mundo centrado metafísicamente posible

⁵⁹ Lo expresado entre paréntesis corresponde a lo que más adelante, en la estrategia materialista de Sebastián (2015), será nombrado como principio de transparencia débil (Weak Transparency o WT, por sus siglas en inglés), que consiste en la afirmación de que las intensiones primaria y secundaria de las verdades acerca de la consciencia son coincidentes o, al menos, que la intensión primaria implica a priori a la intensión secundaria en el caso de estas verdades, algo que parecen asumir autores como Chalmers (1996, 2009) y Kripke (1986). Que así sea en el caso de las verdades físicas (expresadas por P) será una concesión para analizar sólo formas tradicionales de materialismo; pero será materia de discusión si WT se sostiene en el caso de las verdades fenoménicas expresadas por Q.

⁶⁰ Chalmers (2013b) caracteriza la diferencia entre necesidades a posteriori débiles y fuertes, del siguiente modo: en el caso de las necesidades a posteriori débiles —dentro de las que se encontrarían los casos de necesidades a posteriori planteados por Kripke (1980)— *siempre será contingente su intensión primaria*. Es decir, siempre habrá algún mundo posible centrado en el cual se verifique la negación de su intensión primaria, aunque su intensión secundaria sea satisfecha en todos los mundos posibles en que exista el objeto en cuestión. En otras palabras, *las necesidades débiles serían 2-necesarias, pero 1-contingentes*. Por otro lado, *las necesidades a posteriori fuertes serían aquellas que no sólo son 2-necesarias, sino que también son 1-necesarias*; por ello, aunque sea concebible la negación de una necesidad fuerte, *esta concebibilidad no está acompañada por ningún mundo centrado metafísicamente posible*. Lo que es equivalente a la negación del Racionalismo Modal.

⁶¹ En este caso, el grado de relación entre concebibilidad y posibilidad que podríamos aceptar será, desde luego, menor al que propone el Racionalismo Modal ya que la existencia de Necesidades Fuertes y el Racionalismo Modal son excluyentes. Esto es así porque la tesis del Racionalismo Modal consiste en que la concebibilidad ideal (negativa o positiva) *implica* posibilidad primaria, y las Necesidades Fuertes serían un contraejemplo para esta tesis, ya que constituirían casos donde se muestra que no hay tal relación de implicación.

que verifique $P \wedge \sim Q$, así que no se podrá seguir de ella su 2-posibilidad —incluso cuando las 1 y 2 intensiones de P y Q sean idénticas— lo cual es necesario acreditar para mostrar la falsedad del materialismo. El problema sería que nos comprometeríamos con la tesis de que los conceptos fenoménicos deben ser *radicalmente opacos*.⁶²

- 2) Si optamos por rechazar c), ello equivaldrá a cortar el paso que va desde la 1 a la 2 posibilidad de $P \wedge \sim Q$, así que necesitaremos argumentar que las intensiones 1 y 2 de Q no son iguales —en el caso de P, aceptamos que sí son iguales para defender sólo un materialismo convencional— de modo que de la 1-concebibilidad de $\sim Q$ (incluso si es ideal positiva), pueda seguirse la 1-posibilidad, pero no la 2-posibilidad. Según esta estrategia, incluso si aceptáramos algún grado de relación sustantiva entre modalidades epistémica y metafísica, como la que sostenga alguna clase de Racionalismo Modal,⁶³ podríamos evitar la conclusión de que el Materialismo debe ser falso.

⁶² Es decir, compromete con la tesis de que los conceptos fenoménicos *no revelan propiedad alguna de sus referentes, ni accidental ni esencial*. Goff (2011) ofrece una taxonomía de los conceptos según aquello que revelan, si acaso algo, de sus referentes. Podemos dividirlos en dos clases: *los que sí revelan propiedades esenciales* de su referente, y *los que no revelan propiedades esenciales de su referente*. Dentro de los conceptos que sí revelan propiedades esenciales de sus referentes, los transparentes *revelan todas sus propiedades esenciales*, aquellas que identifican el mismo referente en todo mundo posible donde exista; mientras que los traslúcidos *sólo revelan parte de sus propiedades esenciales*. En cuanto a los conceptos que no revelan propiedades esenciales de sus referentes, los levemente opacos *sí revelan sus propiedades accidentales*, aquellas que únicamente lo identifican en el mundo real. En cambio, los radicalmente opacos *tampoco revelan propiedad accidental alguna de su referente*.

La opacidad radical permitiría bloquear la posibilidad de asignar contenido a la 1-intensión de Q —dicho contenido es indispensable para poder plantear alguna posibilidad epistémica exótica respecto a la posibilidad metafísica; por ejemplo, en el caso del agua, que “agua $\neq$ H₂O”. Dado que la 1-intensión de “agua” sería algo como “el líquido potable, incoloro e insípido que llena los lagos, ríos y mares”, ello permite afirmar que hay algún sentido en el que es posible “agua $\neq$ H₂O”, la 1-posibilidad de que la 1-intensión sea satisfecha por algo distinto al agua, aunque no sea metafísicamente posible o 2-posible— lo que a su vez corta el paso que el Racionalismo Modal permitiría, pues a la 1-concebibilidad de $P \wedge \sim Q$ *no le correspondería ningún mundo centrado metafísicamente posible*, es decir, no será 1-posible, ya que $P \wedge Q$ sería 1 y 2 necesario (Chalmers 2013b).

⁶³ Según Levine (2010), Racionalismo Modal y Materialismo tipo B son incompatibles, pues esa clase de materialismo necesitaría apelar a lo que él llama “autonomismo modal” (una separación entre modalidades epistémica y metafísica), para poder compatibilizar la verdad de la tesis modal del materialismo con la concebibilidad ideal de los zombis fenoménicos. Él basa su afirmación en lo siguiente: según el Racionalismo Modal, todos los condicionales de superveniencia son a priori —Un condicional de superveniencia tiene la forma $P \supset M$, donde P representa los hechos básicos de un mundo (hechos micro físicos, indíexicos y una cláusula de cierre), y M, los hechos macro o no básicos de ese mundo. Si bien podría ser que “agua = H₂O” no sea a priori, lo que sí sería a priori es que $P \supset (\text{agua} = \text{H}_2\text{O})$. Entonces, un condicional que contenga una verdad acerca de la consciencia podría ser algo así como $P \supset (\text{dolor} = \text{estimulación de las fibras C})$, incluso si no es a priori que “dolor = estimulación de las fibras C”— pero si $P \supset Q$ es metafísicamente necesario, debe ser un condicional de superveniencia (o estar basado en uno), así que tendría que ser a priori (según el racionalista modal). Sin embargo, quizás no sea necesaria la afirmación de Levine. Por ejemplo, podría apelarse a un grado atenuado de relación sustantiva entre esas modalidades y, aun así, conservar dicha compatibilidad —algo como lo que propone Goff (2014) con su Dualismo Modal Libre de Estrés (SFMD, por sus siglas en inglés), donde podemos pasar de la 1-concebibilidad ideal a la 2-posibilidad; pero *siempre y cuando ésta sea efectuada utilizando conceptos transparentes* (aquellos que revelan todo acerca de sus referentes). Aunque Goff llama a su propuesta un Dualismo Modal, conserva la característica de basar el espacio modal metafísico en el espacio modal epistémico, si bien con restricciones, así que podría contar como una clase de Racionalismo Modal (cfr. Chalmers 2013c). Más aun, según parece, el Racionalismo Modal no nos compromete *ipso facto* a aceptar que si $P \supset Q$ no es a priori, entonces su negación sea metafísicamente posible: si bien es verdad que los mundos epistémicamente posibles son además metafísicamente posibles,

Dada la manera en que cualesquiera de estas dos estrategias funcionan para evitar la conclusión del Argumento Bidimensional —sólo tratando de mostrar la falsedad de alguna premisa, pero no presentando un argumento positivo en favor de la verdad del materialismo— ninguna de ellas puede lograr concluir que el materialismo es verdadero. Lo más que pueden hacer es desmentir que el Argumento Bidimensional demuestre que el Materialismo es falso, incluso si a) es idealmente concebible; es decir, sólo pueden mostrar que el argumento no es sólido, lo que no es equivalente a mostrar o garantizar que la conclusión debe ser falsa. La conclusión bien podría ser verdadera, sólo que no estará respaldada por ese argumento. Entonces, *cualquiera de estas estrategias funcionará sólo defensivamente* ante la postura anti materialista.

Aunque expliqué, en términos generales, los dos tipos de estrategias que puede seguir un materialista a posteriori, sólo me ocuparé de la segunda estrategia, la que consiste en argumentar que las intensiones 1 y 2, de Q, no coinciden, pues es justo ese el camino que sigue la propuesta defensiva que me interesa problematizar; pero antes de entrar propiamente a revisar esa propuesta, necesito hablar acerca de un elemento que ella utiliza en su planteamiento, la estrategia de los conceptos fenoménicos.

4.1 La Estrategia de los Conceptos Fenoménicos

Grosso modo, el cometido de la estrategia de los conceptos fenoménicos (Stoljar 2005, **PCS** por sus siglas en inglés), es *explicar por qué ocurren, o por qué nos parece que ocurren, ciertos fenómenos asociados a la consciencia, pero sin enfocarse directamente en las propiedades fenoménicas mismas, sino en los conceptos* que utilizamos para pensar acerca de ellas; aunque siempre de modo que las explicaciones sean físicamente respetables; es decir, sin apelar a la naturaleza de las propiedades fenoménicas mismas. Cuando es implementada por los materialistas, la idea detrás es que quizás la apariencia de que hay un Problema Duro para explicar satisfactoriamente la consciencia en términos físicos surge a consecuencia de la diferencia entre los conceptos que empleamos para referirnos a una y la misma cosa: por un lado, referida a través de conceptos fenoménicos y, por otro lado, referida a través de conceptos físicos, o por conceptos susceptibles en principio de aterrizar en conceptos físicos, como lo serían los conceptos psicológicos de los que habla Chalmers (1996), o los conceptos de las neurociencias.

eso no nos compromete con la 2-posibilidad de cualquier cosa que sea idealmente concebible. La propuesta de Sebastián (2015) justo llama la atención sobre el hecho de que, si las intensiones de Q no son iguales (como no lo son las de “agua”, “H₂O” y “XYZ”), entonces concebir idealmente $P \wedge \sim Q$ no tiene por qué implicar más que su 1-posibilidad.

Los conceptos fenoménicos son aquellos conceptos subjetivos, adquiridos introspectivamente, que aplicamos directamente a las experiencias, no sólo mientras ellas ocurren, y no sólo cuando ocurren en nosotros; también los aplicamos cuando ellas no están presentes o cuando nos referimos a las experiencias de otros. Por eso, se distingue entre aplicaciones básicas y no básicas de conceptos fenoménicos, donde las aplicaciones básicas suceden cuando se aplican para experiencias de primera persona y mientras ocurren, y las no básicas, cuando las aplicamos para hablar acerca de experiencias no ocurrentes y en usos de tercera persona; se supone, además, que las aplicaciones no básicas dependen siempre de las básicas.

Una cuestión importante respecto a los conceptos fenoménicos, aunque materia de discusión, es la de si siempre que tenemos una experiencia consciente nos formamos un concepto suyo y tenemos conocimiento fenoménico o, por otro lado, no basta con la claridad que nuestras experiencias parecen darnos acerca de sus propiedades, sino que es necesario contar con la habilidad de reconocer ejemplares de experiencias como cayendo dentro de cierto tipo para poder afirmar *bona fide* que poseemos su concepto y conocimiento fenoménico.⁶⁴ Tal habilidad consistiría en la capacidad de discriminar entre distintas experiencias ocurrentes; pero también en la capacidad de re-identificar un ejemplar de experiencia, dada su categorización dentro de cierto concepto tipo, al desplegar correctamente su concepto cuando sea que se presente un ejemplar perteneciente al tipo.

Según algunos materialistas —concretamente aquellos que sostienen que los conceptos fenoménicos son alguna clase de conceptos demostrativos o de reconocimiento— los referentes de los conceptos fenoménicos son las propiedades físicas responsables del despliegue de los propios conceptos fenoménicos. En otras palabras, las propiedades o mecanismos físicos causalmente responsables de la aplicación de los conceptos fenoménicos en la tarea de reconocimiento o re-identificación de experiencias fenoménicas como pertenecientes a “esa clase” o “ese tipo” de experiencias (Levin 2006). Es decir, aunque coincidan en que son conceptos acerca de experiencias fenoménicas, los materialistas difieren respecto a los anti-materialistas en que estos últimos, pero no los primeros, afirman que los referentes de dichos

⁶⁴ Por ejemplo, Levin (2006) sostiene que habría dos sentidos en los que puede decirse que María sabe cómo es ver alguna tonalidad de rojo, digamos rojo puro y rojo 31, uno robusto y otro débil. Según el sentido débil, para decir que María sabe cómo es ver cierta tonalidad, basta con la habilidad que María puede tener de discriminar entre el rojo puro y rojo 31 (o también entre experiencias de diferentes clases) como diferentes tonalidades cuando se le presentan de manera simultánea, aunque no sea capaz de re-identificar correctamente ejemplares de experiencias con rojo 31 como tales (no desplegar el concepto fenoménico “rojo 31”, o emplearlo mal), cuando se le presentan de manera aislada. En cambio, si no admitimos que ello baste para concederle a María que sabe cómo es ver rojo 31, a la capacidad para discriminar entre experiencias ocurrentes estaríamos añadiéndole la de re-identificar ejemplares como pertenecientes a ciertos tipos de experiencias cuando se les presenta aisladamente, y sólo cuando el sujeto sea susceptible de ello se diría que realmente posee conocimiento fenoménico, o sea, que sabe cómo es ver rojo 31, cuando posee un concepto demostrativo tipo para cierta experiencia fenoménica.

conceptos son propiedades fenoménicas irreducibles a propiedades físicas, o sea, propiedades no físicas (lo cual, a veces, se plantea diciendo que poseen modos de presentación no físicos). Por ello, versiones materialistas de los conceptos fenoménicos como la demostrativa suelen tomarlos como conceptos tipo que refieren directamente, es decir, que no poseen modos de presentación que fijen sus referentes, sino que determinan su referencia exclusivamente por las relaciones causales o disposicionales que un sujeto tiene con sus propios estados internos, por el hecho introspectivo (en el caso de los usos básicos) de que “apuntan internamente” ciertas propiedades con las que está en contacto causal y respecto a la que se encuentre dispuesto a re-identificarlo como perteneciente a “esa clase de experiencia” en ocasiones posteriores.

Podríamos decir entonces que una cuestión principal respecto a estos conceptos es el cómo determinamos las condiciones para su posesión *bona fide*. Hay dos formas en que suele entenderse estas condiciones, como una condición causal, y como la posesión de cierta habilidad condicional, a saber, la que se ha señalado antes: poder reconocer cierta experiencia ejemplar (cuando sea que se nos presente) como perteneciente a “esa clase de concepto”. La primera manera parece requerir que los conceptos fenoménicos siempre estén anclados, en última instancia, a ciertas experiencias (haber sido causado por ellas), así que se entiende mejor como una condición para adquirir conceptos fenoménicos. Sin embargo, está la cuestión de que podría ser metafísicamente posible, si no naturalmente posible, poseer la habilidad condicional de reconocimiento sin haber pasado antes por experiencia fenoménica alguna, de manera que pudiese decirse *bona fide* de alguien que posee tal o cual concepto fenoménico sin haber experimentado antes su referente. Es decir, siempre y cuando dicho sujeto fuese capaz de reconocer un ejemplar de esa experiencia (digamos dolor de muelas), cuando llegue a presentársele, como cayendo dentro del concepto tipo que posee. Dicho de otra forma, desplegando con corrección el concepto fenoménico.

Una importante diferencia entre estos y el resto de conceptos no fenoménicos (que se suponen físicamente traducibles, al menos en principio) es que algunos autores (como Chalmers 2007 o Goff 2011) consideran que los fenoménicos revelan al menos parte de lo que es esencial para que ellos refieran. Esto no debería tener necesariamente una impronta metafísica, sino semántica. No se afirma, al menos no es necesario hacerlo, que nos ofrecen un conocimiento sustancial de qué son exactamente y qué no son sus referentes, en el sentido de decirnos si son físicos y en qué consiste ello, o si son no físicos. Lo que hacen es ofrecer una serie de condiciones que deberían cumplirse para considerar que el concepto refiere (desde el punto de vista introspectivo o de primera persona), lo que nos pondría en condiciones de evaluar si en alguna

ocasión en que se nos presente cierta experiencia, le es, o no, aplicable cierto concepto fenoménico, si pertenece a una experiencia olfativa, gustativa, táctil, etc.

Volviendo a la cuestión de la estrategia de los conceptos fenoménicos, ¿cuáles son esos fenómenos asociados a la consciencia que debemos poder explicar? Balog (2009) propone una serie de características epistémicas/semánticas que usualmente son adjudicadas —por los partidarios de la consciencia fenoménica— a nuestra situación epistémica/semántica respecto a la experiencia. Si concedemos que es correcta, podemos considerar que, para una exitosa implementación de la PCS, se debería *explicar a qué se deben tales características* o, alternativamente, *por qué nos parece plausible que se den tales características, aunque no les corresponda algo real*. Entonces, una explicación materialista satisfactoria, que apele a la PCS, será una en la cual se esperara que surjan (o parezcan surgir) todas las características que constituyen nuestra situación epistémica respecto a la consciencia, en lugar de representar un problema auténtico para el materialismo. Así permitiría *mantener un monismo metafísico a costa de un dualismo de conceptos*: por un lado, los conceptos fenoménicos; por el otro, el resto de conceptos. Siempre y cuando pueda ser implementada con éxito, la PCS *nos serviría para explicar por qué, pese a que el materialismo es verdadero, nos parece plausible su falsedad* (Balog 2009).

A continuación, reproduzco sólo algunas de las características que Balog propone, aquellas que la propuesta que analizaré más adelante directamente disputará (porque podrían resultarle especialmente problemáticas para tener posibilidades de éxito), así como aquellas que yo sostengo que dicha propuesta no podrá explicar de modo satisfactorio:

- a) Tesis de la experiencia: sólo los sujetos *que estén pasado en ese momento por, o al menos que alguna vez hayan pasado por, los estados fenoménicos relevantes, pueden poseer los conceptos fenoménicos correspondientes*.
- b) *Estabilidad semántica*: los conceptos fenoménicos refieren a las mismas propiedades, independientemente del contexto real; es decir, *su extensión puede ser determinada a priori, independientemente de cualquier descubrimiento empírico*.
- c) Concebibilidad de los zombis: un escenario en el cual los zombis fenoménicos existen, no puede ser descartado a priori. Lo que sea que alguien pueda aprender acerca del rol causal o de la naturaleza neurofisiológica de lo que sucede en el cerebro de alguien, no es a priori suficiente para juzgar que ella experimenta una propiedad fenoménica particular.
- d) Brecha explicativa/epistémica: mientras que *siempre será comprensible la hipótesis de que la consciencia no es física*; una vez que adquirimos suficiente conocimiento empírico, una hipótesis que niegue una identidad (indiscutiblemente) física verdadera, no es siquiera inteligible.

Las características i) y ii) serán disputadas por la propuesta de Sebastián (2015), mientras que iii) y iv) no podrán ser explicadas de manera satisfactoria por dicha propuesta, bajo los estándares del materialismo a posteriori, según sostendré más adelante.

4.1.1 ¿En qué intuiciones debemos confiar?

En su artículo “On a Confusion About Which Intuitions to Trust: From the Hard Problem to a not Easy One”, Sebastián adopta una estrategia del tipo 2), por lo que hace uso de alguna variante de la PCS, junto con la distinción conceptual entre *acceso cognitivo* y *consciencia fenoménica*, para intentar defender que el Argumento Bidimensional no es sólido, argumentando que la 1-concebibilidad ideal de $P \wedge \sim Q$, incluso concediendo algún grado de relación sustantiva entre modalidades epistémica y metafísica, no tiene por qué implicar su 2-posibilidad. En lo que sigue analizaré como funciona su propuesta.

Recordando rápidamente, el Acceso Cognitivo está constituido por los mecanismos que subyacen a la *reportabilidad*, lo cual incluye reportes verbales y otros mecanismos relacionados con el *control racional de la conducta*; mientras que la consciencia fenoménica corresponde al cómo se siente atravesar por tal o cual experiencia. Ahora bien, según Block (2007a) la solución al Problema Difícil, en términos empíricos, exige explicar por qué a una determinada base neural le corresponde determinado estado fenoménico, en vez de algún otro, y por qué le corresponde alguno en absoluto.⁶⁵ Sin embargo, queda la cuestión de cómo se integra el acceso cognitivo en esta imagen. Se dice que forma parte de la base neural de la consciencia, ¿pero forma también parte esencial de la consciencia? Es decir, lo que se cuestiona es si el acceso cognitivo, que subyace a la reportabilidad,⁶⁶ es una condición necesaria para que haya consciencia fenoménica. Si lo es, ¿en qué grado lo es? Parece que hay dos opciones: o bien el acceso cognitivo es una *condición meramente causal* para la consciencia, o bien es una *condición constitutiva* de la consciencia.⁶⁷

⁶⁵ Como se señaló antes, propiamente se considerará que hay un Problema Difícil para explicar la consciencia si y sólo si es que esta no sobreviene con necesidad metafísica a cierta base física. En cambio, habrá problemas menos difíciles si se puede defender que hay tal relación de superveniencia, aunque no haya, además, una relación de implicación a priori que vaya desde verdades físicas hasta verdades acerca de la consciencia.

⁶⁶ El término reportabilidad hace referencia a algo más que los reportes verbales, pues se refiere a que un estado pueda ser accesado de manera que pueda ser reportado, incluso por medios no verbales, manifestándose en el control racional de la acción (descartando formas de automatismo).

⁶⁷ Aunque “constitución” y “causalidad” son nociones centrales para el análisis del argumento que discutiré, no las analizaré minuciosamente. Para fines de la crítica que intento hacer, no es necesario entrar en esos detalles. Basta decir que ser “constitutivo” debe entenderse como ser una condición *metafísicamente necesaria* de alguna cosa, y que ser “condición causal” debe entenderse como ser una condición *metafísicamente contingente* de alguna cosa.

Aunque es *conceptualmente* posible plantear la disociación de esas dos propiedades que usualmente caen bajo el rubro de “consciencia”, pues es concebible tener cualquiera de las dos propiedades sin la otra; no es evidente que sean mecanismos distintos los que realizan las características propias de cada una de estas propiedades. *Tampoco resulta evidente que, de poder obrarse en nuestro mundo la separación de los presuntos mecanismos a través de los cuales se realizaran cada uno de estos tipos de propiedades, pudiera con ello preservarse aislados cada uno de los dos tipos de consciencia en cuestión.* Es decir, *no es posible justificar a priori que la distinción conceptual recoge dos propiedades realmente ni metafísicamente distintas.* Podríamos encontrarnos ante un abanico de posibilidades metafísicas: podría ser que al tener consciencia fuera necesario tener acceso cognitivo, pero que fuera posible tener acceso cognitivo sin consciencia, o bien podría ser justo lo contrario, que fuera necesario que al tener acceso cognitivo tengamos consciencia, pero que fuera posible tener consciencia sin acceso cognitivo; también podría ser que tener acceso cognitivo implique tener consciencia y viceversa. Para los tres casos anteriores, además hay que considerar si la posibilidad es natural (que pueda darse en nuestro mundo) o sólo metafísica (es decir, que se pudiera dar en algún otro mundo posible, pero no en nuestro mundo), y si es contingente o necesaria.⁶⁸ Por ejemplo, podría ser el caso que sea naturalmente necesario (o sea, necesario en nuestro mundo) que tener acceso cognitivo implique tener consciencia y viceversa; pero que haya otros mundos metafísicamente posibles donde pudiera haber sólo alguna de las otras dos posibilidades (consciencia sin acceso, o acceso sin consciencia) o incluso cualquiera de las dos, y así múltiples combinaciones.⁶⁹

La estrategia de Sebastián

Su estrategia se encuentra dentro del materialismo a posteriori, y concede que haya alguna clase de conexión relevante entre la modalidad epistémica y metafísica.⁷⁰ Apela a que *la intensión primaria de los conceptos fenoménicos bien podría depender constitutivamente del acceso cognitivo*, y sólo *causalmente* de la experiencia fenoménica. Es decir, que el acceso cognitivo sería metafísicamente necesario para la intensión primaria de los conceptos fenoménicos, mientras que las experiencias fenoménicas serían

⁶⁸ Cuando algo es sólo naturalmente posible/necesario, pero no es metafísicamente necesario, será metafísicamente contingente. En cambio, cuando algo es metafísicamente necesario, no podrá darse naturalmente una posibilidad que contradiga dicha necesidad metafísica.

⁶⁹ Con ciertas limitaciones obvias dadas por la lógica y por el significado de “modalidad natural” y “modalidad metafísica”, que vimos antes. Por ejemplo, *si es metafísicamente necesario que tener acceso cognitivo implica tener consciencia y viceversa*, entonces no habrá mundo posible (incluido nuestro mundo) donde pueda haber alguna de las propiedades por separado. Asimismo, *si es metafísicamente necesaria alguna de las otras combinaciones* —que el acceso implique a la consciencia, pero no al revés; o que la consciencia implique el acceso, pero no al revés— entonces no podrá ser metafísicamente posible (ni siquiera sólo en nuestro mundo) que tener consciencia implique tener acceso cognitivo y viceversa.

⁷⁰ Podría ser, quizás, como la que Goff (2014) propone. Ver nota 61.

metafísicamente contingentes para la posesión de tales conceptos. Su estrategia consiste en argumentar que el lazo que va desde la 1 a la 2 intensión, en el caso de Q, no puede mantenerse con necesidad conceptual —es decir, que la 1-intensión de los conceptos fenoménicos no tiene por qué implicar a priori su 2-intensión— y dado que el Argumento Bidimensional depende crucialmente de que dicho lazo se mantenga con necesidad conceptual, el Argumento Bidimensional resultaría carecer de solidez.

Antes de entrar propiamente en el argumento, sería conveniente hablar acerca de la distinción entre condición causal y constitutiva. Como mencioné antes, podemos entender “condición constitutiva” como una condición *metafísicamente necesaria* para tener alguna cosa, y “condición causal”, como una condición *metafísicamente contingente* para tener algo, como cuando algo es naturalmente suficiente (o incluso naturalmente necesario) para producir un efecto. Por ejemplo, X podría ser naturalmente suficiente para producir cierto efecto Y, sin que fuera metafísicamente necesario tener X para tener Y. Digamos que nos preocupa la rotura de una ventana de vidrio. Si bien lanzar con fuerza una piedra contra dicha ventana puede ser una *condición naturalmente suficiente* para ocasionar la rotura, no diremos que es una condición constitutiva de su rotura, pues ni parece ser el caso que sea naturalmente necesario que la ventana hubiera de romperse por el impacto de una piedra, pues pudo haberse roto por el impacto de alguna otra cosa, incluso sin necesidad de impacto alguno. La fragilidad del vidrio, por otro lado, podríamos tomarla como una *condición constitutiva* de la rotura del vidrio, pues no habría mundo posible alguno donde la ventana se hubiese roto (por la causa que sea) si esta no hubiese sido frágil.

En términos de ser una condición constitutiva o meramente causal, lo que plantea Sebastián es que podría ser que, mientras *que las propiedades del acceso cognitivo sean condiciones indefectibles para poder poseer y desplegar conceptos fenoménicos* —es decir, que tener acceso cognitivo sea una condición *metafísicamente necesaria* para poder poseer y utilizar conceptos fenoménicos— *las experiencias conscientes podrían ser metafísicamente contingentes, incluso si fueran naturalmente suficientes o incluso necesarias para poseer y desplegar conceptos fenoménicos en el mundo real*. En otras palabras, Sebastián considera la posibilidad (que podría no ser natural/real, sino sólo metafísica) de un sujeto que, sin haber atravesado alguna vez por alguna experiencia determinada (digamos saborear un chocolate), poseyera su concepto fenoménico, “sabor a chocolate”, y fuese capaz de desplegarlo exitosamente, sólo necesitando de tener acceso cognitivo a sus propios estados. La anterior aseveración la combina con la distinción conceptual entre acceso cognitivo y consciencia fenoménica, con el propósito de mostrar que el Argumento Bidimensional no es sólido, pues la premisa c) de aquél descansa en un principio al que

Sebastián llama *Transparencia Débil (WT)*, que equivale a que, en el caso de Q, *la intención primaria implique a priori a la intención secundaria* (Sebastián 2015 p. 35). El argumento es el siguiente:

1. WT es necesariamente verdadero en el caso de las verdades fenoménicas.⁷¹
2. El acceso cognitivo puede ser (al menos conceptualmente) disociado de la consciencia.
3. Es posible disociar completamente consciencia y acceso cognitivo [tener consciencia sin acceso cognitivo y acceso cognitivo sin consciencia]. Por 2
4. *Es posible que la intención primaria de una verdad fenoménica dependa constitutivamente del acceso cognitivo* que tengamos a nuestras propias experiencias: la 1-intención de “no tengo dolor” podría depender de que tenga acceso cognitivo a mi experiencia de dolor.
5. Es posible que WT sea falso: La intención primaria de “no tengo dolor” podría ser verdadera, a pesar del hecho de que tenga dolor. Por 3 y 4
6. WT es falso. Por 1 y 5 (Sebastián p. 34).⁷²

Ahora bien, como en la premisa c) del Argumento Bidimensional (que la 1-posibilidad de $P \wedge \sim Q$ implica su 2-posibilidad) se requiere que la intención primaria de Q *implique a priori* su intención secundaria⁷³— que es *lo mismo que afirmar que WT se mantiene con necesidad conceptual*— entonces, para mostrar que dicho argumento no es sólido *bastaría con mostrar que WT puede ser falso en el caso de Q*, es decir, que no hay tal necesidad conceptual en la implicación de la intención secundaria por la intención primaria en el caso de Q, precisamente la conclusión que pretende establecer el argumento de Sebastián.⁷⁴ Esto podemos lograrlo ofreciendo *contraejemplos a WT*: casos donde, a partir de la 1-intención de Q, no se siga *a priori* la 2-intención de Q.

No obstante, Sebastián pareciera estar dando un paso más al afirmar que, una vez aceptada la distinción conceptual entre acceso cognitivo y consciencia, si la intención primaria de los conceptos fenoménicos *requiere* del acceso cognitivo, entonces WT no será verdadera (Sebastián 2015 p.35-36), dando la impresión de que podría obviarse el encontrar algún contraejemplo a la presunta necesidad conceptual de la implicación de la 1 a la 2 intención en el caso de Q, que “WT” representa. Pero, ¿por qué afirma esto?

⁷¹ Quizás no sea adecuada esta interpretación de las condiciones que WT tiene que cumplir para que el principio sea verdadero. Más adelante, cuando haga la crítica de esta estrategia, propondré que, para que sea verdadero, *la implicación* que va de la 1 a la 2-intención de Q (WT) *debe mantenerse sin excepción cuando el agente cognitivo tenga acceso cognitivo si y sólo si tiene consciencia*.

⁷² La traducción, los corchetes y las cursivas son mías.

⁷³ En verdad, se requiere que las intenciones primarias de P y Q impliquen sus intenciones secundarias. Sin embargo, como ya había mencionado, por motivos de brevedad no se discutirá si es que es así en el caso de P. Simplemente lo daremos por sentado, recordando que, si las intenciones de P no coinciden, entonces aún podría ser verdadera una clase de materialismo no convencional.

⁷⁴ Como se vio antes, conceder alguna clase de relación sustantiva entre modalidades epistémica y metafísica, digamos el Dualismo Modal Libre de Estrés de Goff (2014), será suficiente para que, si las intenciones primaria y secundaria de P y Q coinciden (y si el Argumento Bidimensional es expresado en términos transparentes), la 1-posibilidad implique 2-posibilidad, es decir, posibilidad metafísica, incluso si es falso que, a cada escenario idealmente concebible le corresponde un mundo centrado metafísicamente posible (o sea, si es falso el Racionalismo Modal).

Prima facie, parecería que el razonamiento es equivocado, pues no es evidente que, si la intensión primaria de Q —una verdad fenoménica compuesta por conceptos fenoménicos— dependiera (así sea constitutivamente) del acceso cognitivo, entonces no pudiera también depender constitutivamente de la consciencia. Es decir, no es claro que la dependencia (metafísicamente necesaria) que la 1-intensión de Q tuviera respecto al acceso cognitivo excluya la posibilidad de que haya también una dependencia constitutiva de la consciencia; de modo que el mero hecho de *que la intensión primaria de las verdades fenoménicas y conceptos fenoménicos requiera necesariamente de acceso cognitivo*, aún en conjunción con la posibilidad (¿epistémica?) de consciencia sin acceso o acceso sin consciencia, *no implicaría que WT sea falso, a menos que se pueda asegurar que, además, no depende constitutivamente de la consciencia.*

Siguiendo con la objeción, si no obstante es correcto lo afirmado por Sebastián, podría serlo porque el que la 1-intensión de los conceptos fenoménicos dependa constitutivamente del acceso cognitivo equivale a que no dependa constitutivamente de la consciencia o, al menos, evita que se dé esta última dependencia. Otra alternativa sería que, cuando la intensión primaria dependa constitutivamente del acceso cognitivo, junto con la distinción conceptual entre consciencia y acceso cognitivo —la posibilidad de consciencia sin acceso cognitivo, o de acceso cognitivo sin consciencia— eso evite que la 1-intensión dependa también constitutivamente de la consciencia. Aunque creo que es difícil ver cómo puede ser esto, si sólo hablamos de posibilidad epistémica de consciencia sin acceso cognitivo, o de acceso cognitivo sin consciencia.

Por lo anteriormente dicho, más bien creo que la forma en que realmente está funcionando el argumento de Sebastián es esta: dado que el Argumento Bidimensional requiere que la implicación de la 1 a la 2 intensión en el caso de Q debe ser a priori —es decir, *que WT sea verdadero en el caso de Q*, lo que se da si y sólo si se mantiene con necesidad conceptual— *bastaría con motivar la duda de si es posible que la intensión secundaria de Q no se siguiera a partir de su intensión primaria*, así que bastaría que ello fuera lógicamente posible (o *idealmente 1-concebible*).⁷⁵ Siendo así, quizás podría argumentarse que no es necesario asegurarse de que no hay también una dependencia constitutiva (metafísicamente necesaria) de la consciencia en la 1-intensión de los conceptos fenoménicos: si resulta que al haber una dependencia

⁷⁵ Dado que lo que asume Chalmers, al suponer WT, es que los *conceptos fenoménicos puros* son súper rígidos —es decir, que ambas intensiones (1 y 2) son rígidas, así que escogen la misma propiedad en todo mundo posible— podría ser que, el afirmar que la 1-intensión de los conceptos fenoménicos depende constitutivamente del acceso cognitivo sea equivalente a afirmar que, en realidad, no son súper rígidos, porque la 1-intensión escogerá su referente como lo hacen las descripciones definidas, escogiendo cualquier propiedad que cumpla la descripción.

constitutiva del acceso cognitivo en su 1-intensión sería *idealmente concebible* que en algún caso (al menos epistémicamente posible) no se siga la 2-intensión de Q durante la concepción de $P \wedge \sim Q$.

De acuerdo con su estrategia, Sebastián revisa distintas formulaciones del Argumento Bidimensional, con el propósito de evaluar si es factible bloquearlas en su premisa c) (que la 1-posibilidad de $P \wedge \sim Q$ implica su 2-posibilidad) apelando a la posibilidad de consciencia sin acceso cognitivo, o de acceso cognitivo sin consciencia, en conjunción con que la intensidad primaria de los conceptos fenoménicos dependa constitutivamente del acceso cognitivo. Dada la manera en que funciona el Argumento Bidimensional, que su premisa c) requiere que WT sea necesario (que la implicación de la 1 a la 2 intensidad de Q sea a priori), parecería ser que basta con mostrar un solo contraejemplo a WT para mostrar que no es sólido — y, por ello, que su conclusión no está garantizada—⁷⁶ sin embargo, según parece sugerir Sebastián, si existiera alguna formulación del argumento que no sea bloqueada, ello tendría como consecuencia que habría casos donde no se puede asegurar que la concebibilidad de $P \wedge \sim Q$ implique su posibilidad metafísica; pero también habría casos en los que sí se podría asegurar, así que ello sería suficiente para lograr una refutación del materialismo. Así que sería preciso ser exhaustivos, agotando todos los tipos de casos posibles en que el Argumento Bidimensional podría correr de acuerdo con la presente estrategia.

Tal como en la formulación original del Argumento Bidimensional, aquí “P” representa la conjunción de *todas las verdades* acerca de las propiedades microfísicas, y de las leyes físicas fundamentales, de nuestro mundo @, y “Q”, una verdad (positiva o negativa) acerca de una propiedad fenoménica aleatoria, aunque podría ser acerca de nuestro mundo @, o una verdad fenoménica acerca de un mundo con *súper experiencias*.⁷⁷ Presento seis casos que surgen de la combinación del aspecto de la consciencia considerado (si es su aspecto cualitativo o subjetivo) y el tipo de verdad que “Q” representa, si se trata de una verdad positiva o negativa, y si se trata de una verdad acerca de nuestro mundo @ o de un mundo con *súper experiencias*. De esos seis casos, sólo los tres primeros (i, ii y iii) son abordados por Sebastián, los

⁷⁶ Aunque lo explicaré más adelante, cuando proceda a la crítica de esta estrategia, justo podría decirse que este hecho apunta a que la estrategia de Sebastián no muestra que no exista un lazo a priori entre las intensiones 1 y 2 de Q, o sea, que WT sea falso en el caso de Q. Si así lo hiciera, no sería necesario pretender agotar todas y cada una de las posibles formulaciones del Argumento Bidimensional, para poder concluir que carece de solidez.

⁷⁷ Las *súper experiencias* son hipotéticos tipos de propiedades conscientes que *no están presentes en nuestro mundo*, pero sí en algún otro mundo posible; difieren en su carácter cualitativo de las propiedades conscientes de nuestro mundo, pero comparten su carácter subjetivo: que hay algo, para alguien, que es como tenerlas.

tres restantes son las demás combinaciones posibles, aunque el vi) no es problemático para el materialista, sino todo lo contrario, así que no lo desarrollo.⁷⁸ Procederé a desglosar los casos.

En el escenario más directo i) —cuando $\sim Q$ representa la negación de una *verdad positiva de nuestro mundo* (experiencias normales), acerca del *aspecto cualitativo* de la consciencia— para descartar la necesidad conceptual de WT, o sea, para rechazar la implicación de la intensión secundaria de Q por su intensión primaria, *bastaría con la posibilidad de que la 1-intensión de los conceptos fenoménicos dependa constitutivamente del acceso cognitivo, más la posibilidad de que haya consciencia sin acceso*. La razón es la siguiente: al hacer uso del Argumento Bidimensional, bien podríamos carecer nosotros de acceso cognitivo —o estar concibiendo un sujeto que carezca de acceso cognitivo cuando él concibe $P \wedge \sim Q$ — mientras se está atravesando por una experiencia consciente. Por ejemplo, si Q representa “siento dolor”, $\sim Q$ sería algo así como “no siento dolor”. En nuestro caso hipotético, cuando concebimos $P \wedge \sim Q$ —presuntamente, un mundo físicamente idéntico al nuestro donde debería sentir dolor, pero donde de hecho no tengo dolor— en ese mundo la 1-intensión de Q será falsa; pero dado que la intensión primaria de Q dependería del acceso cognitivo, y dado que, ex hypothesi, podríamos carecer de acceso cognitivo pero tener experiencias conscientes, seguiría siendo posible que la 2-intensión de Q fuera verdadera en ese mundo posible. Así que tendríamos un caso donde, de la 1-concebibilidad de $P \wedge \sim Q$, no se sigue su 2-posibilidad, aunque sí su 1-posibilidad. Algo análogo sucede en el caso v), donde se considera el *aspecto subjetivo* con experiencias normales y siendo Q una verdad positiva. En este caso, el Argumento Bidimensional también se bloquea apelando a la posibilidad de consciencia sin acceso cognitivo, pues podría ser el caso que concibamos que carecemos de cualquier experiencia consciente; pero que la falta de acceso cognitivo sea lo que explique dicha concebibilidad, aunque siga habiendo consciencia. Otro caso donde, de la 1-concebibilidad de $P \wedge \sim Q$, no se sigue su 2-posibilidad, si bien puede seguirse la 1-posibilidad.

Sebastián sostiene que todavía sería posible que el Argumento Bidimensional conservara su solidez: si *representamos una verdad positiva acerca de la consciencia, pero de un mundo donde haya más*

⁷⁸ Ya que mi propósito fue mostrar todos los potenciales tipos de casos del Argumento Bidimensional, podría señalarse que hacen falta dos más, los posibilitados *al considerar el aspecto subjetivo de las Súper Experiencias*: uno cuando Q es una verdad positiva, y otro, cuando es una verdad negativa. Sin embargo, no los incluyo porque *ninguno de ellos tendría una diferencia relevante* respecto al caso en que Q represente el aspecto subjetivo, pero de experiencias normales. La razón es que *ambos tipos de experiencias, normales y Súper Experiencias, comparten su carácter subjetivo* y sólo difieren en su carácter cualitativo.

*experiencias fenoménicas de las que hay en nuestro mundo.*⁷⁹ En este caso ii),⁸⁰ Q_{se} representará una verdad positiva acerca de la consciencia, pero acerca de propiedades de las Súper-Experiencias. Las *súper experiencias* son hipotéticos tipos de propiedades conscientes que *no están presentes en nuestro mundo* (el mundo real), pero sí en algún otro mundo posible; aunque difieren en su carácter cualitativo de las presentes en nuestro mundo, comparten con ellas su carácter subjetivo: que hay algo que es como tenerlas. Sebastián las utilizará con la idea de que, dada la definición de Materialismo (entendido como una tesis acerca de nuestro mundo), las verdades físicas de nuestro mundo (P) deben implicar todas las verdades acerca de nuestro mundo y sólo esas, así que si implican súper experiencias (Q_{se}) en lugar de experiencias normales (Q), ello equivaldría a la negación del materialismo.

En esta formulación, lo que será relevante para la negación del materialismo es *que $P \wedge Q_{se}$ sea idealmente concebible, en lugar de que lo sea $P \wedge \sim Q$* . Es decir, la concebibilidad de un duplicado microfísico de nuestro mundo, pero en conjunción con cierta propiedad súper-fenoménica, digamos “tener súper-dolor” (o sea, un duplicado microfísico de nuestro mundo con una propiedad fenoménica que no debería haber en él). Por cuestiones de simplicidad, sin embargo, conservaremos la formalización original del Argumento Bidimensional, entendiendo que *si es 2-posible que $(P \wedge Q_{se})$, entonces es 2-posible que $(P \wedge \sim Q)$* .⁸¹

¿Por qué se supone que esta formulación alterna del Argumento Bidimensional también funcionaría para negar el materialismo? Porque, dada la definición de materialismo, cuando tenemos un duplicado microfísico de nuestro mundo, deberíamos tener un duplicado *simpliciter* para que el materialismo sea verdadero. La idea detrás de esta formulación alterna es que *P debe implicar todas las verdades macrofísicas acerca de nuestro mundo*, incluyendo aquellas acerca de la consciencia y sólo esas, es decir, *ni una más, ni una menos*. Entonces, P no debería implicar a Q_{se} si esta última representa alguna propiedad fenoménica extra no presente en nuestro mundo. Lo que requerimos para salvar al materialismo, en esta versión del argumento, es negar la 2-posibilidad de $P \wedge Q_{se}$. Así que necesitamos negar que de la 1-

⁷⁹ También podemos expresarlo de la siguiente manera: Q representó una verdad positiva en el caso anterior, mientras que, en este, en el mundo con súper experiencias, Q representa una verdad negativa, así que $\sim Q$ representará una verdad positiva.

⁸⁰ Los casos ii) y iv) son equivalentes, pues que haya una súper experiencia en un duplicado físico mínimo de nuestro mundo @, es equivalente a que haya una experiencia que no debería estar presente en @.

⁸¹ Las razones de por qué podemos conservar la formulación original, sin detrimento del análisis argumental, se exponen en seguida. Son las mismas que se ofrecen para explicar por qué esta formulación alterna del Argumento Bidimensional sirve también para poner en jaque al materialismo: si tenemos un duplicado físico mínimo de nuestro mundo, pero con diferentes estados fenoménicos que los presentes en nuestro mundo, eso quiere decir que *las propiedades físicas de nuestro mundo no necesitan metafísicamente todas las propiedades de nuestro mundo*. Ergo, no todo en nuestro mundo es físico.

posibilidad de Q_{se} (de la 1- posibilidad de una súper experiencia) se siga su 2-posibilidad, para poder negar que la 1 intensidad de Q implique su 2 intensidad, o sea, para intentar mostrar que WT es falso en el caso de las verdades acerca de la consciencia.

En esta nueva formulación no basta con la posibilidad de que haya consciencia sin acceso cognitivo — junto con la posibilidad de que la 1-intensión de Q dependa constitutivamente del acceso cognitivo— para poner en duda el paso la 1-intensión a la 2-intensión de Q. De hecho, necesitamos negar que haya tal Q (que haya tal cosa como una súper experiencia o Q_{se}), así que ahora *necesitamos argumentar lo contrario: que, a pesar de su aparente presencia, en realidad podría no haber tal Q_{se}* , y que lo que podríamos estar concibiendo es la presencia de acceso cognitivo (pero de una experiencia común y corriente) y no la súper experiencia fenoménica misma. Enseguida elaboro.

Dado que, *ex hypothesi*, las súper experiencias no existen en nuestro mundo, la defensa tiene que ser algo indirecta.⁸² Sebastián opta por recurrir a la posibilidad de que haya una diferencia en finezas de grano entre las propiedades fenoménicas y las del acceso cognitivo, de manera que *el acceso cognitivo podría ser de grano menos fino que la consciencia*. Luego propone imaginar *dos tipos de experiencias diferentes*, es decir, que sean diferentes propiedades fenoménicas, pero *que compartan las mismas propiedades de acceso cognitivo*. A estos hipotéticos tipos de experiencias las llama súper similares.⁸³ Por último, propondría que la presunta 2-posibilidad de ii) (del mundo con súper experiencias), podría ser, en realidad, un caso de súper similitud; así que —agregando la posibilidad de que la 1-intensión de los conceptos fenoménicos dependa constitutivamente del acceso— cuando supuestamente concebimos $P \wedge Q_{se}$, como Q_{se} (una supuesta súper experiencia) tendría la misma 1-intensión que una experiencia normal Q de nuestro mundo @, y como podríamos estar concibiendo sólo las propiedades del acceso cognitivo, no podríamos asegurar el paso a la 2-intensión de Q_{se} , porque también podría seguirse la 2-intensión de Q, dado que las propiedades del acceso cognitivo son idénticas para ambas propiedades, normales y súper experiencias.

⁸² Tal vez Sebastián no consideró una estrategia directa —que apelara a la posibilidad de acceso cognitivo sin consciencia— dado que, al concebir un mundo con Súper Experiencias no podríamos decir *bona fide* que concebimos las propiedades de acceso cognitivo, pues implicaría tener acceso a una experiencia que, *ex hypothesi*, no existe en nuestro mundo.

⁸³ Es decir, la súper similitud es una relación que existe entre dos experiencias distintas (pudiendo ser consideradas como tipo o como ejemplar), que se da si y sólo si ellas comparten sus propiedades de acceso cognitivo, pero difieren en cuanto a sus propiedades fenoménicas, o sea, en cuanto a sus propiedades conscientes. No debe confundírselas con las Súper Experiencias. Dos experiencias normales podrían ser súper similares, tanto como dos súper experiencias podrían serlo, o como una experiencia normal y una súper experiencia podrían ser súper similares.

Es decir, los conceptos de cada una de estas experiencias compartirán la misma 1-intensión, aunque tengan diferente 2-intensión, por ser diferentes propiedades fenoménicas súper similares. Como, *ex hypothesi*, ambas propiedades tienen la misma 1-intensión, pero diferente 2-intensión, eso mostraría que no es necesario que las intensiones primaria y secundaria en el caso de Q, coincidan. Entonces, si lo anterior fuera posible, se podría bloquear la conclusión de esta versión del Argumento Bidimensional con súper experiencias, porque en el caso expuesto, al concebir Q_{se} , aseguraríamos su 1-posibilidad, pero no su 2-posibilidad.⁸⁴

Sebastián anticipa una tercera respuesta que podría ofrecer el anti materialista, *centrarse en el aspecto subjetivo de la experiencia*. Es decir, *en la consciencia de criatura* en lugar de un estado fenoménicamente consciente. En esta alternativa reformulación del problema iii), el anti materialista insistiría en que, si bien puede ser verdad que del hecho de que parezca haber *cierto estado particular fenoménicamente consciente* no se sigue que de hecho se dé tal estado; en cambio, *sí que se sigue que de hecho me encuentre en un estado fenoménicamente consciente, si es que me parece estar en un estado fenoménicamente consciente*. O sea que, aunque no podamos asegurar el paso de la 1-intensión a la 2-intensión en los casos particulares de estados fenoménicos —con aquello que distingue cada uno de dichos estados entre sí— sí que podríamos hacer tal salto en el caso del carácter subjetivo —aquello que comparten todos los estados fenoménicos, y sólo ellos. Puesto de otro modo, que *la 1-intensión de los conceptos fenoménicos recoge más que la mera apariencia cualitativa que distingue entre diferentes estados fenoménicos; que recoge aquello que distingue a los estados fenoménicos de aquellos que no son fenoménicos, su carácter subjetivo*, que hay algo que es como estar en ese estado.

A esta posible reformulación del argumento, Sebastián responde que, si se concede la distinción conceptual entre acceso cognitivo y consciencia, entonces no sólo la consciencia sin acceso cognitivo es posible, sino también el acceso cognitivo sin consciencia debería ser lógicamente posible. Como puede apreciarse, si es correcto el análisis de Sebastián, la posibilidad de acceso cognitivo sin consciencia, junto con la posibilidad de que la 1-intensión de Q dependa constitutivamente del acceso cognitivo, serían suficientes para bloquear esta nueva formulación, pues si nuestros conceptos fenoménicos —de los cuales

⁸⁴ Sin embargo, al menos en el caso iv) que es equivalente al ii), podríamos bloquear directamente la 2-posibilidad de $P \wedge \sim Q$ con la posibilidad de acceso cognitivo sin consciencia, argumentando que podríamos estar concibiendo las propiedades de acceso cognitivo, sin que se siguiera la 2-intensión de Q —asumiendo que la 1-intensión de Q dependa constitutivamente del acceso cognitivo— dado que simplemente estaríamos tratando con experiencias normales, posibles en nuestro mundo.

depende la concepción de la intensidad de Q o su negación— dependen constitutivamente del acceso cognitivo, el hecho de que parezca haber un estado fenoménico no debería tampoco implicar que de hecho lo haya.

A modo de resumen, a continuación, presento una tabla que sintetiza cada uno de los tipos de casos posibles del Argumento Bidimensional, de acuerdo con la estrategia de Sebastián, y cómo se los pretende bloquear en su premisa c), sea que Q represente una verdad (positiva o negativa) acerca de alguna propiedad fenoménica de nuestro mundo (Exp. Normales), o acerca de alguna propiedad fenoménica que no pertenece a nuestro mundo (Súper Exp.), y sea que se considere el aspecto cualitativo, o el aspecto subjetivo:⁸⁵

Casos Q = Exp. Normales	Q: verdad positiva de @ ~Q: Negación de una propiedad en @	Q: verdad negativa de @ ~Q: Propiedad diferente que en @
Aspecto cualitativo	i) Concibo que no hay un estado cualitativo que debería estar presente en @. Se bloquea con: consciencia sin acceso cognitivo.	iv) Concibo que hay un estado cualitativo que no debería estar presente en @. Se bloquea con: acceso cognitivo sin consciencia / consciencia sin acceso cognitivo + Súper similitud.
Aspecto Subjetivo	v) Concibo que no hay consciencia; pero debería haberla en @ Se bloquea con: consciencia sin acceso cognitivo.	iii) Concibo que hay consciencia, pero no debería haberla en @ Se bloquea con: acceso cognitivo sin consciencia.
Casos Q = Súper Exp.⁸⁶	Q: verdad positiva de @ ~Q: Negación de una Súper Experiencia	Q: verdad negativa de @ ~Q: Propiedad diferente que en @
Aspecto cualitativo	vi) Concibo que no hay una Q _{S.E.} que no debería estar presente en @. No es problemática para el Materialismo. Equivale a $P \supset Q$⁸⁷	ii) Concibo que hay una Q _{S.E.} que no debería estar presente en @. Se bloquea con: acceso cognitivo sin consciencia / consciencia sin acceso cognitivo + Súper similitud.

⁸⁵ En todos los casos se asume que la intensidad primaria de los conceptos fenoménicos depende constitutivamente del acceso cognitivo.

⁸⁶ En el caso de súper experiencias no incluyo el aspecto subjetivo, pues considero que, si bien puede hablarse de grados de consciencia, esto plausiblemente afecte en el rango de experiencias que un sujeto puede experimentar, pero no en el hecho mismo de que experimenta algo en absoluto. Es decir, variará la clase de experiencias que pueda tener (aspecto cualitativo), pero *no hará diferencia alguna en su aspecto subjetivo*.

⁸⁷ Según la tabla anterior, habría tres casos que no fueron contemplados dentro de la propuesta original de Sebastián: iv), v) y vi); aunque el caso iv) es equivalente al ii) (como se explicó antes) y el vi) no resulta problemático para el materialismo, pues representa una situación normal donde se mantiene $P \supset Q$, así que no puede servir de apoyo para el Argumento Bidimensional, por lo que no hace falta negar dicha posibilidad para salvar al materialismo.

V. Objeciones a la estrategia materialista

Como acabamos de ver, hay varios tipos de formulaciones posibles del Argumento Bidimensional contra el materialismo; pero pareciera que la posibilidad de que la 1-intensión de los conceptos fenoménicos dependa *constitutivamente* del acceso cognitivo, resultaría ser efectiva contra todas ellas, *siempre y cuando baste la concebibilidad ideal de la distinción conceptual entre acceso cognitivo y consciencia*. Sin embargo, creo que no todo es tan sencillo como parece, por dos razones. La primera es que no veo suficientemente claro que la simple distinción conceptual/posibilidad lógica esté haciendo el trabajo, sino que sospecho que la argumentación de Sebastián requiere, para tener alguna oportunidad de funcionar, de la posibilidad natural o, cuando menos, de la simple posibilidad metafísica (sin posibilidad natural). La segunda razón es que, incluso si es falso que se requiere entender de alguno de esos modos la posibilidad de disociación entre acceso cognitivo y consciencia, la posibilidad de *que la 1-intensión de los conceptos fenoménicos dependa constitutivamente del acceso cognitivo* podría ser más problemática de lo que aparenta, pues o bien podría ser incompatible con el cometido de la estrategia —demostrar que no hay una implicación a priori que vaya de la 1 a la 2 intensión en el caso de Q, o sea, que WT es falso en el caso de la consciencia— o bien podría ser incompatible con la concebibilidad ideal de $P \wedge \sim Q$ (o sea, con la concebibilidad ideal de los zombis fenoménicos), así como con la concebibilidad ideal de la brecha epistémica. En este último caso, la estrategia no cumpliría con todas las condiciones para considerarse adecuada, dentro de los parámetros de una teoría materialista a posteriori.

5.1 Primera parte

Sebastián afirma estas dos cosas a la vez: que el Argumento Bidimensional requiere crucialmente de que WT se mantenga con necesidad conceptual, i.e. *que la implicación de la 1 a la 2 intensión sea a priori*; y que, dado que es coherente que la 1-intensión de los conceptos fenoménicos dependa *constitutivamente* (sólo) del acceso cognitivo,⁸⁸ *si la posibilidad de consciencia sin acceso cognitivo resultara ser verdad (¿ser naturalmente posible?)*, entonces WT no es a priori. Esta segunda afirmación me parece problemática porque podría invitar a pensar que necesitamos saber que en verdad es naturalmente posible

⁸⁸ Que la 1-intensión dependa constitutivamente del acceso cognitivo y sólo causalmente de la consciencia *podría suceder si y sólo si hubiese un mundo metafísicamente posible* en el que un sujeto tenga conceptos fenoménicos *sin haber pasado por las experiencias conscientes que corresponderían a dichos conceptos*. Según entiendo, no es que se nos pida aceptar, de entrada, que hay tal posibilidad metafísica; sino que se asume que hay tal posibilidad metafísica en virtud de que son idealmente concebibles los principios a los que apela Sebastián. Si estoy en lo correcto, *para afirmar que la 1-intensión depende constitutivamente sólo del acceso cognitivo hace falta establecer la posibilidad metafísica de los principios*, así que es necesario acreditar que la concebibilidad ideal les basta para ser metafísicamente posibles.

tener consciencia sin acceso cognitivo o, *cuando menos, que sea un hecho*, incluso si no lo sabemos. Lo anterior motiva una pregunta que sería natural hacerse, ¿qué pasaría si alguno de los principios invocados por Sebastián no es verdad en el mundo real? Es decir, si no fueran naturalmente posibles consciencia sin acceso cognitivo, o viceversa, y si fuera falso que la 1-intensión de Q dependa **necesariamente** del acceso cognitivo. En ese caso, ¿la implicación de la 1 a la 2 intensión de Q aún podría ser a priori, después de todo?

Para efectos de la crítica que quiero hacer de la estrategia de Sebastián, propongo resumir su argumentación del siguiente modo: 1) consciencia y acceso cognitivo son concebibles por separado, así que su separación es lógica/epistémicamente posible; 2) la posibilidad lógica/epistémica de consciencia y de acceso cognitivo por separado es suficiente para garantizar la posibilidad lógica/epistémica de: f) consciencia sin acceso cognitivo y g) acceso cognitivo sin consciencia, así como de h) que la 1-intensión de Q dependa **constitutivamente** del acceso cognitivo; 3) la posibilidad lógica de f), g) y h), en conjunto, bastan para bloquear cada formulación posible del Argumento Bidimensional en su premisa c) —que de la 1-posibilidad de $P \wedge \sim Q$ se sigue su 2-posibilidad— dado que la implicación que va desde la 1-intensión hasta la 2-intensión (WT) debe sostenerse con necesidad lógica/conceptual (ser a priori).

Lo que voy a discutir primero es 3), que basta la posibilidad lógica de f), g) y h) para bloquear las diferentes formulaciones del Argumento Bidimensional. Si bien es verdad que dicha distinción conceptual es suficiente para la posibilidad lógica de f), g) y h), me parece que se está pasando por alto el hecho de que *la estrategia, tal como la formuló Sebastián, depende crucialmente de instancias reales del Argumento Bidimensional (o, al menos, natural o metafísicamente posibles)*, y no le bastaría con instancias lógicamente posibles de dicho argumento.

Es posible dividir esta primera objeción en cuatro partes, aunque ***todas ellas giran en torno a la cuestión de si basta la mera 1-concebibilidad ideal*** (o con la posibilidad lógica que asumimos que ella implica) para bloquear el Argumento Bidimensional en las distintas formulaciones que prevé Sebastián: I) asumiendo que no es problemático apelar a la mera posibilidad lógica de que la 1-intensión de Q dependa constitutivamente del acceso cognitivo, ¿basta la mera posibilidad lógica de consciencia sin acceso, o de acceso sin consciencia? II) asumiendo que no es problemático apelar a la mera posibilidad lógica de consciencia sin acceso, y viceversa, ¿basta la mera posibilidad lógica de que la 1-intensión de Q dependa

necesariamente del acceso cognitivo?⁸⁹ III) Sin asumir la suficiencia de la posibilidad lógica de alguno de los principios, ¿cómo afectaría la imposibilidad natural de consciencia sin acceso, o de acceso sin consciencia, al hecho de que la 1-intensión de Q dependa *necesariamente* del acceso cognitivo (1-Cog)?, en otras palabras, ¿serviría la posibilidad natural de 1-Cog si alguno de los otros dos principios fuera naturalmente imposible? IV) Si, de hecho, fueran falsos los tres principios —o sea, que fuera falso que la 1-intensión de Q dependa necesariamente del acceso cognitivo, además de que fueran naturalmente imposibles consciencia sin acceso y acceso sin consciencia— ¿serviría la posibilidad lógica de los tres principios en conjunto?

En cada caso, para entender por qué no bastaría la mera concebibilidad ideal de los principios, uno podría preguntarse: *¿qué pasaría si alguno de esos principios fuera naturalmente imposible?* Yo sostengo que, si realmente funcionara como la planteó, *la estrategia debería ser insensible a esta cuestión*; pero sospecho que no es el caso. Debería ser insensible por la siguiente razón: se dice que no hace falta que alguno de los principios a los que se apela —consciencia sin acceso, y viceversa, y la dependencia necesaria por parte de la 1-intensión de Q respecto al acceso cognitivo— sea naturalmente posible, sino que *basta con que sean idealmente concebibles* para que sirvan para cortar el paso de la 1 a la 2 posibilidad de Q; y *la imposibilidad natural o la falsedad en el mundo real no puede afectar, en modo alguno, a la 1-concebibilidad ideal o a la posibilidad lógica* simpliciter de algo, pues para éstas basta con que aquello idealmente concebible/lógicamente posible sea coherente, y que ulterior razonamiento ideal no sea capaz de echar abajo dicha concebibilidad (en el caso de concebibilidad negativa). La imposibilidad natural, o falsedad en el mundo real, *sólo podría afectar a la 2-concebibilidad ideal o a la posibilidad metafísica (2-posibilidad)*. Como en el caso de “agua $\neq$ H₂O”, en el mundo real, la falsedad del anterior enunciado no afecta en modo alguno su 1-concebibilidad, ni la posibilidad lógica de dicho enunciado; sin embargo,

⁸⁹ De los cuatro casos que propongo, quizás una variación del segundo sea el más favorable para la estrategia de Sebastián, si es que en lugar de posibilidad natural bastara sólo con posibilidad metafísica: si en verdad fuera suficiente la posibilidad lógica de consciencia sin acceso, y viceversa, entonces *parecería menos difícil sostener que la posibilidad lógica del principio restante (que la 1-intensión de Q dependa necesariamente del acceso cognitivo) pudiera estar acompañada por posibilidad metafísica*; pero sería el más favorable *siempre y cuando no se requiera del lazo a priori entre las intensiones 1 y 2 de Q (de la verdad de WT en el caso de la consciencia) para poder argumentar que la posibilidad lógica implica a la metafísica*, dado que la estrategia se derrotaría a sí misma al depender de WT para intentar mostrar su falsedad. Sin embargo, parece difícil que no hiciera falta recurrir a WT, dado que se está apelando a un concepto fenoménico (aunque sea sólo a su intención primaria): tal posibilidad lógica se demostraría, en última instancia, a través de algún caso concebible en el que un ejemplar de concepto fenoménico resulte depender del acceso cognitivo. Sería bastante dudoso lo que podría querer decir que es metafísicamente posible que la intensión primaria de un concepto fenoménico como tipo podría depender necesariamente del acceso cognitivo, incluso cuando ello es imposible para un ejemplar de concepto fenoménico.

tal falsedad sí que afecta su 2-concebibilidad y 2-posibilidad de dicho enunciado, haciéndolo 2-inconcebible y metafísicamente imposible.

Sostengo que, *en ninguno de los cuatro casos, I), II), III) o IV), bastaría con la mera posibilidad lógica de los principios, puesto que, en cada caso, la imposibilidad natural de alguno de ellos afectaría a la estrategia.*⁹⁰ En I), sería la imposibilidad natural de consciencia sin acceso cognitivo, o la de acceso cognitivo sin consciencia. En II), que de hecho no fuera el caso que la 1-intensión de Q dependa necesariamente del acceso cognitivo. En III), nuevamente, la imposibilidad natural de alguno de los dos primeros principios (acceso sin consciencia, o viceversa). En IV), la imposibilidad natural de los dos primeros principios (acceso sin consciencia, o viceversa), en conjunción con que, de hecho, no fuera el caso el tercer principio (que la 1-intensión de Q dependa necesariamente del acceso cognitivo).

Quizás el caso III) requiera un examen de cerca. En este caso nos preguntamos *si puede sernos de utilidad la posibilidad natural de que el acceso cognitivo sea necesario*⁹¹ *para la 1-intensión de Q*, si es que son naturalmente imposibles consciencia sin acceso cognitivo, o viceversa. Si sólo fuera naturalmente necesario tener acceso cognitivo para tener consciencia, entonces al tener consciencia tendríamos *ipso facto* acceso cognitivo, pero aún podríamos tener acceso cognitivo sin consciencia. Por otro lado, si sólo fuera naturalmente necesario tener consciencia para tener acceso cognitivo, entonces al tener acceso cognitivo tenemos *ipso facto* consciencia, pero aún podríamos tener consciencia sin acceso cognitivo. ***En cualquiera de estos dos casos, todavía podría ser el caso que, al haber una dependencia naturalmente necesaria de la 1-intensión de Q respecto al acceso cognitivo, se obtuviese parcialmente el efecto deseado***, puesto que podría darse el caso de que, a partir de la concepción ideal de $P \wedge \sim Q$, no se siguiera su 2-posibilidad, pese a ser 1-posible; ***sin embargo, habría instancias del Argumento Bidimensional que no podrían bloquearse, así que seguiría sin ser adecuado para defender el Materialismo***. Por otro lado, si fuera naturalmente suficiente y necesario tener acceso cognitivo para tener consciencia, entonces al tener consciencia tendríamos *ipso facto* acceso cognitivo y viceversa. Entonces, recurrir a la dependencia naturalmente necesaria de la 1-intensión de Q respecto al acceso cognitivo parecería inútil, porque no se

⁹⁰ Siendo más precisos, sería la imposibilidad natural de consciencia sin acceso cognitivo, o viceversa, y que la 1-intensión de los conceptos fenoménicos no dependa constitutivamente del acceso cognitivo no sea el caso. Es decir, sólo la imposibilidad natural de alguno de los dos primeros principios, y que no sea el caso el tercero y último de ellos, incluso si pudiera ser naturalmente posible.

⁹¹ Como puede verse, estoy hablando en el sentido de naturalmente necesario. ***Reemplazo “constitutivamente” por “necesariamente” porque “constitución” tiene una implicación metafísica, que no quiero involucrar aquí.*** Más adelante reviso la cuestión.

podría cortar el paso de la 1 a la 2 posibilidad, si es que $P \wedge \sim Q$ es idealmente concebible, porque *apelar a la dependencia necesaria de la 1-intensión de Q respecto al acceso cognitivo, según parece, sirve para cortar el paso de la 1 a la 2 posibilidad siempre y cuando sea posible tener acceso cognitivo o consciencia, pero no ambas simultáneamente*. Sin embargo, dado que estoy trabajando con la idea de que la mera concebibilidad ideal de los principios no afecta la verdad de WT en el caso de la consciencia, *la posibilidad lógica de tener acceso cognitivo si y sólo si se tiene consciencia debería ser compatible tanto con que WT (en el caso de Q) fuera verdadero, como con que fuera falso*. Más adelante explico en qué consistiría, entonces, la demostración de que WT es falso en el caso de Q.

Ya expliqué cómo supongo que afectaría, a la estrategia de Sebastián, la imposibilidad natural de consciencia sin acceso, o viceversa, y la falsedad de que la 1-intensión de Q dependa necesariamente del acceso cognitivo. Sin embargo, aún no he argumentado suficientemente por qué supongo que no basta sólo con la posibilidad lógica de estos principios a los que recurre Sebastián. Sólo he dicho que la imposibilidad natural, o la falsedad en el mundo real, de los principios invocados por Sebastián afectarían a la estrategia, cuando no debería hacerlo.⁹² Seguramente, Sebastián replicaría que lo que resulte suceder en el mundo real no afectaría su estrategia porque, en todo caso, lo que busca es simplemente *motivar la duda* de si siempre que se satisfaga la 1-intensión, en el caso de Q, habrá de satisfacerse también la 2-intensión, y dado que él ha mostrado que es concebible que no lo haga, ello es suficiente para dañar el lazo a priori que se supone que existe entre las intensiones 1 y 2 de Q (o sea, es suficiente para mostrar que WT es falso), lazo que el Argumento Bidimensional requiere, así que ello basta para mostrar que no es sólido. No obstante, tengo la impresión de que hay algo sospechoso al respecto. Creo que esa clase de respuesta no es suficiente para desestimar la pregunta que hice antes, ¿qué efecto tendría, *sobre una proferencia real del Argumento Bidimensional*, que alguno de los principios invocados no fuera natural, o metafísicamente posible? Después de todo, el Argumento Bidimensional es proferido en el mundo real, y eso no es una cuestión trivial. Importa dónde es proferido el argumento, tanto para efectos de qué significa la tesis materialista, como para efectos de qué cualidades tengan los agentes que conciben $P \wedge \sim Q$.

⁹² ¿Será, acaso, que la imposibilidad natural de dos de esos principios, y la falsedad en el mundo real del que resta, afectaría a su 1-concebibilidad ideal? No parece haber buenas razones para pensar que la imposibilidad natural, o falsedad, debiera afectar su 1-concebibilidad ideal. Incluso saber que es naturalmente imposible que “agua $\neq$ H₂O”, no hace nada para minar su 1-concebibilidad ideal; al menos, la estrategia que Sebastián adopta es compatible con que dicha concebibilidad permanezca igual que siempre. Entonces, si la imposibilidad natural no hace efecto alguno sobre la 1-concebibilidad ideal, ¿por qué debería afectar a la estrategia de Sebastián, si se supone que está basada, exclusivamente, en la mera posibilidad lógica de esos tres elementos?

Es verdad que no sería necesario que el Argumento Bidimensional sea proferido en el mundo real para que pudiera tener algún efecto. Por ejemplo, asumiendo, por mor del argumento, que en el mundo real no sea verdad alguno de los (o los tres en conjunto) principios invocados, si hubiera otro mundo posible *físicamente igual al nuestro* —donde se mantengan las mismas relaciones entre propiedades micro y macro incluyendo las de la consciencia— *salvo que en ese mundo fueran verdad los tres principios invocados por Sebastián*, llamémosle @'. Si alguien usara el Argumento Bidimensional en @', podría concluir igualmente que el Materialismo' es falso (*entendido como una tesis acerca de su propio mundo!*), dado que puede concebir un mundo como el suyo, pero donde no hay consciencia... etc. Si en @' aplicamos la estrategia de Sebastián, allí podríamos decir, con seguridad, que su Argumento Bidimensional tiene una falla, pues no podemos garantizar el paso de la 1 a la 2 posibilidad en el caso de Q. Sin embargo, que ello sea así *sería perfectamente compatible con que la conclusión del Argumento Bidimensional, proferido en nuestro mundo, sea verdadera*; no se diga con *que la vía a priori en nuestro mundo siga siendo adecuada*.

No hay que perder de vista que, en el caso hipotético que planteamos, *@' es altamente similar a @, pero no son físicamente idénticos*,⁹³ *porque en @, ex hypothesi, sería falso alguno de los (o los tres en conjunto) principios invocados por Sebastián en su estrategia, mientras que en @' serían verdaderos*. Por lo tanto, *su tesis materialista', entendida como una tesis acerca de ese mundo, no será equivalente a la tesis materialista que nosotros enunciamos*. Como consecuencia, incluso cuando la estrategia de Sebastián tiene éxito en @', ello es compatible con la falsedad del materialismo, entendida como una tesis acerca de nuestro mundo. En resumen, la posibilidad metafísica de @' sería compatible tanto con que el materialismo en nuestro mundo, el mundo real, sea verdadero o falso, así como con la vía a priori que utiliza el Argumento Bidimensional; y si nuestro mundo no es como @' —incluso si la diferencia sólo consiste en que alguno de los, y no los tres, principios es de hecho falso— entonces habría, al menos, un caso que la estrategia de Sebastián no pudiera bloquear, es decir, donde se pudiera pasar de la 1 a la 2 intensión de $P \wedge \sim Q$, y eso es todo lo que hace falta para concluir la falsedad del Materialismo, según lo que se le ha concedido al anti materialista.

⁹³ Si, por otro lado, se disputara que la diferencia entre @ y @' no tiene por qué ser rastreada a una diferencia física, entonces todo está perdido para el materialista del mundo real @, porque esos mundos son indistinguibles, salvo por el hecho de que alguno de los (o los tres) principios son verdaderos en @', y si la diferencia es no física, entonces podría haber verdades (o propiedades, según se formule el argumento) que no estén necesitadas simplemente por las verdades físicas de nuestro mundo, pues podría haber un duplicado físico mínimo que no sea un duplicado simpliciter de nuestro mundo, lo que equivale a la negación del materialismo.

Pero, ¿por qué afirmo que no basta la posibilidad lógica de los principios a los que apela Sebastián para demostrar que no existe una implicación a priori entre las intensiones 1 y 2 de Q (o sea, que *WT* es falso en el caso de la consciencia)? Porque *la estrategia de Sebastián, dada la manera en que se la expuso, se basa crucialmente en cómo los tres principios afectan al agente que emplea el Argumento Bidimensional* en sus diversas instancias. Es decir, si dicho agente puede, o no, tener consciencia sin acceso cognitivo, y viceversa, así como si la 1-intensión de sus conceptos fenoménicos depende, o no, necesariamente del acceso cognitivo; pero la mera posibilidad lógica —de consciencia sin acceso, o viceversa, así como la concebibilidad de que la 1-intensión de Q dependa necesariamente del acceso cognitivo— no tiene modo alguno *de afectar a un agente que emplee el Argumento Bidimensional, sea un agente naturalmente o sólo metafísicamente posible. Sólo cuando los casos son natural, o metafísicamente posibles, tienen esa facultad*.⁹⁴ Entonces, o bien necesitaremos que nuestro mundo sea como @' para que esos principios puedan afectar a un agente naturalmente posible durante la concebibilidad ideal de $P \wedge \sim Q$, o bien ofrecemos evidencia que apunte a que los principios a los que recurre Sebastián son realmente el caso, *o bien necesitaremos defender que dichos principios son metafísicamente posibles*, para que pudieran afectar a un agente metafísicamente posible, *así que deberíamos recurrir a un argumento de concebibilidad similar al Bidimensional*, y si resulta que necesitamos echar mano de WT en el caso de la consciencia para establecer tales posibilidades metafísicas, entonces eso derrota la estrategia de Sebastián, pues pretendería concluir la falsedad de WT basándose en WT (respecto a la consciencia, en ambos casos). De otra manera, tendríamos que establecer (¡meta-modalmente!) que la concebibilidad ideal de alguno de los tres principios implica su posibilidad metafísica.

Dejando de lado la dificultad de establecer la posibilidad metafísica de los principios, como mencioné antes, *hay una complicación extra si nuestro mundo resulta no ser como @', en caso de que optemos por defender la posibilidad metafísica* de los tres principios —o sólo uno de ellos (1-Cog) como en la variación del caso II—⁹⁵ para bloquear el Argumento Bidimensional. La dificultad es que *ello dejaría disponible la vía a priori que WT dice tener, en el caso de Q, (si es que ella existe) para un agente naturalmente posible, además de ser compatible con la falsedad del Materialismo*, entendida como una

⁹⁴ También podrían afectar a un agente de un mundo posible distinto al nuestro, si son metafísicamente posibles, aunque no sean naturalmente posibles.

⁹⁵ Apelar sólo a la posibilidad lógica de consciencia sin acceso y viceversa, *junto con la posibilidad metafísica de que la 1-intensión de Q dependa necesariamente del acceso cognitivo*. Ver nota 89.

tesis acerca de nuestro mundo. Así que, no importando que se defendiera la posibilidad metafísica de los principios, incluso junto con evidencia empírica que sugiriera que son naturalmente verdaderos dichos principios, *si de hecho nuestro mundo fuera distinto a @'* (o sea, si a menos alguno de los principios es falso en nuestro mundo), tampoco se podría dañar la vía a priori que el Argumento Bidimensional utiliza, además de que ese caso sería compatible con la falsedad del materialismo en nuestro mundo.

Tal vez aún no logro hacer claro mi punto. La cuestión es, según afirmo, que a través de la estrategia de Sebastián, *con la mera concebibilidad ideal de los principios a los que él apela —consciencia sin acceso cognitivo, y viceversa, así como que la 1-intensión de Q dependa necesariamente del acceso cognitivo— no es posible mostrar que no existe un lazo a priori entre la 1 y 2 intensión de Q; o sea, la estrategia no sirve para mostrar que WT es falso en el caso de la consciencia*, así que lo mejor que se puede hacer (de acuerdo con la estrategia y lo que ha concedido al anti materialista) es *cuestionar que podamos explotar el vínculo a priori que WT dice tener* y, para ello, el argumento de Sebastián se encuentra entre dos opciones: *o bien necesita del apoyo empírico*, es decir, evidencia de que los principios a los que apela son, de hecho, el caso; *o bien necesita apelar a una doble modalidad*: que es lógicamente posible que sea naturalmente posible que alguno de los principios (o los tres) sean verdad, lo que es equivalente a que sea metafísicamente posible que los principios sean verdad.⁹⁶ ¿Por qué afirmo lo segundo? Porque si lo que está haciendo el trabajo no es la posibilidad natural, pues (hasta ahora) en el mundo real no se ha establecido más que la mera posibilidad lógica, entonces lo que parece estar haciendo el trabajo es una oración parecida al ejemplo de @' que di antes, algo así como: “es 1-posible que sea naturalmente posible que haya acceso sin consciencia, o viceversa, y que sea verdad que la 1-intensión de Q dependa necesariamente del acceso cognitivo”.⁹⁷ Esta doble modalidad sería equivalente a la simple posibilidad metafísica (sin posibilidad natural), si resulta que nuestro mundo no es como @'; y a la posibilidad natural, si nuestro mundo es tal como @' (lo que, a fortiori, implica posibilidad metafísica). Además, según creo, un caso que apoya con más fuerza mi aseveración es si nuestro mundo resulta ser distinto de @' —aunque nuestras mejores teorías científicas apuntaran a que es posible tener consciencia sin acceso cognitivo, y viceversa— pues entonces parece que ni siquiera la conjunción de la posibilidad metafísica de @' y

⁹⁶ Sería equivalente a simple posibilidad metafísica si el mundo real no sería como @', dado que @' no podría contar como posibilidad natural, porque “posibilidad natural” significa lo que es realmente posible, o lo que es posible dentro de nuestro universo. Si queremos dar a entender que @' sería posible a un nivel diferente a la mera coherencia conceptual, como una posibilidad de las cosas mismas, entonces hablamos de posibilidad metafísica.

⁹⁷ Alternativamente, es 1-posible que no es naturalmente necesario que no haya acceso sin consciencia, o viceversa, y que no sea verdad que la 1-intensión de Q dependa necesariamente del acceso cognitivo. Tal vez esta otra forma de plantear el asunto resalte mejor la doble modalidad que está en juego.

evidencia empírica favorable para los principios a los que apela Sebastián, tendría alguna oportunidad, siquiera, de mostrar que no está disponible la vía a priori que WT dice proporcionar en el caso de la consciencia.

No estoy diciendo que la evidencia empírica, ni el que algo sea un hecho, sirviera para dañar o establecer un vínculo a priori; sin embargo, sostengo que *tampoco podría decirse que la mera concebibilidad ideal de los principios a los que Sebastián apela en su estrategia dañan tal vínculo a priori*. Después de todo, la concebibilidad de $P \wedge \sim Q$, en el Argumento Bidimensional, ya consideraba casos de disociación de propiedades conscientes de las propiedades del acceso cognitivo (al menos acceso cognitivo sin consciencia). Ello es así porque el acceso cognitivo se encuentra dentro del aspecto “psicológico” que Chalmers considera dentro de P, lo mental en tanto que base explicativa de la conducta, y se suponía que ello era compatible con que el argumento tuviera alguna posibilidad de éxito. De hecho, si el Argumento Bidimensional tiene alguna oportunidad de funcionar, pese a la concebibilidad ideal de $P \wedge \sim Q$, es porque se presupone que en el mundo real existe una relación de superveniencia natural entre propiedades físicas y propiedades de la consciencia; más específicamente, que existe dicha relación naturalmente necesaria entre propiedades del acceso cognitivo y propiedades de la consciencia. Si de hecho no hubiera tal relación, cuando un agente del mundo real concibe $P \wedge \sim Q$, podría sucederle precisamente lo que señala Sebastián en su estrategia: que, pese a que exista una relación sustancial entre concebibilidad y posibilidad, el agente no sea capaz de pasar de la 1-posibilidad a la 2-posibilidad de $P \wedge \sim Q$. ***Sin embargo, esa posible incapacidad de pasar de la 1-posibilidad a la 2-posibilidad no dice nada acerca de si hay, o no, un vínculo a priori entre dichas intensiones, en el sentido relevante.***

Incluso si tengo razón, mi argumentación no demuestra que el Argumento Bidimensional puede tener éxito, de acuerdo con lo concedido por Sebastián al anti materialista. Lo único que digo es que, cuando mucho, la estrategia que he analizado tiene la posibilidad de bloquear el Argumento Bidimensional sólo cuando no esté disponible la vía a priori que WT dice tener; es decir, *nos advierte acerca de que la vía a priori podría no estar disponible para nosotros*, así que podría ser que el Argumento Bidimensional sea inadecuado para concluir la falsedad del Materialismo, *pero ello no equivale a demostrar que, de hecho, sea inadecuado*.

La cuestión, me parece, es que no es posible demostrar que existe una falta de implicación a priori entre dos elementos (conceptos, proposiciones, etc.), en el sentido relevante, apelando crucialmente a cualidades de agentes cognitivos, pues ellos necesitarán ser reales o, al menos, metafísicamente posibles, tanto como

sus cualidades; puesto que la implicación, si es que existe, se sostiene con completa independencia de los agentes cognitivos que puedan, o no, aprehenderla. Una verdad matemática expresada en un teorema implicará a priori su demostración, incluso si no sabemos acerca de dicho teorema o incluso si nos parece que su demostración no es posible.⁹⁸ Si nosotros somos incapaces de aprehender dicho lazo a priori, o si es un agente metafísicamente posible (pero no naturalmente) el que es incapaz de aprehenderlo, incluso si se trata de un agente solo lógicamente posible el que es incapaz de aprehender dicho lazo (si no se trata de un agente ideal) ello no hace ninguna diferencia para la a prioridad del lazo.

Para poder apreciar mejor por qué no basta con la posibilidad lógica de los tres principios, tomemos el caso de una posible demostración para un teorema que expresa una presunta verdad matemática. Existen intuiciones tanto en favor de dicho teorema, como en contra suya, pero no se ha demostrado ni que sea el caso, ni lo contrario. ¿Podría ayudarnos recurrir a la concebibilidad de un agente cognitivo y su relación con dicho teorema posible? Para elucidar si se trata, o no, de una verdad matemática, parece que no; pero parece que sí nos sirve para entender qué clase de relación debería haber entre un agente cognitivo, una presunta verdad matemática expresada en un teorema y su demostración, si en verdad estamos ante una verdad matemática. Sin embargo, no nos sería de utilidad apelar a cualquier clase de agente cognitivo, sino que deberíamos de idealizarlo.⁹⁹ Idealizar nuestro agente cognitivo es, para efectos prácticos, como abstraer de tal agente, o lo más cercano que hay a eso. Por ejemplo, si un agente cognitivo limitado tiene una arquitectura tal que le imposibilita la formulación de una demostración de un teorema que expresa una verdad matemática, ello es compatible con que se trate de una verdad auténtica y que exista una relación de implicación entre dicho teorema y su posible demostración. En cambio, si un agente cognitivo ideal fuese presentado con dicho teorema y su presunta demostración, y dicho agente fuese incapaz de encontrar una relación de implicación entre uno y otro, ello sería un indicativo de que no se trata de una verdad matemática auténtica.

⁹⁸ Podemos imaginar, por ejemplo, que nuestra arquitectura cognitiva fuera tal que, sistemáticamente, nos equivocásemos en la elaboración y evaluación de un teorema que resultara expresar una verdad matemática. El error podría no ser craso, sino apenas suficiente para evitar conseguir una demostración, o para apreciar la relación de implicación entre teorema y demostración, si nos fuesen presentadas lado a lado. Sin embargo, ello no basta para afirmar que no existe una relación de implicación a priori, en el sentido relevante, entre dicha demostración posible y el teorema que expresa una verdad matemática; pues el sentido relevante se refiere a la justificación independiente de los hechos empíricos. Un razonador con una arquitectura cognitiva más propicia podría lograr la formulación de tal demostración.

⁹⁹ Según creo, idealizar un agente cognitivo no sólo consiste en liberarlo de sus limitaciones más habituales, como poder de procesamiento, capacidad de memoria, etc., sino que requiere de adaptaciones contextuales, que dependen de cuáles son las condiciones ideales bajo las cuales debería darse tal relación de implicación. Si bajo dichas condiciones podría no darse tal implicación, eso muestra que no es a priori.

Ahora bien, podemos hacer cierto paralelismo entre el caso anterior y la concebibilidad ideal de los tres principios a los que apela Sebastián, para explicar por qué demuestra algo distinto a lo que él pretende. ***Lo que puede establecer su estrategia es que no es a priori que un agente no pueda fallar al intentar pasar de la 1 a la 2 posibilidad durante la concepción de $P \wedge \sim Q$; pero ello no es equivalente a establecer que no existe un vínculo a priori entre las intenciones 1 y 2 de Q.*** Creo que la diferencia es tan sutil que puede pasar inadvertida, si no es que estoy equivocado e incurrí en una falacia de distinción sin diferencia. El factor que introduce la diferencia está en que, en el caso de Sebastián, *hay una dependencia crucial respecto a las cualidades y capacidades del agente cognitivo*; mientras que en el de la verdad matemática, se abstrae de tales capacidades y cualidades al idealizar el agente cognitivo. Lo que sugiero, pues, es que *para mostrar que no hay tal lazo a priori haría falta, también, idealizar nuestro agente cognitivo*. De esa manera, si tenemos ante nosotros un agente cognitivo ideal que, no obstante, puede cometer un error al pasar de la 1 a la 2 intensión de Q, mientras concibe $P \wedge \sim Q$, ello sí que mostraría que no existe un lazo a priori como el que WT necesita. De otra manera, lo más que podemos argumentar es que tal o cual agente cognitivo, debido a sus limitaciones, no podrá hacer uso de la vía a priori que WT provee, si es que ella existe.

Pero, ¿en qué consistiría la idealización de nuestro agente cognitivo? Según me parece, en este caso nuestro sujeto debería ser uno cuyas propiedades de acceso cognitivo impliquen sus propiedades conscientes y viceversa; es decir, **un sujeto que tenga acceso cognitivo si y sólo si tiene consciencia**.¹⁰⁰ Si bajo esas circunstancias resulta que habría algún caso en el que, al concebir $P \wedge \sim Q$, dicho sujeto se equivocara al pasar de la 1 a la 2 intensión de Q, eso demostrará que WT es falso en el caso de Q.

¿Por qué asevero que la idealización de nuestro sujeto debería contemplar que tenga consciencia si y sólo si tiene acceso cognitivo? Con tal requerimiento, ¿no estaremos, nuevamente, dependiendo crucialmente de las características del agente cognitivo? Me parece que no es así, y la diferencia debería ser clara. La posibilidad más robusta que propone Sebastián —consciencia sin acceso y viceversa, junto con que la 1-intensión de Q dependa necesariamente del acceso cognitivo— parecería ser compatible con que exista una vía a priori que WT podría proporcionar al sujeto indicado: cuando se den las condiciones apropiadas,

¹⁰⁰ En este caso creo que, auténticamente, no haría falta ofrecer evidencia, ni argumentación adicional en favor de que los tres principios invocados sean metafísica o naturalmente posibles. Si un sujeto ideal (para la presunta vía a priori que WT proporcionaría) es, en alguna ocasión, incapaz de pasar de la 1 a la 2 intensión de Q, eso es suficiente para demostrar que no hay tal lazo a priori entre las intensiones 1 y 2 de Q.

que son mejores que las concebidas por Sebastián, e incluso bien podrían ser el caso en nuestro mundo; mientras que la concebibilidad que yo propongo no admite mejores condiciones bajo las cuales podría conservarse un lazo a priori entre las intensiones 1 y 2 de Q. Si ya se demostró que WT es falso —a consecuencia de que fuera idealmente concebible que un agente que tenga acceso cognitivo si y sólo si tiene consciencia pudiera fallar en pasar de la 1 a la 2 posibilidad (en el caso de Q) mientras concibe $P \wedge \sim Q$ — entonces ello hará, *ipso facto*, que alguien con condiciones menos que ideales tampoco pudiera acceder a un supuesto lazo a priori. ***Si ni siquiera un agente en las mejores condiciones podría acceder a ese supuesto lazo, eso debería indicar, más bien, que no existe tal lazo a priori, ni para él, ni para nadie más.*** Esto claramente parece concebible; pero, ¿es idealmente concebible? El *quid* del asunto es ese, si dicha concebibilidad es, o no, ideal. Desafortunadamente, creo que aquí nos encontramos en un *impasse*, pues la supuesta a prioridad de WT en el caso de Q debería excluir la concebibilidad ideal de un sujeto como el que describí, según los anti materialistas; pero un materialista defendería justo lo inverso, que dicha concebibilidad excluye la concebibilidad ideal de WT en el caso de la consciencia.¹⁰¹

Por otro lado, ***si quisiéramos recurrir a un agente sólo lógicamente posible en lugar de un agente natural o metafísicamente posible, pero sin idealizarlo***, entonces no parece servir apelar a cómo es su arquitectura cognitiva y cómo ella afectaría su capacidad de razonamiento. En este caso, ***lo que en verdad estaría haciendo el trabajo es directamente la concebibilidad de que no exista tal lazo a priori entre las intensiones 1 y 2 en el caso de Q***; pero, dado que parece igualmente concebible que sí haya tal lazo a priori, alguna de las dos posibilidades debería excluir a la otra como idealmente concebible, para poder afirmar que es, auténticamente, lógicamente posible. ***Si afirmamos, no obstante, la falsedad de WT, en el caso de Q, simplemente sobre la base de que es concebible su falsedad (sin asegurarnos de que sea más que prima facie concebible), estaríamos cometiendo una petición de principio en contra del anti materialista.*** Un problema bastante difícil sería encontrar un modo que evite cometer petición de principio en contra de la postura contraria; pues parece que WT simplemente se asume como verdadero con base en intuiciones del sentido común acerca de la consciencia, sin considerar que se puede defender que su negación es idealmente concebible.

¹⁰¹ Nótese que entender de esta manera el agente cognitivo ideal y su relación con la concebibilidad de $P \wedge \sim Q$ es compatible con que la estrategia de Sebastián funcione para bloquear el Argumento Bidimensional, aunque ello depende crucialmente de cómo resulte ser nuestro mundo. Incluso si no puede inferir que WT sea falso en el caso de Q, a consecuencia de no idealizar al agente cognitivo, aún podría darse el caso de que el mundo real fuera como @', así que WT no estaría disponible para un agente del mundo real, por lo que no es seguro que al hacer uso del Argumento Bidimensional llegue a la conclusión correcta, incluso si existe un lazo a priori entre intensiones.

Sin embargo, para considerar si una argumentación comete, o no, petición de principio en contra de cierta postura, debe tenerse en cuenta cómo funcionan ambas argumentaciones y *si una de ellas no sólo es incompatible con la otra, sino que evita que la otra pueda plantearse*; tomando eso en cuenta, me parece que *asumir WT como verdadero sólo puede constituir una petición de principio si la estrategia materialista se basa en la falsedad de WT* dada la concebibilidad ideal de tal falsedad; pero la estrategia de Sebastián, según lo que en mi interpretación puede lograr, no se está basando en la concebibilidad de la falsedad de WT, sino en cómo tres principios —posibilidad de acceso cognitivo sin consciencia, y viceversa, así como que la 1-intensión de los conceptos fenoménicos dependa necesariamente del acceso cognitivo— afectarían al agente que hace uso del Argumento Bidimensional. Como argumenté antes, si así funciona la estrategia de Sebastián, lo más que puede hacer es mostrar que la vía a priori podría no estar disponible para un agente dado (puede ser natural o metafísicamente posible); pero no concluir que WT es falso, así que asumir que WT es verdadero respecto a las propiedades de la consciencia no constituiría una petición de principio en contra de esa postura.

Antes de proceder con la segunda parte de la crítica, reconsideremos mi aseveración acerca de cómo deberíamos entender la idealización del agente cognitivo, a la luz de la distinción hecha por Stoljar (2005) entre a priori y a priori sintetizable. Quizás no sea necesario entender la idealización de modo que aquél tenga consciencia si y sólo si tiene acceso cognitivo.

Sebastián (2015) nos dice que $WT (1\text{-int.Q} \supset 2\text{-int.Q})$ debe ser a priori (a secas), es decir, debe ser a priori que, si algo parece una propiedad consciente, entonces es una propiedad consciente (donde “parece” refiere a las propiedades del acceso cognitivo, que gobiernan las creencias fenoménicas). En este sentido de a priori, no se requiere que un sujeto pueda concluir cierta información a partir sólo de entender el antecedente (no se requiere que sea a priori sintetizable): en nuestro caso, *no se requiere de poder naturalmente inferir*, a partir de creer instanciar cierta propiedad consciente, que uno realmente instancia esa propiedad consciente, *incluso si nunca se ha experimentado tal propiedad consciente*. En cambio, lo que se requiere es que, teniendo la información relevante —que incluiría, por ejemplo, la información necesaria para que el agente cognitivo pueda entender el antecedente y consecuente, en el caso de un condicional material— un sujeto sea capaz (bajo condiciones ideales) de establecer una relación inferencial, de pasar del antecedente al consecuente, sin necesidad de ulterior información: *en nuestro*

*caso, que sea metafísicamente posible inferir, a partir de creer instanciar cierta propiedad consciente, que uno realmente instancia esa propiedad consciente.*¹⁰²

Sin embargo, los casos que el mismo Sebastián propone, donde un sujeto puede tener: f) sólo consciencia (sin acceso cognitivo), o g) sólo acceso cognitivo (sin consciencia); junto con el principio 1-Cog (*entendido como una dependencia constitutiva* de la 1-intensión de Q *del acceso cognitivo*), sólo funcionarían para demostrar que WT no es a priori sintetizable; pero no a priori (a secas) —ser a priori sintetizable implica ser a priori; pero lo inverso no es el caso (Stoljar 2005), así que demostrar que algo no es a priori sintetizable no demuestra que no sea a priori. Esto es porque los casos serían compatibles con que un sujeto no sea capaz de pasar de un mero entendimiento del antecedente hasta el consecuente: f) o g) más 1-Cog, le permiten al sujeto (naturalmente posible; pero no análogo a María del Pantano) entender el antecedente, pero no el consecuente; pero no prueban que un sujeto que posea la información necesaria para entender el antecedente y el consecuente de WT, no sea capaz de establecer la relación inferencial sin recurrir a ulterior información.

Así pues, puede que no sea necesario idealizar el sujeto cognitivo tal y como lo sugerí antes (que tenga consciencia si y sólo si tiene acceso cognitivo); pero, entonces, *se podría lograr que el sujeto llegue a tener la información necesaria para entender el antecedente y consecuente expresado en WT*, sólo a través de la exclusión de la tesis que afirma que los conceptos fenoménicos (expresados en Q) dependen constitutivamente de la consciencia, —en conjunto, claro está, con 1-Cog, más f) o g). Sin embargo, ello requiere basarse en la posibilidad metafísica de casos como el de María del Pantano —un sujeto como ella es capaz de aplicar con corrección conceptos fenoménicos; pero podría no siempre establecer una relación inferencial del antecedente al consecuente de WT, dada la posibilidad de f) o g) más 1-Cog (*entendido como una dependencia constitutiva* de la 1-intensión de Q *sólo del acceso cognitivo*). La cuestión, ahora, es que surge el problema de cómo garantizamos la posibilidad metafísica de casos como el de María del Pantano: ¿simplemente la asumimos?, ¿podríamos apelar a un argumento de concebibilidad que no haga uso de WT para las verdades fenoménicas? Esta cuestión la abordo, precisamente, en la segunda parte de la crítica.

¹⁰² un sujeto que *naturalmente* pudiera poseer conceptos fenoménicos sin haber pasado por una experiencia *no tendría modo alguno de entender el consecuente de WT* (la 2-intensión de Q) —a no ser que fuese análogo a María del Pantano, un duplicado micro físico de un sujeto que adquiriese sus conceptos fenoménicos de manera tradicional— sus conceptos no pueden ser aplicados con corrección a una propiedad fenoménica porque nunca habría habido alguna clase de conexión entre cierta experiencia consciente y su concepto.

5.2 Segunda parte

En esta segunda parte de las objeciones se aborda nuevamente el problema de si basta la simple concebibilidad ideal de acceso cognitivo y consciencia por separado, para demostrar que no existe un lazo a priori entre las intensiones 1 y 2 de Q (o sea, para demostrar que WT es falso en el caso de la consciencia); pero se centra en la cuestión de si dicha concebibilidad ideal basta para garantizar h): que la 1-intensión de los conceptos fenoménicos, de los que Q depende, *dependan constitutivamente del acceso cognitivo*. Por ello, además de coincidir en que sí es suficiente para garantizar la posibilidad lógica de f) y g) (consciencia sin acceso cognitivo y viceversa, respectivamente), no se retomará la objeción de que f) y g) deben ser, al menos, metafísicamente posibles. Se asumirá, en cambio, que basta con su mera posibilidad lógica. Además, se ocupa de otros problemas que la estrategia tendría, incluso si funciona con la mera posibilidad lógica, algunos de los cuales tienen que ver con las desventajas que representa sostener un materialismo a posteriori, según esta estrategia, versus sostener un materialismo a priori.

Sebastián afirma que las teorías que defienden que las experiencias son constitutivas de los conceptos fenoménicos, como la de Chalmers (2003a), cometen petición de principio en contra de la postura que él defiende; pero no dice más respecto a por qué afirma eso. ¿Qué quiere decir que el acceso cognitivo, o la consciencia, sea constitutivo de los conceptos fenoménicos? Como mencioné antes, ***ser una condición constitutiva debe entenderse aquí como ser una condición metafísicamente necesaria para tener algo***. Entonces, en el caso de los conceptos fenoménicos, si el acceso cognitivo es constitutivo de ellos, hay un sentido en el que cualquiera que tenga algún concepto fenoménico debe poder tener acceso al estado acerca del cual versa su concepto fenoménico: como el acceso cognitivo está determinado por la capacidad de regular racionalmente la acción, resultaría plausible esperar que ello abarque las creencias que tenemos acerca de nuestros propios estados mentales. Así pues, ***si el acceso cognitivo es constitutivo de los conceptos fenoménicos, las creencias que tenemos acerca de los propios estados mentales por los que estemos (o que nos parezca estar) atravesando, formarían parte de dichos conceptos fenoménicos en cualquier situación metafísicamente posible***. Por otro lado, si es la consciencia la que es constitutiva, las propiedades fenoménicas mismas serían las que formarían parte de dichos conceptos fenoménicos en cualquier situación metafísicamente posible. Entonces, mientras que en el caso de que la consciencia sea una condición constitutiva de los conceptos fenoménicos se requiere que cualquiera que posea un concepto fenoménico haya atravesado (o esté atravesando) por una experiencia consciente determinada, ***cuando sólo el acceso cognitivo es una condición constitutiva de los conceptos fenoménicos, lo único que sería***

relevante para la posesión y capacidad de uso de los conceptos fenoménicos sería la capacidad de control racional de la acción que, plausiblemente, abarcan a las creencias que tenemos acerca de los estados por los que nos parece estar atravesando, y no los estados fenoménicos mismos. Es debido a lo anterior que Sebastián afirma que las posturas que afirman que la consciencia es constitutiva de los conceptos fenoménicos cometen petición de principio en contra de la suya, porque la suya *pretendería explotar la posibilidad de tener conceptos fenoménicos desligados de propiedades fenoménicas, de manera que tener conceptos fenoménicos no nos comprometa con tener propiedades fenoménicas.*

Podemos ver, entonces, que afirmar que las experiencias son constitutivas de los conceptos fenoménicos *cometería petición de principio contra una estrategia sólo si ella se basa en la posibilidad de que las experiencias no sean constitutivas de los conceptos fenoménicos*; pero, hasta donde yo puedo ver, Sebastián es explícito respecto a que él *no pretendía basarse (para el éxito de su estrategia) en dicha posibilidad metafísica,*¹⁰³ *sino en la posibilidad lógica* de acceso cognitivo sin consciencia, y viceversa, junto con la posibilidad (lógica) de que la intensión primaria de los conceptos fenoménicos dependiera necesariamente del acceso cognitivo, *independientemente de si dicha posibilidad metafísica pudiera ser una consecuencia de la posibilidad lógica de los principios antes mencionados.* Es decir, incluso si los casos a los que apela Sebastián fueran metafísicamente imposibles, la estrategia debería funcionar porque bastaría su posibilidad lógica (o es lo que Sebastián nos dice) para demostrar que no existe un lazo a priori entre las intensiones 1 y 2 de Q (o sea, para demostrar que WT es falso en el caso de la consciencia), así que asumir que la experiencia es constitutiva de los conceptos fenoménicos no tendría por qué cometer petición de principio contra su postura, pues no evita que ella pudiera ser planteada, ni que pudiera llegar a tener éxito. De hecho, si su estrategia llegara a tener éxito, podría decirse que es un error asumir que las experiencias son constitutivas de los conceptos fenoménicos, pero no una petición de principio.

Ahora bien, si la estrategia de Sebastián en verdad necesita de alguna posibilidad metafísica, digamos que nos encontramos en la variación del caso ii)¹⁰⁴ que propuse antes —es decir, si sólo necesitara de la posibilidad metafísica de que la 1-intensión de los conceptos fenoménicos dependa necesariamente del acceso cognitivo (o sea, de que el acceso cognitivo sea constitutivo de los conceptos fenoménicos)— entonces asumir que la consciencia es constitutiva de los conceptos fenoménicos sí que podría cometer

¹⁰³ Ya antes mencioné algo acerca de la carga metafísica que el término “constitutivo” tiene; pero más adelante explicaré con más detalle, y con un ejemplo, por qué se tendría que entender en esos términos y cuáles serían las condiciones mínimas para que la experiencia fuera constitutiva de los conceptos fenoménicos.

¹⁰⁴ Ver notas 89 y 96.

una petición de principio, porque la estrategia dejaría de surtir efecto si tanto consciencia como acceso cognitivo son constitutivos de los conceptos fenoménicos, porque parece que ya no habría manera de evitar pasar de la 1 a la 2 intensión de Q, incluso para un agente cognitivo ideal. Si estoy en lo correcto, entonces *afirmar que quien asevera que las experiencias son constitutivas de los conceptos fenoménicos comete una petición de principio (contra la postura de Sebastián), equivale a afirmar que la estrategia de Sebastián sí depende al menos de una posibilidad metafísica, no sólo de posibilidades meramente lógicas*: que la 1 intensión de los conceptos fenoménicos dependa necesariamente del acceso cognitivo, es decir, que la dependencia sea constitutiva, o sea, *metafísicamente necesaria*.

Dejemos el asunto de si asumir que la consciencia constituye los conceptos fenoménicos comete, o no, petición de principio, para enfocarnos en cómo el materialista podría contrarrestar la aseveración de que la experiencia es constitutiva de los conceptos fenoménicos. Tal movimiento tendrá, no obstante, que cumplir con una adecuada explicación de nuestra situación epistémica respecto a la consciencia. Recordemos que autores como Balog (2009) afirman que quienes recurren a alguna variante de la estrategia de los conceptos fenoménicos deberán explicar o bien por qué nuestros conceptos fenoménicos poseen esas propiedades, o bien por qué nos parece que tienen esas propiedades, pero en términos materialistamente respetables. Debemos notar que, en general, durante la implementación de la PCS *hay dos modos en los que podríamos cometer petición de principio en contra de una propuesta materialista*: primero, si asumimos que realmente existen propiedades fenoménicas a las cuales hacen referencia los conceptos fenoménicos; segundo, si asumimos que todas las características en verdad forman parte de nuestra situación epistémica, en lugar de asumir que sólo parecen conformar nuestra situación epistémica, pero que podríamos estar equivocados respecto alguna de ellas, o incluso respecto a todas ellas. El primero de esos modos no debería preocuparnos, puesto que el materialismo a posteriori está enmarcado dentro del realismo acerca de los qualia, es decir, asume que en verdad existen propiedades fenoménicas.

En consonancia con el segundo modo, un materialista a posteriori como Sebastián deberá *discrepar respecto a que nuestra situación epistémica esté adecuadamente representada por todas las características que los anti materialistas listan*, si es que alguna de ellas le resulta problemática para poder defender la posibilidad de que la 1-intensión de los conceptos fenoménicos dependa constitutivamente del acceso cognitivo. Tal vez, ese materialista estaría particularmente interesado en desacreditar las características i y ii de la lista que incluí al principio del capítulo, “*tesis de la experiencia*” y “*estabilidad semántica*”, por considerar que ellas implican que la experiencia debe ser constitutiva de los conceptos

fenoménicos. Si así fuera, podría argumentar que las características corresponden a creencias *erróneas e injustificadas* que tenemos en torno los conceptos fenoménicos.

Como mencioné antes, la “tesis de la experiencia” consiste en la aseveración de que es necesario haber pasado alguna vez por una experiencia consciente para poseer su concepto fenoménico; mientras que la “estabilidad semántica” consiste en la aseveración de que los conceptos fenoménicos siempre refieren a las mismas propiedades, con independencia del contexto real, así que no podría darse el caso que a veces refieran a propiedades fenoménicas y, en otras ocasiones, refieran a propiedades del acceso cognitivo. A continuación, ofrezco un resumen de cómo creo que el materialista a posteriori podría objetar estas dos características: de la tesis de la experiencia, podría conceder que ella es correcta sólo cuando es leída como asignando un papel causal a las experiencias conscientes, pero no constitutivo. Es decir, que podría aceptar que, en el mundo real sea necesario haber pasado por una experiencia fenoménica para adquirir un concepto fenoménico, pero que ello no es metafísicamente necesario. De la estabilidad semántica, podría defender que, si los conceptos fenoménicos no ofrecen una caracterización esencial de la naturaleza de la experiencia, entonces bien podrían variar sus referentes, siendo éstos algunas veces propiedades de acceso cognitivo y, en otras ocasiones, propiedades fenoménicas, dado que sus intensiones primaria y secundaria no son iguales.

Dado que las características i y ii parecen depender de que la experiencia sea constitutiva de los conceptos fenoménicos, el materialista podría aducir que no tenemos una adecuada justificación para afirmar que nuestra situación epistémica en verdad está conformada por esas características, dado que la mera creencia en que la presencia de la experiencia consciente (en los usos básicos de conceptos fenoménicos) nos revela una propiedad esencial de esos conceptos, no es evidencia de ello y, por lo tanto, no es suficiente para justificar esa creencia. Dicho de otro modo, que la creencia no puede justificarse a sí misma jugando, a la vez, el papel de creencia y de su propia evidencia; dado que en el uso de conceptos fenoménicos no hay ningún evento independiente a la creencia misma que nos pueda servir para decidir si la experiencia nos revela, o no, una propiedad esencial de esos conceptos, más que una accidental. Además, para terminar de redondear su respuesta, el materialista a posteriori podría ofrecer alguna explicación de los mecanismos psicológicos que desembocan en las creencias i y ii.

Hasta aquí, parecería que el materialista a posteriori tendría oportunidad de desacreditar esas dos propiedades epistémicas y semánticas que le podrían estorbar para el éxito de su estrategia —que se basa en la posibilidad de que la intensión primaria de los conceptos fenoménicos dependa constitutivamente

del acceso cognitivo— Sin embargo, creo ver una dificultad inherente a que “constitutivo” hace referencia a la posibilidad metafísica, no sólo lógica. Pero, antes de entrar en materia, hablaré un poco más respecto a qué implicaría tal dependencia constitutiva y por qué se entiende en términos de posibilidad metafísica.

Según entiendo, *aseverar que las experiencias son constitutivas de los conceptos fenoménicos equivale a afirmar que, en cualquier situación metafísicamente posible, es necesario haber pasado por cierta experiencia para poder poseer conceptos fenoménicos* (para haberlos adquirido y hacer uso de ellos), al menos ese sería el compromiso mínimo para que fueran constitutivas de los conceptos fenoménicos.¹⁰⁵ Tomemos el caso de María del Pantano (Dennet 2006). María posee el concepto fenoménico “sabor a pie de limón” y dicho concepto lo ha adquirido naturalmente, es decir, a través de pasar por la experiencia de probar un pie de limón. Ahora imaginemos que, de un pantano, surge un duplicado microfísico de María, María del Pantano. Ese duplicado comparte todo con María (excepto que son numéricamente diferentes), incluso sus conceptos fenoménicos así que, *ex hypothesi*, tendrá el concepto “sabor a pie de limón”, pero sin haber pasado antes por una experiencia como la de María. Si tal caso fuera coherente, de modo que sea idealmente concebible, podría ser también metafísicamente posible, lo que sería un indicativo de que tener una experiencia no es una condición constitutiva de los conceptos fenoménicos.¹⁰⁶

Sin embargo, *si para establecer la posibilidad metafísica del caso de María del Pantano debemos recurrir a WT en el caso de Q* —porque la concebibilidad de su caso involucra algún concepto fenoménico, el de María y su duplicado— *entonces parece que la estrategia se derrota a sí misma, si es verdad que la estrategia de Sebastián sirve para demostrar que WT es falso en el caso de Q*, a no ser que asumamos, sin más (¡metamodalmente!), que tal posibilidad metafísica es auténtica. ¿Qué nos asegura que María del pantano es, verdaderamente, metafísicamente posible? Si María del Pantano no fuera metafísicamente posible, entonces podríamos decir que haber pasado por una experiencia consciente

¹⁰⁵ También podría querer decir que un ejemplar de propiedad consciente se encuentra instanciado, literalmente, cuando se hace uso de un concepto fenoménico (mientras ocurre la experiencia), como cuando se mantiene que existe una relación de contacto directo entre un sujeto y su experiencia; pero si tenemos en cuenta la distinción entre usos básicos y derivados de los conceptos fenoménicos, sólo cuando se trata de un uso básico se supone que habría un ejemplar de propiedad fenoménica (Balog 2009). Durante la concepción de $P \wedge \sim Q$ no nos encontramos en una situación de uso básico de los conceptos fenoménicos, sino de un uso derivado.

¹⁰⁶ En cambio, lo que sí parecería ser una condición *sine qua non* para poder decir, *bona fide*, que poseemos y somos capaces de desplegar conceptos fenoménicos sería la capacidad de reconocer una experiencia, cuando sea que se la llegue a tener, como perteneciendo al concepto fenoménico que uno posee, como siendo una de esas experiencias (Balog 2009).

auténticamente es una condición *sine qua non* para decir que tenemos, y podemos desplegar, algún concepto fenoménico determinado.

¿Qué hay de las dos características, epistémico-semánticas, restantes de la lista? Como dije antes, para que el *materialista a posteriori* pueda mantener coherencia en su proyecto, hay ciertas características de esta lista que no sólo debe poder explicar de manera materialistamente respetable; sino que tampoco debería intentar desmentir o descartar, dados los motivos que incentivaron, en primer lugar, la elección de ese tipo de materialismo y estrategia.¹⁰⁷ Esas características incluyen la concebibilidad ideal de los zombis fenoménicos y que hay una brecha epistémica entre nuestro conocimiento en términos físicos y nuestro conocimiento en términos fenoménicos.

Aunque de letra la propuesta de Sebastián no es una propuesta a priori, de corazón podríamos decir que lo es, pues como las propuestas materialistas a priori, parece negar las características iii) y iv) de la lista —lista que se supone captura nuestra situación epistémica acerca de la consciencia— es decir, la concebibilidad de los zombis fenoménicos y la brecha epistémica. Si esto que digo es correcto, podríamos rechazar la propuesta de Sebastián sobre esta base: que no cumple con las características que una propuesta materialista a posteriori debería pues, bien analizado, tiene como consecuencia que $P \wedge \sim Q$ *no sería idealmente concebible, ni habría brecha epistémica*. ¿Por qué esto es así? Para el caso de la no concebibilidad ideal de los zombis fenoménicos, la razón es que, si es verdad que *las propiedades* del acceso cognitivo no son constitutivas de la consciencia, ni viceversa (consciencia y acceso cognitivo son metafísicamente independientes) —más específicamente, *si nuestro mundo fuera tal como @' es decir, que pudiésemos tener acceso cognitivo sin consciencia, y viceversa, así como que la 1-intensión de nuestros conceptos fenoménicos dependiera del acceso cognitivo— entonces el acceso cognitivo se encontrará dentro de las propiedades físicas P*¹⁰⁸ —y si se supone que nuestros *conceptos* fenoménicos

¹⁰⁷ Si tiene éxito para evitar la conclusión de que el materialismo es falso, es una cuestión aparte. Lo que quiero decir es que defender una postura materialista a posteriori es mucho más complicado que una materialista a priori, así que parece poco práctico o injustificado preocuparse por evitar explícitamente afirmar que las verdades físicas impliquen a priori a las verdades fenoménicas si, de todas maneras, terminará —igual que hacen los materialistas a priori— negando las intuiciones que motivaron su propuesta.

¹⁰⁸ No habría alternativa alguna, pues todas las propiedades de nuestro mundo deben ser físicas. Las propiedades de la consciencia están en suspenso, pues estamos discutiendo si también son físicas, así que no podemos asumir que lo son, so pena de cometer petición de principio contra el anti materialista. Entonces, *si el acceso cognitivo no es equivalente a la consciencia, pertenecerá a P*. La única alternativa que veo —para evitar afirmar que el acceso debiera entrar dentro de P— es *apelar a que la independencia de consciencia y acceso cognitivo sólo es metafísicamente posible, pero no necesariamente el caso, es decir, que es metafísicamente contingente*. En tal caso, cuando hay tal separación (contingente) entre consciencia y acceso cognitivo —de modo que podamos tener acceso cognitivo sin consciencia— el acceso cognitivo entrará dentro de P; pero no entrará dentro de P cuando no se de tal separación. Sin embargo, aun así, *si en nuestro mundo resulta posible tal separación,*

funcionan de manera que su 1-intensión depende necesariamente del acceso cognitivo (*1-Cog*), entonces dependerán necesariamente de P^{109} — así que al haber concebido $P \wedge \sim Q$, o bien ya hemos concebido el acceso cognitivo dentro de P , o bien no lo habremos hecho, *dado que P representa la conjunción de todas las propiedades físicas de @*. Si lo hicimos, por 1-Cog, estaríamos concibiendo $P \wedge \sim P$, lo que es una contradicción, así que $P \wedge \sim Q$ no será idealmente concebible; si no hemos concebido el acceso cognitivo dentro de P , entonces no hemos cumplido con las condiciones requeridas por el Argumento Bidimensional, a saber, que P agote *todos los hechos físicos de nuestro mundo*, así que $P \wedge \sim Q$ tampoco resultará ser idealmente concebible.

Entonces, esta respuesta funcionaría como una *reductio ad absurdum* de la estrategia de Sebastián: se basa en el supuesto de que garanticemos que los tres principios son un hecho —es decir, que son posibilidades naturales: que la 1-intensión de los conceptos fenoménicos dependa necesariamente del acceso cognitivo (1-Cog), la posibilidad de consciencia sin acceso cognitivo, y de acceso cognitivo sin consciencia— así que el acceso cognitivo debe formar parte de P (por consciencia sin acceso cognitivo y viceversa). Luego se asume que $P \wedge \sim Q$ es idealmente concebible, para mostrar que ello implica una contradicción. Como conclusión tendríamos que, o bien $P \wedge \sim Q$ no idealmente concebible (después de todo), o bien 1-Cog, consciencia sin acceso cognitivo, o viceversa, no son el caso. Desglosemos el argumento:

- 1) $P \wedge \sim Q$ es idealmente concebible.
- 2) Si existe la posibilidad natural de consciencia sin acceso cognitivo y acceso cognitivo sin consciencia, entonces las propiedades del acceso cognitivo no son constitutivas de la consciencia, ni viceversa. Porque la posibilidad natural implica a la metafísica y, en este caso, ser constitutivo equivale a ser una condición metafísicamente necesaria de algo.
- 3) Si las propiedades del acceso cognitivo no son constitutivas de la consciencia, ni viceversa, entonces forman parte de las propiedades físicas (P).
- 4) Consciencia sin acceso cognitivo, y viceversa, son el caso (son naturalmente posibles).
- 5) Las propiedades del acceso cognitivo forman parte de P .
- 6) La 1-intensión de los conceptos fenoménicos depende necesariamente del acceso cognitivo —pudiendo, la dependencia, ser sólo natural o metafísicamente necesaria (constitutiva)— (1-Cog).
- 7) Si la 1-intensión de los conceptos fenoménicos (de los cuales depende Q) depende necesariamente de P , entonces al concebir $P \wedge \sim Q$ habremos concebido $P \wedge \sim P$.
- 8) La 1-intensión de los conceptos fenoménicos depende necesariamente P .

entonces el acceso cognitivo entrará dentro de P , y lo que nos interesa es si la estrategia de Sebastián es, o no, compatible con la concebibilidad ideal de $P \wedge \sim Q$ en el mundo real.

¹⁰⁹ De ciertas propiedades contenidas en P , las del acceso cognitivo. Entendiendo que la dependencia puede ir desde la mera necesidad natural hasta la necesidad metafísica (o sea, constitutivamente).

- 9) Si una presunta concepción ideal implica una contradicción, entonces no es una verdadera concepción ideal.
- 10) ¡Al concebir $P \wedge \sim Q$ concebimos $P \wedge P$! (Casos i y i.i).
- 11) ¡ $P \wedge \sim Q$ no es idealmente concebible!

Para los casos i y i.i, considérese que “ $\sim Q$ ” representa la negación de la presencia de alguna propiedad fenoménica normal presente en el mundo real (@): digamos que en @ el sujeto X tiene dolor, así que “Q” representará “X experimenta dolor” y “ $P \wedge \sim Q$ ” representará algo así como “la conjunción de todas las verdades físicas de @ sin la presencia del dolor que X experimenta en @”:

Caso i) Al concebir idealmente P (que está implicada en la concepción ideal de $P \wedge \sim Q$, tanto como $\sim Q$), concibo todas las propiedades físicas de @, incluyendo las propiedades psicológicas de X asociadas al dolor (*incluso la presencia de sus propiedades de acceso cognitivo*). En conjunción con lo anterior, *concibo simultáneamente la falta de propiedades de acceso cognitivo de X*, dado que estoy concibiendo idealmente $\sim Q$, (por 1-Cog más la posibilidad de consciencia sin acceso cognitivo). Por lo tanto, ¡concibo idealmente $P \wedge \sim Q$ y no concibo idealmente $P \wedge Q$!¹¹⁰

Caso i.i) Al concebir idealmente $P \wedge \sim Q$, concibo *todas las propiedades físicas de @*, incluyendo las propiedades psicológicas de X asociadas al dolor —*excepto sus propiedades de acceso cognitivo*— al concebir idealmente P. *Pero las propiedades del acceso cognitivo forman parte de P*. Por lo tanto, ¡concibo idealmente $P \wedge \sim Q$ y no concibo idealmente $P \wedge Q$!

Aunque Sebastián mismo nos dice que no es preciso que 1-Cog, consciencia sin acceso cognitivo, o viceversa, sean ni natural ni metafísicamente posibles, sino que basta su posibilidad lógica para mostrar que la implicación de la 1 a la 2 intensidad de Q no es necesaria (que WT es falso en el caso de la consciencia), ***sería bastante extraño que su argumentación fuera compatible con la concebibilidad ideal de $P \wedge \sim Q$ cuando 1-Cog, consciencia sin acceso cognitivo, y viceversa, sean tan sólo posibilidades lógicas, pero fuera incompatible con dicha concebibilidad ideal cuando fueran el caso realmente***. Si es correcto mi razonamiento, nos mostraría que la estrategia de Sebastián no funciona como él la planeó, pues no puede ambas cosas simultáneamente: permitir la concebibilidad ideal de $P \wedge \sim Q$ y de la brecha epistémica, a la vez que bloquea el paso de la 1-posibilidad hacia la 2-posibilidad en el caso de Q.

¹¹⁰ Entendiendo siempre que, concebir la conjunción de P y Q, implica concebir P y concebir Q; y que, si concebimos idealmente su conjunción, a fortiori concebimos idealmente cada uno de ellos.

Pero no sólo los zombis fenoménicos se vuelven no idealmente concebibles según la estrategia de Sebastián —a consecuencia de la no concebibilidad ideal de $P \wedge \sim Q$ — sino que también la brecha epistémica se desvanece. Si nuestro mundo fuera tal como @’ —es decir, que pudiésemos tener acceso cognitivo sin consciencia, y viceversa, así como que la 1-intensión de nuestros conceptos fenoménicos dependiera necesariamente sólo del acceso cognitivo— entonces la brecha epistémica sólo sería *prima facie* concebible, pero no idealmente. Según eso, si tuviésemos más cuidado al analizar qué es lo que sucede cuando pretendemos utilizar un argumento epistémico —como el de concebibilidad de los zombis (Chalmers 1996, 2009) o el del conocimiento (Jackson 1986), que apela a lo que María no sabía en su habitación blanco y negro— veríamos que la clase de conceptos que resultan ser los fenoménicos dan la apariencia (errónea) de que las situaciones concebibles a las que apelan esos argumentos epistémicos son idealmente concebibles, cuando no lo son en realidad.

Quizás la afirmación de que la estrategia de Sebastián es incompatible con la concebibilidad ideal de la brecha epistémica necesite más apoyo, incluso siendo que se podría pensar que la no concebibilidad ideal de los zombis fenoménicos lleva consigo la no concebibilidad ideal de la brecha epistémica; pues eso podría no ser necesariamente el caso. Podría ser que mostrar la incompatibilidad de la estrategia con la concebibilidad de los zombis (o también la incompatibilidad con el caso de María), no sea suficiente para mostrar la incompatibilidad con la brecha epistémica, si es que la implicación no se sostiene en ambos sentidos. Es decir, *si es que una incompatibilidad con la brecha epistémica sí implica a fortiori una incompatibilidad con la concebibilidad de los zombis (o con el caso de María), pero lo inverso no se sostiene*. La brecha epistémica, recordemos, es una asimetría entre nuestro conocimiento en términos físicos y en términos fenoménicos respecto al fenómeno de la consciencia. Precisamente, *la existencia de tal brecha da origen a la concebibilidad de escenarios que invitan a pensar que el Materialismo es, o podría ser, falso*. Para un materialista a posteriori, la brecha no es fatal, así que no necesita combatirla. Le basta, en cambio, afirmar que tal brecha sólo se da a nivel de los conceptos físicos y fenoménicos, no a nivel de las propiedades que dichos conceptos pretenden capturar.

Ahora bien, Levine (2014) señala que los argumentos de concebibilidad (Chalmers 1996, 2009) y del conocimiento, (Jackson 1986) caracterizan la brecha epistémica como una brecha de derivabilidad. Es decir, como una brecha que surge de la imposibilidad de derivar proposiciones en términos fenoménicos a partir de proposiciones en términos físicos. Asimismo, señala que la brecha epistémica no es,

necesariamente, una cuestión de derivabilidad. Esto último lo interpreto en el sentido de que podría no haber (o podría solucionarse) el problema de la derivabilidad y, aun así, permanecer la brecha epistémica.

En consonancia con lo anterior, según señala Levine (2020), *a través de la naturaleza dual de la relación de identidad, un materialista a posteriori puede, satisfactoriamente, mantener su postura compatible con la concebibilidad de los zombis (con el hecho de que $P \supset Q$ no sea a priori)*, adoptando una semántica neo-Russelliana —también podrían hacerlo (aunque de manera no satisfactoria, según Levine) adoptando una semántica neo-Fregeana, pero siendo excepcionalistas; es decir, tendrían que *aceptar que sólo las verdades acerca de la consciencia* (o aquellas verdades que dependan de otras acerca de la consciencia) *no son implicadas a priori a partir de las verdades físicas*— pues aunque las necesidades a posteriori (dentro de las que se contarían las identidades psico-físicas, según el materialista) son establecidas con ayuda de la experiencia, *el carácter necesario de la identidad es a priori*, es decir, *es a priori que $\forall x \forall y (x = y \supset \Box x = y)$* .¹¹¹ Así, habría dos maneras en que puede entrar en juego el elemento empírico contenido en las identidades de tipo a posteriori, como la de “agua = H₂O” y también en cualquier identidad psico-física (en particular, nos interesan aquellas que relacionan propiedades fenoménicas y físicas): 1) para determinar qué objeto cumple con las características que conforman nuestra aprehensión a priori de algún concepto en cuestión (según su 1-intensión); 2) para justificar la creencia en la verdad del enunciado que expresa la identidad a posteriori en cuestión.¹¹² Sin embargo, Levine (2014, 2020) también sostiene que el problema de la brecha epistémica persiste, incluso para estrategias que apelan a semánticas neo-Russellianas que apelan a la a prioridad de la necesidad de la identidad, como la que parece sostener Papineau (2020), pese a que puedan lidiar satisfactoriamente con el problema de la derivabilidad.

Según planteamientos más recientes, Levine (2007, 2020) localiza el origen de la brecha epistémica en una *intuición de distinción*¹¹³ *que estaría basada en el hecho de que hacen sentido las preguntas del tipo*

¹¹¹ El símbolo $\Box$ es un operador modal que significa necesidad. Así, la anterior expresión equivale a decir que, para toda x y para toda y, si x es igual a y, entonces necesariamente x es igual a y.

¹¹² La diferencia estaría entre una semántica Fregeana (o neo-Fregeana) y una neo-Russelliana (Levine 2020). En el primer caso, se puede defender (como hacen los anti-materialistas) que un condicional de superveniencia (ver nota 61) debe ser a priori, así que $P \supset Q$, debe ser a priori (porque o bien es un condicional de ese tipo, o bien está basado en uno de esos condicionales); pero no en el segundo caso, porque no habría condiciones de satisfacción (para sus conceptos) que el sujeto posea a priori. Sin embargo, *una estrategia materialista a posteriori también podría elegir una semántica fregeana: siendo excepcionalista*. Es decir, *afirmar que todos los condicionales de superveniencia se mantienen con necesidad a priori, excepto aquellos cuyo consecuente expresa una verdad acerca de la consciencia*, y que ello no refleja una falta de necesidad de las propiedades fenoménicas a partir de las físicas. *Es en este último sentido, precisamente, como leo a Sebastián (2015), dado que juega dentro de las reglas de la semántica bidimensional de Chalmers (2019).*

¹¹³ Papineau (2020) también señala que en el fondo de la brecha epistémica existe una intuición de distinción; pero discrepa con Levine respecto a que sólo el primero cree que dicha intuición de distinción es todo lo que hay, y que ella —que es

¿cómo podría ser que...?, respecto a las identidades psico-físicas, mientras que no lo hace para el resto de identidades o, al menos, existe un punto en el que deja de hacer sentido ese tipo de preguntas: una vez que se agotan ciertas propiedades problemáticas, aquellas que claramente parece que tiene uno de los términos de la identidad y que nos resulta ininteligible atribuir al término restante. Por ejemplo, cuando nos preguntamos *¿cómo podría ser que el agua sea H₂O?*, una vez que descubrimos que es el H₂O lo que juega el papel de la 1-intensión de “agua” en el mundo real, nos resulta aceptable la identidad “agua = H₂O”, porque el H₂O es la clase de entidad que puede satisfacer el rol que le asigna la 1-intensión de “agua”. Esto es así, *ya sea porque la identidad se explique porque descubrimos que el H₂O es lo que satisface nuestras condiciones aprehendidas a priori* del concepto “agua” (como en una teoría neo Fregeana, como la de Chalmers 2009), *o sea que la identidad no se explique, sino que el descubrimiento hace razonable creer en la verdad de la identidad* (como en una teoría de la referencia directa o neo Russelliana), lo que explica la necesidad del enunciado, porque es verdadero y expresa una identidad, cuya necesidad es a priori (es a priori que algo, lo que sea, es lo que es y no algo distinto).

Entonces, *¿cómo sería una propuesta que fuera incompatible con la brecha epistémica? Una propuesta sería incompatible con la brecha si, en algún punto, deja de hacer sentido una pregunta del tipo ¿cómo podría ser que...?*, lo que sucedería en caso de que, al agotarse las propiedades problemáticas para atribuir a ambos términos de la identidad psico-física, deje de hacer sentido tal tipo de preguntas. Dado que afirmo que la propuesta de Sebastián (2015) es incompatible con la existencia de la brecha epistémica, parecería que necesitamos preguntarnos, *¿qué les atribuye, Sebastián, a cada término de una identidad psicofísica?* De acuerdo con su 1-intensión —que estaría *gobernada sólo por el acceso cognitivo* (si leemos 1-Cog con un sentido de dependencia “constitutiva”) en caso de que la consciencia no fuera constitutiva de los conceptos fenoménicos— una identidad como “dolor = estimulación de las fibras C” equipararía las propiedades del acceso cognitivo con cierta actividad cerebral. Pero, *¿en qué sentido eso seguiría siendo compatible con la intuición de distinción que subyace a la brecha epistémica?* No resulta, según creo, demasiado difícil entender cómo podrían ser idénticas las propiedades del acceso cognitivo a un estado cerebral/neural. Las propiedades del acceso cognitivo, recordemos, gobiernan el control racional de la acción, además de las creencias fenoménicas (según concedimos en esta estrategia), así que en el caso de “dolor” las propiedades del acceso cognitivo pueden caracterizarse sin problema como las propiedades

equivalente a tener intuiciones dualistas pre teóricas, o incluso socialmente adquiridas— es lo que origina la brecha epistémica. Por otro lado, Levine (2020) dice que *tal intuición de distinción es, más bien, el resultado de la imposibilidad de entender cómo podría un estado/propiedad mental podría tener las mismas propiedades que un estado/propiedad cerebral* (que podría ser caracterizado funcionalmente).

funcionales del dolor, es decir, el dolor entendido según cómo contribuye a la explicación de la conducta, y no según su carácter cualitativo. Si el estado cerebral/neural (estimulación de las fibras C) es capaz de desempeñar la misma función a la que equivale el dolor según su contribución a la conducta, entonces no habrá dificultad alguna, en principio, para entender cómo ambos términos que conforman el enunciado de identidad pueden tener las mismas propiedades. Sin embargo, eso no es lo que experimentamos (al menos yo no) cuando nos cuesta trabajo entender cómo podría el dolor ser idéntico a cierto estado cerebral/neural. *Yo no me cuestiono cómo podría ser que la creencia expresada por “tengo dolor” pueda atribuírsele a cierto estado cerebral; sino que me pregunto cómo podría la experiencia misma ser idéntica a un estado cerebral.* Para ello, sin duda, empleo conceptos (fenoménicos y físicos); pero considero que el concepto fenoménico “dolor” (cuando no se considera que su 1-intensión depende constitutivamente sólo del acceso cognitivo) establecería condiciones a priori distintas a las que el acceso cognitivo podría —las del acceso cognitivo al dolor podrían ser algo como: desencadenar la creencia fenoménica de dolor, alertar de un problema en el organismo, desencadenar la conducta de huida o defensa, etc.— digamos tener la cualidad de ser agudo o sordo, ser ardoroso, punzante, etc. Desde luego, hablo de las condiciones a priori que uno u otro modo de entender cómo funciona la 1-intensión de los conceptos fenoménicos dado que *asumo que la propuesta de Sebastián (2015) utiliza (al igual que Chalmers) una semántica neo-Fregeana, pero siendo excepcionalista.*

Se me ocurren dos cosas que podrían cuestionarse respecto a esta caracterización que ofrezco de la situación que se le presenta a un sujeto como el que prevé Sebastián: 1) ¿por qué deberíamos considerar el enunciado de identidad psico-física según su 1-intensión en vez de la 2-intensión?; 2) ¿acaso no estoy introduciendo algo así como la noción de Chalmers de “concepto psicológico” en la 1-intensión de los conceptos fenoménicos? Respecto 1), es según la 1-intensión porque la 2-intensión de “dolor” está conformada por lo que sea que, de hecho, juegue el papel del dolor (la estimulación de las fibras C, según el materialista), y cuando consideramos si el dolor podría ser, o no, idéntico a cierto estado cerebral/funcional, lo hacemos desde nuestra comprensión (de primera persona o “dese adentro”) de las condiciones a priori que nuestro concepto debe cumplir para considerar si el concepto refiere. Respecto a 2), creo que eso es, en efecto, lo que está sucediendo, pero no sólo creo que sea un defecto del modo en que yo interpreto las condiciones a priori que el concepto fenoménico estaría imponiendo al sujeto (según 1-Cog). Más bien, creo que es propio de la estrategia de Sebastián; por eso argumenté antes que una consecuencia natural es que los zombis fenoménicos se vuelven no idealmente concebibles. Ya concedíamos que no existe ninguna dificultad, en principio, para entender cómo un estado psicológico

podría ser idéntico a un estado fenoménico, así que sería de esperar que una pregunta del tipo ¿cómo podría ser que...?, respecto a un concepto fenoménico entendido de esta forma (como si fuera un concepto psicológico), dejara de hacer sentido en algún punto, así que la brecha no se mantendría más que *prima facie*, no idealmente.

Quizás podría decirse que malinterpreto las condiciones *a priori* (que se le imponen al sujeto) que una situación tendría que satisfacer para que pueda considerarse que el sujeto tiene tal o cual creencia fenoménica, pues no se trata de explicar una normal disposición a emitir ciertos ruidos como “tengo dolor”, ni una disposición a mantener un diálogo interno donde exprese “tengo dolor”, ni a alejarse de una llama u otro objeto que le ocasionara una herida, etc., sino de explicar su creencia (equivocada o no) de que tiene un dolor con ciertas cualidades, como ser agudo, sordo, ardoroso, punzante, etc., lo que, quizás, a su vez podría explicar el resto de disposiciones antes mencionadas. No estoy muy seguro de qué podría contestar al respecto; excepto, tal vez, que no es seguro que en todos los casos que enmarca la propuesta de Sebastián (2015) pudiera decirse *bona fide* que el sujeto posee conceptos fenoménicos; y poseer conceptos fenoménicos sería un *pre requisito* para que la propuesta pudiera ser compatible con la brecha epistémica. Es decir, si un sujeto realmente no poseyera el concepto de cierta propiedad que, presuntamente, no es capaz de entender cómo podría ser idéntica a cierto estado cerebral, tampoco podríamos decir, *bona fide* que experimenta una intuición ideal de distinción (que diera origen a la brecha epistémica) entre su concepto fenoménico y su concepto físico.

Al menos en uno de los escenarios de los que Sebastián plantea —que presuponen la posibilidad metafísica de casos como el de María del Pantano (que la consciencia no sea constitutiva de los conceptos fenoménicos), más la posibilidad de tener acceso cognitivo sin consciencia y viceversa— no podría decirse *bona fide* que un sujeto posee cierto concepto fenoménico. Un caso de posibilidad metafísica como el de María del Pantano nos advierte que no es preciso entender el criterio de posesión de conceptos fenoménicos como una cuestión de haber atravesado alguna vez por cierta experiencia fenoménica; en cambio, *lo mínimo que se requiere es que un sujeto tenga cierta habilidad, a saber, la de reconocer cierta propiedad fenoménica* —cuando sea que se le presente (que él instancie)— *como perteneciente a la clase de propiedad acerca de la cual posee su concepto*. Entonces, si dijésemos de nuestro hipotético sujeto que posee el concepto de “dolor”, pero él aplicase tal concepto cuando está teniendo una experiencia de sabor a chocolate —es decir, una experiencia que tú o yo (o alguien más que haya tenido la experiencia) tenemos al probar chocolate— pienso que diríamos que ese sujeto no posee el concepto “dolor”. Ahora bien, ¿qué

sucede en casos donde el sujeto asigna el concepto erróneamente porque no está instanciando experiencia alguna, o ninguna relacionada con el concepto fenoménico que despliega?, y ¿qué sucede cuando el sujeto no despliega (ni estaría normalmente dispuesto a desplegar) ningún concepto fenoménico, pese a que atraviesa por una experiencia? Pienso que esos casos serían análogos al caso anterior, es decir, podríamos decir que el sujeto no posee en verdad el concepto fenoménico en cuestión; y alguno de esos escenarios parece ser que se le presenta a un sujeto como el de Sebastián: que sólo tenga acceso cognitivo (sin consciencia), o que sólo tenga consciencia (sin acceso cognitivo) y que tenga cierta creencia fenoménica (que es gobernada sólo por el acceso cognitivo, según 1-Cog), porque o bien aplica algún concepto fenoménico en ausencia de la experiencia que dicho concepto pretende capturar, o bien no aplica (ni estaría normalmente dispuesto a aplicar) un concepto fenoménico, incluso estando presente la experiencia que ese concepto supuestamente referiría.

No es que exija (en cierto sentido) incorregibilidad o inmunidad al error para el sujeto respecto a sus propias creencias fenoménicas y la relación que ellas guardan con sus propiedades/estados fenoménicos. Por ejemplo, alguien podría aplicar incorrectamente el concepto fenoménico “sabor a chocolate” cuando está realizando una cata de algún alimento y, aun así, podríamos considerar que él posee el concepto fenoménico en cuestión. En esos casos, sin embargo, parece que hay dos elementos que permiten preservar la posesión de cierto concepto: 1) que la aplicación del concepto se da en situaciones menos que ideales y 2) que el sujeto lo aplica (aunque sea erróneamente) a una propiedad/estado de tipo similar: en primer lugar, perteneciente a la misma categoría, aplicándolo a una experiencia, y luego, siendo ésta de tipo gustativo; además (quizás) de compartir otras similitudes (exhibir notas amargas, tostadas, etc.).

Plausiblemente habría, dentro de un conjunto de características que conforman cierto concepto fenoménico, algunas que el sujeto no debería fallar al atribuir un concepto a su experiencia, para que pudiésemos decir *bona fide* que posee el concepto en cuestión. Aquí estaría considerando, desde luego, tener algún tipo de experiencia fenoménica en absoluto, y que dicha experiencia esté relacionada con el concepto que se está desplegando. Así, por ejemplo, si el sujeto despliega el concepto “sabor a chocolate” cuando sucede que tiene un dolor de cabeza, pero no la experiencia de saborear chocolate, no contaríamos esa experiencia para decir que sí posee el concepto fenoménico “sabor a chocolate”. Además, recordemos que *la concebibilidad que se le exige al sujeto (durante los casos de concebibilidad de $P \wedge \sim Q$) está dada en términos ideales*, es decir, *eliminando ciertos factores que podrían explicar el error al aplicar el concepto fenoménico; pero sin necesidad de calificar la falla en la aplicación como no posesión del*

concepto fenoménico, factores como el auto engaño, falta de atención, falla de memoria, etc. Entonces, aunque la propuesta no es explícita respecto a cómo lidiaría con el problema de la brecha epistémica, como al menos en alguno de los casos de los que depende para lidiar con la concebibilidad de los zombis fenoménicos (o sea, lidiar con el Argumento Bidimensional) resultaría incompatible con que pueda decirse *bona fide* que un sujeto posea cierto concepto fenoménico, a fortiori ese caso será incompatible con la brecha epistémica: un sujeto que sólo tenga acceso cognitivo y que la 1-intensión de sus conceptos fenoménicos dependa sólo del acceso cognitivo, al preguntarse cómo puede ser verdad “dolor = estimulación de las fibras C” no tendría un modo correcto de evaluar la cuestión (esto es, dado que se supone que somos realistas acerca de la consciencia), incluso si concedemos que lo que debe explicarse es su creencia de que tiene un dolor con tales y cuales características. Si no podemos decir que posea el concepto fenoménico “dolor”, a lo sumo tendrá el concepto psicológico; pero ese concedimos que no era especialmente problemático.

Se me ocurre algo más, para finalizar. Podría ser que me sea señalado *que mi anterior exposición reintroduce la idea de que es preciso haber pasado por una experiencia para poseer un concepto fenoménico*, algo que Sebastián señala como una petición de principio en contra de su propuesta; pues argumenté que, si el sujeto no está pasando por una experiencia de dolor, pero despliega su concepto para afirmar algo como “tengo dolor”, entonces realmente el sujeto no tiene el concepto fenoménico de dolor. No creo que sea esta una consecuencia de mi exposición. El problema lo encuentro en la conjunción de cuatro elementos: 1-Cog (que la 1-intensión de los conceptos fenoménicos dependa necesariamente del acceso cognitivo), el rechazo a la idea de que la consciencia es constitutiva de los conceptos fenoménicos (lo que posibilita casos como el de María del Pantano), la posibilidad de acceso cognitivo sin consciencia (o viceversa), y que *se supone que la concebibilidad que nos ocupa se da en condiciones ideales*. El problema surge de la desconexión, que se exige en la propuesta, entre propiedades fenoménicas y sus conceptos.

Supongamos que tenemos un aparato para saber cuándo alguien está, o no, experimentando algo, además de saber a qué tipo de experiencia corresponde la suya (olfativa, visual, etc.), ¿qué diríamos de María del Pantano si, apenas creada, despliega el concepto de “sabor a pie de limón” cuando recibe un fuerte martillazo?, ella no ha pasado por la experiencia, pero se supone que posee su concepto. Si claramente no instancia una experiencia gustativa de algún tipo (podría tener una “dentro de su cabeza”, pero sabemos que no es así, por el aparato), me inclinaría a pensar que ella no posee el concepto fenoménico, después

de todo, y la razón para dudar de que lo posea no está en que ella no ha pasado por la experiencia misma de probar un pie de limón, sino en que parece incapaz de aplicarlo correctamente en condiciones ideales. Incluso si después del martillazo ella aplicase el concepto también cuando prueba un pie de limón, tendríamos razones para dudar de que posee el mismo concepto fenoménico que nosotros, si acaso es un concepto fenoménico en absoluto.

Quizás podría señalarse que, para evitar cometer petición de principio contra el materialista, la discusión más bien debería hacerse en términos de conceptos quasi fenoménicos: conceptos como los fenoménicos, excepto que no necesitamos suponer que hacen referencia a propiedades fenoménicas, así que tampoco aplicarían las consideraciones anteriores para afirmar *bona fide* que un sujeto posee cierto concepto fenoménico. Sin embargo, creo que esa preocupación está de más si se supone que somos qualia realistas, como asumo que un materialista a posteriori sería; además de que, según creo, seguiría siendo inadecuado afirmar que alguien posee un concepto quasi fenoménico si no es capaz de aplicarlo con corrección en condiciones ideales, así que no parece servir apelar a ellos, si es verdad que las consideraciones que expresé antes sirven para cuestionar que alguien en verdad posee conceptos fenoménicos (y quasi fenoménicos también). Incluso si no nos basamos en lo que hay “dentro de la cabeza”, aplicar el concepto de manera tan alejada de lo esperado —y en condiciones supuestamente ideales— debería suscitar dudas acerca de la posesión del concepto.

Conclusiones

Lo que Chalmers denomina Problema Difícil de la Consciencia se refiere al problema que enfrenta quien busca ofrecer una explicación de la consciencia fenoménica en términos físicos, si es que ésta no superviene con necesidad metafísica a su base física, es decir, si el materialismo —la tesis de que todo en nuestro universo es (o depende de lo) físico— es falso. Las explicaciones físicas de la consciencia que no logren ser transparentes (pues dejan lugar a alguna duda si son auténticamente acerca de la consciencia), pero que puedan explicar, en términos materialistamente respetables,¹¹⁴ a qué se debe tal imposibilidad para lograr una explicación transparente —como la que se supone se puede lograr en el caso del resto de fenómenos y propiedades macro físicas— sólo enfrentarán problemas menos difíciles. Parte importante de explicar a qué se debe tal imposibilidad para lograr una explicación de la consciencia que sea

¹¹⁴ Garantizando que cualquier macro propiedad de nuestro mundo (incluidas las de la consciencia) esté necesitada por el conjunto de las micro propiedades de nuestro mundo; así como evitar recurrir, en todo momento de la explicación, a entidades o relaciones no físicas, o que no puedan fundamentarse últimamente en propiedades/entidades físicas.

transparente, consiste en explicar nuestras intuiciones acerca de la consciencia (nuestra presunta situación epistémica respecto a la consciencia), algunas de las cuales son claramente problemáticas para el materialismo, como la concebibilidad de los zombis fenoménicos y la brecha epistémica. Estas dos características consisten, respectivamente, en la posibilidad de imaginar un mundo físicamente idéntico al nuestro, pero donde no hay consciencia en absoluto (o sólo parcialmente), y en que siempre resultará inteligible¹¹⁵ la hipótesis de que la consciencia sea no física, pues existe una asimetría entre nuestro conocimiento acerca de la consciencia en términos físicos (o de tercera persona) y en términos fenoménicos (o de primera persona).

La propuesta de Sebastián (2015) se inscribe dentro del marco del materialismo a posteriori, así que rechaza que tenga que haber una relación de implicación a priori entre las verdades microfísicas y macrofísicas. Su propuesta se basa en la Estrategia de los Conceptos Fenoménicos (PCS) y consiste en bloquear el Argumento Bidimensional mostrando que es falsa la premisa que afirma que *Si $P \wedge \sim Q$ es 1-posible, $P \wedge Q$ es 2-posible* (discutiendo a nivel de conceptos y no de propiedades). Ello lo haría bloqueando el paso de la 1-intensión a la 2-intensión en el caso de $\sim Q$ (una proposición compuesta por algún concepto fenoménico), demostrando que el principio en el que se basa esta premisa es falso respecto a la consciencia (WT es falso respecto a Q); para ello utiliza la conjunción de tres principios: la posibilidad de que la 1-intensión de los conceptos fenoménicos dependa necesariamente del acceso cognitivo (1-Cog), junto con la posibilidad de tener consciencia sin acceso cognitivo, o la de tener acceso cognitivo sin consciencia. Sebastián mismo nos dice que no es preciso que dichos principios sean el caso —lo que podría significar que no es preciso que sean natural o metafísicamente (sin posibilidad natural) posibles— sino que basta con que sean lógicamente posibles para mostrar la falsedad de WT respecto a Q. Dado que es posible articular el Argumento Bidimensional de varias maneras, dependiendo de a qué haga referencia Q —si se trata del aspecto cualitativo o subjetivo de la experiencia, y dependiendo de si lidiamos con experiencias normales de nuestro propio universo o súper experiencias— necesitamos que los tres principios, en conjunto, sean posibles.

La concebibilidad ideal de consciencia sin acceso, y viceversa, parece ser suficiente para garantizar la posibilidad lógica de los tres principios a los que apela Sebastián. Sin embargo, dado que él no ha idealizado a su agente cognitivo, *su estrategia depende crucialmente de que las características*

¹¹⁵ Sin importar lo que aprendamos acerca de, y sin importar los avances que puedan hacerse en, la biología, neurobiología, bioquímica, física, etc.

mencionadas en los tres principios sean naturalmente posibles, así que la estrategia no puede lograr conseguir su cometido: mostrar que WT es falso en el caso de la consciencia, i.e. que no existe un lazo a priori entre las intensiones 1 y 2 en el caso de Q. Idealizar un agente cognitivo implica abstraerlo de sus limitaciones y características particulares que podrían llevarlo a un error. Si ni siquiera un agente en condiciones ideales fuera siempre capaz de pasar de la 1 a la 2 intensidad de Q, eso querría decir que no hay un lazo a priori entre esas intensiones, así que, a fortiori, no podría estar disponible tal presunta vía a priori para ningún agente cognitivo. Por otro lado, que un agente en condiciones menos que ideales fuera incapaz de siempre pasar de la 1 a la 2 intensidad de Q no demuestra que no haya un lazo a priori entre intensiones —pues es compatible con que alguien en mejores condiciones que él sí pudiera hacer siempre uso efectivo de la vía a priori, si ella existe— lo más que muestra es que la vía a priori no estaría disponible para tal o cual agente cognitivo. Entonces, lo más que podría lograr la estrategia de Sebastián es advertir que la vía a priori de la que depende el Argumento Bidimensional (WT en el caso de Q) podría no estar disponible para un agente cognitivo del mundo real, porque podría ser que se den las tres condiciones de los principios a lo que apela su estrategia. El problema es que, si no se dan (no son realmente el caso) esos tres principios, parece que la vía a priori seguiría tan disponible y adecuada como siempre, si es que ella existe.

Por otro lado, Sebastián afirma que las propuestas que afirman que la consciencia es constitutiva de los conceptos fenoménicos cometen petición de principio en contra de su estrategia; pero no parece correcto afirmar eso si es que su propia estrategia no se basa en la posibilidad metafísica de alguno de los principios o de la conjunción de los tres —1-Cog más acceso sin consciencia y viceversa— pues se supone que no depende de tal posibilidad para poder ser planteada, ni para poder tener éxito. En todo caso, si dichos principios llegaran a ser metafísicamente posibles (leyendo 1-Cog como dependencia *constitutiva* de la 1-intensión de Q respecto al acceso cognitivo), podríamos concluir que asumir que la experiencia es constitutiva de los conceptos fenoménicos es un error, porque habría situaciones metafísicamente posibles en las que se podrían tener conceptos fenoménicos sin haber pasado alguna vez por una experiencia fenoménica (como el caso de María del Pantano).

Entonces, si dichas posturas cometen realmente petición de principio en contra de la estrategia de Sebastián, *ello debe ser porque la estrategia en verdad está basada en la posibilidad metafísica de los tres principios o, al menos, en la de alguno de ellos*. Lo más seguro es que la posibilidad metafísica que la estrategia de Sebastián necesitaría sería que la 1-intensión de los conceptos fenoménicos dependa

necesariamente del acceso cognitivo (1-Cog), es decir, *que dependan constitutivamente del acceso cognitivo*; de manera que si los conceptos fenoménicos dependen también de la consciencia con necesidad metafísica (es decir, constitutivamente), entonces la estrategia de Sebastián no pueda tener posibilidad alguna de éxito. Si es así como funciona realmente la estrategia, entonces parece que se necesita establecer tanto la posibilidad metafísica de 1-Cog, como la falsedad de dependencia constitutiva de los conceptos fenoménicos respecto a la consciencia. Si es falso que los conceptos fenoménicos dependen constitutivamente de la consciencia, eso quiere decir que podríamos tener conceptos fenoménicos sin haber pasado por las experiencias conscientes a las que referirían esos conceptos, tal como el caso de María del Pantano. Entonces, necesitaríamos establecer la posibilidad metafísica de casos como el de María del Pantano. El problema es cómo podría lograrse eso sin recurrir a WT en el caso de la consciencia, pues si para establecer alguna de esas posibilidades metafísicas (la de 1-Cog y la de María del Pantano) necesitamos recurrir a WT en el caso de Q, entonces la estrategia se derrota a sí misma, ¡dado que necesitaría de WT en el caso de Q para demostrar que WT es falso en el caso de Q!

Dejando de lado la cuestión de si necesitamos, o no de WT para establecer tales posibilidades metafísicas, y concediendo que hace falta sólo la posibilidad metafísica de 1-Cog (y no también la de María del Pantano), si quisiéramos complementar la estrategia de Sebastián idealizando al agente cognitivo —para poder concluir la falsedad de WT en el caso de Q con la simple concebibilidad ideal de acceso sin consciencia y viceversa, junto con la posibilidad metafísica de 1-Cog— tendríamos que concederle tener consciencia si y sólo si tiene acceso cognitivo. Si un agente ideal como este puede cometer un error al pasar de la 1 a la 2 intensión de Q, eso quiere decir que no existe un lazo a priori entre esas intensiones. Esto es claramente concebible (al menos eso me parece a mí); pero, ¿es idealmente concebible, o sólo *prima facie*? Parece sumamente difícil que fuera idealmente concebible en el caso de que no sólo el acceso cognitivo sea constitutivo de la 1-intensión de los conceptos fenoménicos, sino que también la consciencia sea constitutiva de la 1-intensión;¹¹⁶ pero si sólo el acceso cognitivo es constitutivo —y la consciencia sólo

¹¹⁶ Tal vez podría aducirse que es claro que no es idealmente concebible que pueda fallar, incluso si sólo afirmamos que el acceso cognitivo es constitutivo de la 1-intensión de los conceptos fenoménicos (1-Cog), porque concederle a un agente cognitivo tener consciencia si y sólo si tiene acceso cognitivo junto con 1-Cog es equivalente a concederle, además, que la consciencia es constitutiva de la 1-intensión de sus conceptos fenoménicos, porque ese agente siempre que tenga acceso cognitivo tendrá consciencia. Sin embargo, deberíamos recordar que “constitutivo” tiene una carga metafísica: afirmar que algo es constitutivo de otra cosa equivale a decir que ese algo es metafísicamente necesario para tener esa otra cosa, y si no es constitutivo, entonces ese algo es un componente metafísicamente contingente de esa otra cosa. **No importa si un agente ideal** (i.e. que tenga acceso si y solo si tiene consciencia, según propongo la idealización del sujeto) **pudiera pasar siempre de la 1 a la 2 intensión de Q simplemente con concederle la posibilidad metafísica de 1-Cog.** Si alguno de los otros dos principios —consciencia sin acceso, o acceso sin consciencia— es metafísicamente posible, habrá un agente metafísicamente posible

causalmente relevante (metafísicamente contingente para poseer conceptos fenoménicos)— entonces sería más fácil pensar que un agente cognitivo idealizado pudiera fallar al pasar de la 1 a la 2 intensidad de Q.

Podría objetarse que la supuesta idealización que yo propongo del agente cognitivo *impone unas condiciones absurdas que son imposibles de superar, porque es obvio que no es idealmente concebible* que un agente que posea consciencia si y sólo si tiene acceso cognitivo —aun habilitado con la posibilidad metafísica de 1-Cog— falle en alguna ocasión al pasar de la 1 a la 2 intensidad de Q, incluso si no le concedemos además que la consciencia es constitutiva de la 1-intensidad de sus conceptos fenoménicos, y *requeriríamos tal concebibilidad ideal para poder concluir la falsedad de WT en el caso de Q*. Para empezar, admito que me parece bastante difícil que tal concebibilidad sea ideal, *pero no diría que es obviamente no ideal*. Además, creo que esa clase de respuesta lleva escondida consigo una petición de principio en contra del anti materialista, pues *ella asumiría que debe ser posible demostrar que WT es falso en el caso de Q*, y esto no es obviamente el caso. *Si WT es verdadero en el caso de Q, debería ser imposible demostrar que es falso*. Tomemos el caso de una verdad matemática que desconozcamos que se trata de una verdad: asumir que debe ser posible demostrar que es falsa sería tanto como asumir que es falsa. Una cosa es que sea posible concebir su falsedad y otra, que deba ser posible concebir idealmente su falsedad, lo que es tanto como afirmar que no se trata de una verdad auténtica.

No estoy afirmando que WT sea una verdad en el caso de Q, y creo que la idealización que propongo tampoco es equivalente a esa afirmación. Lo único que digo es que, si es una verdad conceptual, entonces no deberíamos esperar que fuera posible demostrar su falsedad, y *asumir que debe ser posible demostrar su falsedad, es lo mismo que asumir que no se trata de una verdad auténtica, no sólo una intuición*

(aunque no sea nuestro agente ideal) que pueda aprovechar la posibilidad metafísica de 1-Cog para cortar el paso de la 1 a la 2 concebibilidad; así que esto demuestra que **conceder que el agente cognitivo tenga consciencia si y sólo si tiene acceso cognitivo junto con la afirmación de que el acceso cognitivo es constitutivo de la 1-intensidad de los conceptos fenoménicos es equivalente a que la consciencia también sea constitutiva de la 1-intensidad sólo si consciencia sin acceso y consciencia sin acceso son metafísicamente imposibles, y sólo entonces**. Pero, hasta donde puedo ver, no se ha argumentado que tales casos sean imposibles. Todo lo que he sugerido es que la idealización de nuestro sujeto requiere concederle tener acceso cognitivo si y sólo si tiene consciencia, mas no asumir que acceso sin consciencia, o viceversa, sean metafísicamente imposibles. De modo que entender así la idealización del sujeto es compatible con que la consciencia no sea constitutiva de los conceptos fenoménicos. Que sea no idealmente concebible que el sujeto ideal (entendido como propongo) pudiera fallar al pasar de la 1 a la 2 posibilidad de Q, podría bien ser verdad; sin embargo, no es a causa de que implique que la consciencia sea también constitutiva de los conceptos fenoménicos. Esta es una cuestión aparte.

inocente. Por otro lado, incluso si estoy equivocado respecto a que el sujeto de Sebastián no esté idealizado, o respecto a la necesidad de idealizar tal sujeto, o respecto a cómo debería ser el sujeto para considerárselo idealizado; de manera que la estrategia sí tuviera posibilidad de mostrar que WT es falso respecto a las verdades de la consciencia simplemente con la mera posibilidad lógica de los principios a los que apela, habría otros problemas que ella enfrenta, que tienen que ver con lo que se espera de una propuesta materialista a posteriori.

Tomando en cuenta sólo dos clases bien definidas de materialismo convencional,¹¹⁷ a priori y a posteriori, el materialista tiene dos opciones a elegir respecto a qué hacer con las características epistémico semánticas que presuntamente conforman nuestra situación respecto a la consciencia: o bien rechaza de entrada la característica y sólo explica por qué pareciera que ella se presenta, o bien la acepta y nos explica por qué, de todas formas, no es problemática como el anti materialista podría argumentar, pues es compatible con la verdad del materialismo. Dado que el a priori es un tipo de materialismo que sostiene que existe una relación de implicación conceptual entre los conceptos físicos y fenoménicos, tendrá que optar por la primera de las dos opciones, pues su propia postura es incompatible con la concebibilidad ideal de los zombis, así como de la brecha epistémica. Si cualquiera de las dos parece concebible, sólo lo es *prima facie*, un análisis detenido o avance en el conocimiento desvanecerá tal apariencia de concebibilidad coherente. En cambio, un materialista a posteriori deberá optar sólo por la segunda opción, no porque su propia postura sea incompatible con la primera opción, sino porque optar también por la primera opción la vuelve redundante y poco atractiva. Redundante, porque puede desechar las características epistémicas problemáticas para el materialismo (como un materialista a priori), así que no le haría falta buscar cómo compatibilizar el materialismo con tales características problemáticas. Poco atractiva, si la estrategia resulta ser incompatible con parte importante de lo que creemos forma parte de nuestra situación epistémica respecto a la consciencia (tal como sucede con el materialismo a priori), además de necesitar tomar un camino más complicado que el materialista a priori, y con resultados menos favorables que los que podría lograr un materialista a priori —la estrategia sólo es defensiva, no sirve para defender la verdad del materialismo— pues parece sensato asumir que lo que motivó el materialismo a

¹¹⁷ Chalmers (2003b) ofrece una taxonomía de todos los tipos de posturas posibles respecto al problema de la consciencia, que incluye todos los tipos posibles de materialismo: A, B, C y F. Un materialismo no convencional es aquél que se dice materialista, pero que tiene una diferencia sólo nominal con el dualismo, como el monismo Russeliano (o tipo F), pues apela a algo más que al conjunto de propiedades funcionales/relacionales para necesitar todas las macro propiedades de nuestro mundo: incluye a la consciencia (o proto-consciencia) como base categórica de las propiedades funcionales/relacionales de las propiedades físicas. El tipo restante de materialismo (C), incluso si es convencional, tiene la desventaja de representar una postura inestable que colapsa, en última instancia, en alguna de las categorías estables de materialismo: a priori (A) o a posteriori (B).

posteriori, en primer lugar, es el deseo de compatibilizar la verdad del materialismo con existencia de la consciencia como fenómeno real, así como con la existencia de ciertas características epistémicas en torno a ella (como la concebibilidad ideal de los zombis y la brecha epistémica).

Ninguna de las objeciones que presento a la estrategia es equivalente a afirmar que el materialismo es falso, tampoco a afirmar que el dualismo sea verdadero. Cualquiera de los dos bien podría ser verdadero o falso. En cambio, lo que afirmo es que la estrategia: 1) o bien es insuficiente para defender al materialismo, porque no demuestra que WT sea falso en el caso de la consciencia; 2) o bien sólo puede mostrar que WT es falso en el caso de la consciencia apelando al mismo principio (WT en el caso de Q) que pretende desacreditar, así que se la estrategia se derrota a sí misma; 3) o bien puede mostrar que WT es falso en el caso de la consciencia, pero *sólo si idealiza su sujeto y garantiza que es idealmente concebible que ese sujeto ideal podría fallar al pasar de la 1 a la 2 intención de Q*; 4) o bien no es la mejor estrategia que un materialista podría adoptar, dado que es redundante y exige tomarse demasiadas molestias (que el materialista a priori no necesitaría tomarse) sin lograr preservar parte importante de lo que consideramos conforma nuestra situación epistémica respecto a la consciencia (la concebibilidad ideal de los zombis fenoménicos y de la brecha epistémica), y logrando sólo una estrategia defensiva del materialismo, sin poder establecer la falsedad del dualismo, ni la verdad del materialismo.

Bibliografía

- Aydede, Murat & Güzeldere, Asoc. (2005). Cognitive Architecture, Concepts, and Introspection: An Information-Theoretic Solution to the Problem of Phenomenal Consciousness. *Noûs*. 39. 10.1111/j.0029-4624.2005.00500.x.
- Balog, K. (1999). Conceivability, possibility, and the Mind-Body Problem. *The Philosophical Review*, 108(4), 497. DOI:10.2307/2998286.
- (2009). Phenomenal Concepts. In: Brian P. McLaughlin, Ansgar Beckermann, Sven Walter (eds.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Mind*. pp. 292-312.
- (2012). In Defense of the Phenomenal Concept Strategy¹. *Philosophy and Phenomenological Research* 84 (1):1-23.
- Beckermann, A. (2009). What is Property Physicalism? In: Brian P. McLaughlin, Ansgar Beckermann, Sven Walter. (eds.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Mind*. Oxford University press. pp.152-172.
- Boyd, R. (1980). Materialism without reductionism: What physicalism does not entail. In: N. Block. Ed. *Readings in the Philosophy of Psychology*. Vol. 1. Cambridge, MA: Harvard University Press.

- Block, N. (1978). Troubles with Functionalism. In: *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, 9:261-325.
- (1990). Inverted Earth. *Philosophical Perspectives*, 4(4):53-79.
- (1995). On a confusion about a function of consciousness. In: *Brain and Behavioral Sciences* 18 (2):227-247
- (2002). Some concepts of consciousness. In: Chalmers, D. (ed.), *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings*. Oxford University Press.
- (2006). Max Black's Objection to Mind-Body Identity.
- (2007a). Consciousness, accessibility, and the mesh between psychology and neuroscience. In: *Behavioral and Brain sciences*, 30, pp. 481-584.
- (2007b). Overflow, access, and attention. In: *Behavioral and Brain Sciences*, 30:530-542.
- (2008). Phenomenal and access consciousness Ned Block and Cynthia MacDonald: Consciousness and cognitive access. *Proceedings of the Aristotelean Society*. 108. 289-317. 10.1111/j.1467-9264.2008.00247.x.
- (2011a). Perceptual consciousness overflows cognitive access. In: *Trends in Cognitive Sciences*, 12:567-575.
- (2011b). The Higher-Order Approach to Consciousness is Defunct. *Analysis*. 71. 419-431. 10.1093/analys/anr037.
- (2014). Rich conscious perception outside focal attention. *Trends in cognitive sciences*. 18. 10.1016/j.tics.2014.05.007.
- Block, N. and Stalnaker, R. (1999). Conceptual analysis, dualism, and the explanatory gap. *Philosophical Review*, 108(1): 1–46.
- Casullo, Albert. A Priori Knowledge. In: Paul K. Moser (ed.), *The Oxford Handbook of Epistemology*. pp. 95-143.
- Chalmers, D. (1995). Facing Up the Problem of Consciousness. In: *Journal of Consciousness Studies*. 2(3). pp. 200-219.
- (1996). *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*, New York, Oxford University Press.
- (1997). Moving Forward on the problem of Consciousness. In: *Journal of Consciousness Studies*, 4(1), pp. 3-46. *of philosophy of Mind*, Oxford University Press.
- (1998). On the search for the neural correlate of consciousness. In: Stuart R. Hameroff, Alfred W. Kaszniak & A.C. Scott (eds.), *Toward a Science of Consciousness II: The second Tucson Discussions and Debates*. MIT Press. pp. 219-228.
- (1999). Materialism and the Metaphysics of Modality. *Philosophy and Phenomenological Research*, 59(2), 473. DOI:10.2307/2653685.

- (2002a). Does conceivability Entail Possibility? In: T. Gendler and J. Hawthorne (eds.), *Conceivability and Possibility*, Oxford, Oxford University Press. pp.145-200.
- (2002b). On sense and intension. *Philosophical Perspectives* 16:135-82.
- (2003a). The Content and Epistemology of Phenomenal Belief. In: Q. Smith and A. Jokic (eds.) *Consciousness: New Philosophical Perspectives*. Oxford, Oxford University Press. pp. 220-72.
- (2003b). Consciousness and its place in nature. In: Stich, Sp. And Warfield T. A. (eds.), *Blackwell Guide to the Philosophy of Mind*. Blackwell.
- (2004a). How can We Construct a Science of Consciousness? In: Michael S. Gazzaniga (ed.), *The Cognitive Neurosciences III*, MIT Press. pp. 111-1119.
- (2004b). The representational character of experience. In Brian Leiter (ed.), *The Future for Philosophy*. Oxford University Press. pp. 153-181.
- (2006). The Foundations of Two-Dimensional Semantics. In: Manuel Garcia-Carpintero & Josep Macia (eds.), *Two-Dimensional Semantics: Foundations and Applications*. Oxford University Press. pp. 55-140.
- (2007). Phenomenal Concepts and the Explanatory Gap. In: T. Alter and S. Walter. (eds.), *Phenomenal Concepts and Phenomenal Knowledge: New Essays on Consciousness and Physicalism*. Oxford University Press.
- (2009). The Two-Dimensional argument against materialism. In: Brian P. McLaughlin, Ansgar Beckermann, Sven Walter (eds.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Mind*. Oxford University Press. pp. 313-333.
- (2010). *The character of consciousness*, New York, Oxford University Press.
- (2013a). Panpsychism and panprotopsyism. In: *The Amherst Lecture in Philosophy*, 8:1-35.
- (2013b). Strong necessities and the mind-body problem: a reply. In: *Philos Stud*, 167:785-800. DOI: 10.007/s11098-013-0194-7.
- (2013c). Modality and the Mind-Body Problem: Reply to Goff and Papineau, Lee, and Levine.
- (2016). The combination problem for panpsychism. In: Jaskolla, L. and Bruntrup, G. (eds.), *Panpsychism*. Oxford University Press.
- (2018). The Meta-Problem of Consciousness. In: *Journal of Consciousness Studies*, 25, No.9-10, 2018, pp. 6-61.
- Chalmers, D. and Jackson, F. (2001). Conceptual analysis and reductive explanation. In: *Philosophical Review*, 110(2):315-361.
- David Braddon-Mitchell (2007). Against ontologically emergent consciousness, In: Brian P. McLaughlin & Jonathan D. Cohen (eds.), *Contemporary Debates in Philosophy of Mind*.
- Dennett, D. (1988). Quining qualia. W. Lycan (ed.), Blackwell, Oxford. pp. 519-548.
- (1991). *Consciousness Explained*, Back Bay Books/Little, Brown and Company, New York.

- (2006). What robomary knows. In Torin Alter & Sven Walter (eds.), *Phenomenal Concepts and Phenomenal Knowledge: New Essays on Consciousness and Physicalism*. Oxford University Press.
- Descartes, R. (1644/1911). *The Principles of Philosophy*. Translated by E. Haldane and G. Ross. Cambridge, Cambridge University Press.
- Díaz-León, E. (2010). Can Phenomenal Concepts Explain the Explanatory Gap? *Mind*. 119. 10.1093/mind/fzq073.
- (2016). Phenomenal Concepts: Neither Circular nor Opaque, *Philosophical Psychology*, 29:8,1186-1199, DOI: 10.1080/09515089.2016.1244817
- Elpidorou, Andreas (2014). Blocking the A priori Passage. *Acta Analytica* 29 (3):285-307.
- Frege, Gottlob. (1892). On Sense and Reference. In: *The Philosophical Review*. Duke University Press, 1(948), Vol. 57 (3):209-230.
- Frankish, K. (2012). Quining diet qualia. In: *Consciousness and Cognition*, 21 (2): pp. 667-76.
- (2016). Illusionism as a Theory of Consciousness. In: *Journal of Consciousness Studies*, 23, No.11-12, 2016, pp. 11-39.
- Fumerton, Richard. (2002). Theories of Justification. In: Paul K. Moser, ed. *The Oxford Handbook of Epistemology*. pp. 204-23.
- García Ramírez, E., (2015). “El Realismo Modal como Metafísica Naturalista” en D. K. Lewis, 2015: *Sobre la Pluralidad de Mundos*. México: IIFs-UNAM.
- Gertler, Brie. (2006). Consciousness and Qualia Cannot Be Reduced. In: *Contemporary Debates in Cognitive Science*. Robert J. Stainton. pp. 202-216. Blackwell.
- (2019). Acquaintance, Parsimony, and Epiphenomenalism. In Sam Coleman (ed.), *The Knowledge Argument*. Cambridge: Cambridge University Press. pp. 62-86.
- Goff, Philip (2011). A posteriori Physicalists Get Our Phenomenal Concepts Wrong. In: *Australasian Journal of Philosophy*, 89:2, 191-209. DOI: 10.1080/00048401003649617
- Goff, P. and Papineau, D. (2014). What's Wrong with Strong Necessities? In: *Philosophical Studies* 167 (3):749-762. DOI: 10.1007/s1198-013-0195-6
- Guillot, Marie. (2016). I Me Mine: on a Confusion Concerning the Subjective Character of Experience. *Review of Philosophy and Psychology*. 8. 10.1007/s13164-016-0313-4.
- Harman, G. (1990). The intrinsic quality of experience, *Philosophical Perspectives*, 1990, 4: 31-52.
- Heil, John (2002). Mind and Knowledge. In Paul K. Moser (ed.), *The Oxford Handbook of Epistemology*. Oxford University Press. pp. 316.
- Hill, Christopher S. (1997). Imaginability, conceivability, possibility and the mind-body problem. *Philosophical Studies* 87 (1):61-85.
- Jackson, F. (1986). What Mary didn't know. *Journal of Philosophy*, 83: 291–5.

- Kallestrup, J. (2006) Physicalism, Conceivability and Strong Necessities, *Synthese*, 2006, Vol. 151. 2: 273- 295.
- Kammerer, François. (2017). Can you believe it? Illusionism and the illusion meta-problem. *Philosophical Psychology*. 31. 1-24. 10.1080/09515089.2017.1388361.
- (2018). Does the Explanatory Gap Rest on a Fallacy? *Review of Philosophy and Psychology*. 10.1007/s13164-018-0424-1.
- (2019). The illusion of conscious experience. *Synthese*. 10.1007/s11229-018-02071-y.
- Kim, Jaegwon. (1984). Concepts of Supervenience. *Philosophy and Phenomenological Research*, 45(2), 153–176. <https://doi.org/10.2307/2107423>
- (2009). Mental Causation. In: Brian P. McLaughlin, Ansgar Beckermann, Sven Walter, (eds.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Mind*. pp. 29-52.
- Kriegel, Uriah. (2003a). Consciousness as Intransitive Self-Consciousness: Two Views and an Argument. *Canadian Journal of Philosophy*. 33. 103-132. 10.2307/40232175.
- (2003b). Consciousness as Sensory Quality and as Implicit Self-Awareness. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*. 2. 1-26. 10.1023/A:1022912206810.
- (2004). Consciousness and Self-Consciousness. *The Monist*. 87. 182-205. 10.2307/27903865.
- (2006). Consciousness: Phenomenal Consciousness, Access Consciousness, and Scientific Practice. *Philosophy of Psychology and Cognitive Science*. 10.1016/B978-044451540-7/50023-2.
- (2007). The Same-Order Monitoring Theory of Consciousness Second Version. *Synthesis Philosophica*. 22. 361-384+509.
- Kripke, Saul. (1980). *Naming and Necessity*. Harvard University Press.
- Levin, Janet (2006). What is a phenomenal concept? In Torin Alter & Sven Walter (eds.), *Phenomenal Concepts and Phenomenal Knowledge: New Essays on Consciousness and Physicalism*. Oxford University Press.
- Levine, Joseph (1983). Materialism and qualia: The explanatory gap. *Pacific Philosophical Quarterly* 64 (October):354-61.
- (2006). Phenomenal concepts and the materialist constraint. In Torin Alter & Sven Walter (eds.), *Phenomenal Concepts and Phenomenal Knowledge: New Essays on Consciousness and Physicalism*. Oxford University Press.
- (2009). The Explanatory Gap, In: Brian P. McLaughlin, Ansgar Beckermann, Sven Walter (eds.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Mind*. pp. 280-291.
- (2010). The Q factor: Modal rationalism versus modal autonomism. In: *Philosophical Review* 119: 365-80.
- (2014). Modality, semantics, and consciousness. *Philosophical Studies* 167 (3):775-784.

- (2020). A Posteriori Physicalism: Type-B Materialism and the Explanatory Gap. In: Kriegel, Uriah (ed.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Consciousness*. pp. 387-404
- Loar, Brian (1997). Phenomenal states II. In Ned Block, Owen Flanagan & Güven Güzeldere (eds.), *The Nature of Consciousness: Philosophical Debates*. MIT Press.
- Lowe, Edward J. (2009). Dualism. In Brian P. McLaughlin, Ansgar Beckermann, Sven Walter, Eds., *The Oxford Handbook of Philosophy of Mind*. pp. 66-84
- Margolis, Eric and Stephen Laurence, "Concepts", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/concepts/>>.
- McGinn, Colin (1989). Can we solve the mind-body problem? *Mind* 98 (July):349-66.
- Montero, Barbara. (2009). What is the Physical? In: Brian P. McLaughlin, Ansgar Beckermann, Sven Walter (eds.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Mind*. pp. 173-188
- Nagel, Thomas. (1974). What Is It Like to Be a Bat? In: *The Philosophical Review* (435-450), Vol. 83, No 4, Duke University Press.
- Nida-Rümelin, Martine (2007). Dualist emergentism. In: Brian P. McLaughlin & Jonathan D. Cohen (eds.), *Contemporary Debates in Philosophy of Mind*. Blackwell.
- Papineau, D. (2009). The Causal Closure of the Physical Naturalism. In: Brian P. McLaughlin, Ansgar Beckermann, Sven Walter (eds.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Mind*. pp. 53-65
- (2020). The Problem of Consciousness. In: Kriegel, Uriah (ed.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Consciousness*. pp. 14-38
- Putnam, Hillary (1975). The meaning of 'meaning'. *Minnesota Studies in the Philosophy of Science* 7:131-193.
- Rudder Baker, Lynne. (2009). Non Reductive Materialism. In: Brian P. McLaughlin, Ansgar Beckermann, Sven Walter (eds.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Mind* pp.109-127
- Schwitzgebel, Eric, "Belief", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/belief/>>.
- Sebastian, Miguel A. (2012). Experiential Awareness: Do You Prefer “It” to “Me”? *Philosophical Topics*. 40. 155-177. 10.5840/philtopics201240218.
- (2014). Dreams: An Empirical Way to Settle the Discussion Between Cognitive and Non-Cognitive Theories of Consciousness. *Synthese* 191(2):236-285.
- (2015). On a confusion about which Intuitions to trust: From the Hard Problem to a Not Easy One. *Topoi* 36(1):31-40. DOI: 10.1007/s11245-015-9326-3
- Strevens, Michael (2006). Scientific explanation. In D. M. Borchert (ed.), *Encyclopedia of Philosophy, second edition*.
- Stoljar, D. (2001). Two conceptions of the physical. In: *Philosophy and Phenomenological Research*, 62(2):253-81.

- (2005). Physicalism and phenomenal concepts. In: *Mind and Language*, 20(2):296-302.
- Tononi, G. and Koch, C. (2015). Consciousness: here, there and everywhere? *Phil. Trans. R. Soc. B*, 370:20140167.
- Trogon, Kelly (2017). Revelation and physicalism. *Synthese* 194 (7):2345-2366.
- Trogon, Kelly. The Non-Opacity of Phenomenal Concepts.
http://www.kellytrogon.org/KT/research_files/NPC.pdf
- Tye, Michael (2003). A Theory of Phenomenal Concepts. *Royal Institute of Philosophy Supplement* 53:91-105.
- Van Gulick, R. (1992). Nonreductive materialism and intertheoretical constraint. In: A. Beckermann, H. Flohr, J. Kim, eds. *Emergence or Reduction?: Essays on the Prospects of Nonreductive Physicalism*. pp.157–179. Berlin and New York, De Gruyter.
- (2009). Functionalism. In: Brian P. McLaughlin, Ansgar Beckermann, Sven Walter, Eds., *The Oxford Handbook of Philosophy of Mind*. pp. 128-151
- Walter, Sven. (2009). Epiphenomenalism. In: Brian P. McLaughlin, Ansgar Beckermann, Sven Walter, Eds., *The Oxford Handbook of Philosophy of Mind*. pp. 85-94