

**El *hard problem* de la conciencia en David Chalmers desde una perspectiva reductiva**

Alumno: Joel Vera Fernández

Grado en Filosofía, Universidad de La Laguna

Tutor: Dr. Antonio Manuel Liz Gutiérrez

Curso: 2023/2024

## Resumen

Este Trabajo de Fin de Grado aborda el *hard problem* de la conciencia, centrándose en la propuesta de David Chalmers y atendiendo a las críticas de los materialistas reductivos Patricia Churchland y Daniel Dennett: Chalmers plantea que la conciencia es irreductible a lo material, lo cual niega el materialismo, mientras que Churchland y Dennett argumentan en contra de esta noción, destacando la carencia de un fundamento científico y la poca fiabilidad de los experimentos mentales. Además, alineándose con la postura de Churchland y Dennett, en este trabajo se examina la definición de conciencia de Chalmers, se cuestiona si su propuesta del término “conciencia” es un designador rígido, se discute la noción de concebibilidad y se aborda la paradoja de los juicios fenoménicos. Este trabajo se alinea con el materialismo reductivo, siendo un análisis crítico de la propuesta de Chalmers que destaca sus deficiencias y exige una comprensión más rigurosa de la naturaleza de la conciencia, enfatizando en la necesidad de comprender nuestras limitaciones cognitivas, epistémicas y epistemológicas.

*Palabras clave:* conciencia, *hard problem*, materialismo reductivo, fundamento científico, arbitrariedad.

## Índice

<b>Agradecimientos.....</b>	<b>4</b>
<b>Introducción.....</b>	<b>5</b>
<b>1. Antecedentes.....</b>	<b>6</b>
1.1. Antecedentes al dualismo.....	6
1.1.1. Dualismo platónico.....	6
1.1.2. Descartes y el alma.....	7
1.2. Antecedentes al materialismo.....	9
1.2.1. Demócrito y el átomo.....	9
1.2.2. La Mettrie y el materialismo reductivo.....	10
1.2.3. Hume y el materialismo eliminativista.....	12
1.3. Conductismo y computacionalismo.....	13
<b>2. Estado actual.....</b>	<b>14</b>
2.1. El <i>hard problem</i> de David Chalmers.....	14
2.2. Respuestas a Chalmers.....	21
2.2.1. Patricia Churchland.....	21
2.2.2. Daniel Dennett.....	24
<b>3. Discusión y posicionamiento.....</b>	<b>26</b>
3.1. ¿Está la conciencia bien definida?.....	26
3.2. ¿Es el término “conciencia” un designador rígido?.....	28
3.3. Concebibilidad, posibilidad lógica y posibilidad metafísica.....	30
3.4. Paradoja de los juicios fenoménicos.....	32
<b>4. Conclusión y vías abiertas.....</b>	<b>34</b>
<b>Referencias bibliográficas.....</b>	<b>38</b>

## **Agradecimientos**

Me gustaría dedicar un pequeño apartado para los agradecimientos. Empezando por reconocer mi deuda filosófica con mi gran amigo y compañero de carrera Óscar Marrero, por mostrarme este gran problema tan apasionante de la filosofía, cuya indagación me ha llevado a tomar la decisión de elegirlo como tema de este trabajo, y por las largas y fructíferas conversaciones acerca de la naturaleza de la conciencia. Una especial nota de agradecimiento a mi familia, por estar siempre junto a mí y apoyarme en los duros momentos. Y por último, pero no menos importante, un honesto agradecimiento para mi tutor de TFG Manuel Liz, quien ha hecho posible la realización de este trabajo a través de su orientación, su dedicación y sus consejos.

## Introducción

El presente Trabajo de Fin de Grado gira en torno a la conciencia. Algunos la definen como un estado mental, tal como estar en vigilia; otros como una facultad o capacidad; y otros la conceptualizan como una función o proceso cognitivo. Sin duda, un enigma cuya naturaleza ha resultado una incógnita desde tiempos arcaicos. No obstante, en este trabajo nos centraremos en un solo problema de la conciencia, el conocido como el *hard problem*, un complejo enigma filosófico que se cuestiona, de una forma particular, la naturaleza de la conciencia. El *hard problem* se conceptualiza, por David Chalmers, como un problema que contrasta con el resto de problemas fáciles de la conciencia, que se refieren a las cuestiones relacionadas con las funciones cognitivas. Este problema aborda la experiencia subjetiva en sí misma, trata la pregunta de por qué experimentamos las cosas de una forma consciente, por qué existe subjetividad y por qué tenemos experiencias fenoménicas.

El principal enfoque del trabajo recae sobre el trabajo de Chalmers, quien propone este problema y, en consecuencia, a través de una larga y compleja argumentación, niega el materialismo y propone la conciencia como un fenómeno fundamental del universo. En contraste, existen figuras materialistas que argumentan en contra de la visión de Chalmers cuestionando el estatus del *hard problem* como un verdadero problema. Es en estas tesis en las que el trabajo se sustenta, con el objetivo de mostrar la debilidad del planteamiento de Chalmers y cómo el *hard problem* puede ser un pseudo-problema.

## 1. Antecedentes

El *hard problem* podría parecer una preocupación exclusivamente moderna, de hecho, su clasificación como tal problema, así como las especializaciones por parte de los filósofos de la mente como David Chalmers y Thomas Nagel en este campo, son fenómenos que se vienen dando desde finales del siglo pasado. Sin embargo, aunque ahora enfoquemos más de cerca el problema, el ser humano desde los tiempos antiguos se ha preocupado por lo que hoy llamamos conciencia, aunque, por supuesto, desde diferentes perspectivas y concepciones, pues no siempre se ha tenido la misma idea de qué es la conciencia.

Por ello, antes de adentrarnos en las implicaciones del *hard problem*, es necesario establecer un recorrido histórico a modo de antecedente del *hard problem* que nos lleve desde los primeros planteamientos acerca de qué es lo que nos distingue como seres pensantes y conscientes hasta la antesala del *hard problem*, es decir, desde los griegos que reflexionaban acerca del alma, hasta mitad del siglo pasado marcado por el enfoque computacionalista. Todo este recorrido histórico será enmarcado dentro de las principales concepciones de la realidad, pues algunos filósofos, como David Chalmers, consideran que el enigma de la conciencia pone en jaque al materialismo. Así pues, para comprender correctamente cómo el estudio del *hard problem* ha desafiado al materialismo, siendo la postura más dominante en la actualidad, es necesario comprender cuál ha sido el recorrido histórico que ha colocado al materialismo en esta posición y cuál es la principal visión que se nos presenta como alternativa al materialismo según Chalmers, el dualismo.

### 1.1. Antecedentes al dualismo

#### 1.1.1. Dualismo platónico

Adentrémonos en el dualismo. El dualismo sostiene la existencia de dos sustancias en el universo, cómo se entiendan estas dos sustancias permiten diferenciar entre los distintos tipos de dualismo. En su origen, en la antigua Grecia, se hablaba de la división entre el alma y cuerpo. Hoy los dualismos que tratan el *hard problem*, como el dualismo naturalista que nos

plantea Chalmers, hablan de una división entre los objetos fenoménicos, como lo es la conciencia, y los objetos físicos. Una de las primeras visiones dualistas y de las más destacadas es, por supuesto, la visión platonista, que establece esta división entre la mente y el cuerpo y sentó las bases para el desarrollo de un dualismo que seguiría vigente en Europa como el modelo dominante hasta finales del siglo XIX.

Platón en su obra *República*, escrita en el siglo IV a.C., sostuvo la creencia de que la realidad se dividía en dos mundos ontológicamente distintos: el mundo sensible y el mundo de las ideas. En esta cosmovisión, el alma, que enmarca características de lo que hoy llamamos conciencia, era central. La realidad material, para Platón el mundo sensible, no solo era distinto del mundo de las ideas, sino que era un reflejo imperfecto de este. En esta concepción, el alma no solo se veía dividida del cuerpo, sino que era tratada como algo superior a este, el alma era entendida como portadora de la razón y de la inteligencia, era una entidad inmaterial y eterna atrapada en la temporalidad del cuerpo físico.

### 1.1.2. Descartes y el alma

René Descartes es conocido junto con Platón por impulsar un dualismo que caló absolutamente en la filosofía occidental a partir del siglo XVII, el dualismo cartesiano. Descartes consideraba que los seres humanos estamos formados por dos sustancias de cualidades distintas: la *res cogitans* (la mente) y la *res extensa* (el cuerpo). Para él, la mente, que ya no el alma, y el cuerpo son entidades separadas y de distinto orden. No obstante, Descartes, quizás sin quererlo, sembró la semilla del materialismo al tratar de establecer espacialmente la sede de la *res cogitans*, según él, en la glándula pineal.

Aunque hoy sepamos que él estaba equivocado, este primer intento por darle un lugar a la mente es, sin duda, un acercamiento al materialismo, tanto es así que La Mettrie, un autor absolutamente materialista, lo reconoce un siglo más tarde como un autor materialista y no dualista. John D. Greenwood lo analiza y explica en su libro *A Conceptual History Of Psychology*:

La extensión de la explicación mecanicista al pensamiento era tan evidente y natural, según La Mettrie, que Descartes debió estar convencido de ello. Aunque Descartes, que "entendió la naturaleza animal y fue el primero en demostrar perfectamente que los animales no eran más que máquinas", admitió públicamente que mente y cuerpo eran sustancias distintas, "es evidente que se trataba sólo de un truco, de un astuto dispositivo para inducir a los teólogos a tragarse el veneno oculto tras una analogía que sorprende a todos y que ellos solos no pueden ver. (Greenwood, 2009, p. 132)<sup>1</sup>

Para La Mettrie, Descartes había demostrado originalmente el mecanicismo, pero lo camufló bajo un aparente dualismo para poder engañar a los teólogos dualistas. Y, aunque cuando Descartes sitúa la mente en la glándula pineal no se refiere enteramente a lo que hoy entendemos por conciencia, pues abarcaba más funciones, está claro que Descartes sí pensó en la conciencia en nuestros términos fenoménicos contemporáneos, pues no se refería a otra cosa cuando dijo en *Discurso del método*: "yo pienso, luego soy" (Descartes, 2010, p. 60).

Que Descartes pensaba en lo mental como un aspecto consciente lo demuestra en su respuesta al Cuarto Conjunto en su obra *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, donde responde a las críticas y comentarios de un contemporáneo teólogo, Antoine Arnauld, un sacerdote jansenita. Arnauld se cuestiona acerca de si puede haber algo en nuestro espíritu de lo que no seamos conscientes, en cuanto que somos seres pensantes, a lo que Descartes responde: "no puede haber en nosotros pensamiento alguno del que no tengamos conciencia actual, en el mismo momento en que está en nosotros" (Descartes, 1977, p. 198). Descartes se refiere a que uno es consciente de que piensa, aunque luego no recuerde lo que ha pensado, es decir, aunque no lo recordemos, de niños tuvimos conciencia de lo que pensábamos desde el momento en que empezamos a pensar, y así con cualquier facultad, "por

---

<sup>1</sup> La cita ha sido traducida al español. La versión original en inglés es: "The extension of mechanistic explanation to thought was so obvious and natural, according to La Mettrie that Descartes must have been convinced of it. Although Descartes who "understood animal nature and was the first to demonstrate perfectly that animals were mere machines," publicly avowed that mind and body are distinct substances, "it is obvious that it was only a trick, a cunning device to make the theologians swallow the poison hidden behind an analogy that strikes everyone and that they alone cannot see." (Greenwood, 2009, p. 132).

eso podemos negar, con toda seguridad, que resida en nosotros una facultad, si no podemos adquirir dicha conciencia actual de ella” (Descartes, 1977, p. 198).

## **1.2. Antecedentes al materialismo**

Antes de adentrarnos en los antecedentes del materialismo, es fundamental comprender las diferencias entre este enfoque, el fisicalismo y el naturalismo, pues aunque todos estos conceptos mantienen una afinidad conceptual, se refieren a cosas muy distintas y es común ver muchas veces cómo estos conceptos se usan sin mucho criterio o como sinónimos, cuando cada uno representa una perspectiva diferente acerca de la naturaleza de la realidad. El materialismo se centra en el concepto de materia, para el materialismo la realidad última es material, cabe destacar que el materialismo es una postura filosófica, más que científica. Por otro lado, para el fisicalismo la física es la disciplina fundamental, todo ha de ser físico, por ello el fisicalismo es una postura con un carácter más científico, pues se basa en la física para determinar cuál es la realidad. Por último, el naturalismo mantiene una posición más abierta que las dos anteriores posiciones, afirma que todo puede ser explicado a través de alguna ciencia natural, pero no niega la existencia de objetos inmateriales o no físicos.

### **1.2.1. Demócrito y el átomo**

A la par que Descartes, en el siglo XVII y XVIII, el materialismo comienza a hacerse hueco en las doctrinas metafísicas populares. Sin embargo, si queremos encontrar los primeros rastros de una teoría materialista sobre la realidad, debemos retroceder desde nuestros días más de 25 siglos en el tiempo, remontándonos a los atomistas, en concreto a Demócrito, quien vivió aproximadamente del 460 a.C. al 370 a.C..

Demócrito es el padre del materialismo y, además, se puede decir que gracias a sus desarrollos metafísicos es también un gran causante de los desarrollos dualistas, al generar en Sócrates y Anaxágoras una reacción a su teoría, quienes influyeron indudablemente a Platón a la hora de desarrollar su dualismo, que anteriormente estuvimos explicando. Es por eso que

Demócrito es tan fundamental y debe ser contemplado, a pesar de que no tratase muy profundamente los aspectos relacionados con la conciencia.

Demócrito sostiene que es el átomo el fundamento de las cosas, la unidad indivisible. Podría parecer un intento más de dar respuesta al origen del mundo tal y cómo hacen otros presocráticos como Tales de Mileto, sin embargo, la propuesta de Demócrito es muy distinta, abre el camino a la primera concepción materialista al fundamentarse totalmente en la naturaleza y superar al mito. Y es que el agua de Tales es una parte de la naturaleza que explica su origen y la totalidad de las cosas, además de ser visible a simple vista, en cambio, el átomo no es una parte del mundo, constituye su totalidad, la naturaleza es el átomo. Una partícula indivisible, sin cualidad que es capaz de formar la realidad a través de su forma, es decir, es en el movimiento de estas partículas donde reside la explicación de las distintas formas que vemos en nuestra realidad. Por otra parte, Demócrito la sitúa como una partícula incapaz de sufrir cambios, eterna. “Afirmando la eternidad del átomo, Demócrito considera que el mundo está dotado de una facultad de conservación autónoma. Por primera vez, la necesidad del ser de las cosas no tiene otra fuente que el propio hecho de ser” (Charbonnat, 2007, p. 71).

En lo que respecta a la conciencia, los atomistas consideraban que el alma está también compuesta por átomos, es decir, que en términos actuales, mantendrían una posición materialista ante el problema de la conciencia, pues para ellos las propiedades comúnmente asociadas al alma humana, como eran la conciencia o la percepción, surgen de la interacciones de los átomos en el cuerpo. “El átomo deviene el instrumento de la primera teoría materialista, porque barre los últimos vestigios míticos y religiosos, remplazándolos por los fenómenos naturales” (Charbonnat, 2007, pp. 80-71).

### **1.2.2. La Mettrie y el materialismo reductivo**

Aunque el materialismo tiene su origen en el siglo V a.C., no es hasta los siglos XVII y XVIII que comienza a solidificarse como doctrina, cuando se da un apogeo del naturalismo impulsado por la Revolución Científica. A su vez, durante este tiempo muchos filósofos y pensadores comienzan a reflexionar sobre la naturaleza de la conciencia, esto se debe al auge de la máquina. La Mettrie y David Hume son ejemplo de ello.

Por parte de Julien Offray de La Mettrie lo vemos reflejado en dos de sus escritos más importantes, “Historia natural del alma” y *El hombre máquina*, donde establece un claro materialismo radical al argumentar que los seres humanos son máquinas biológicas simplemente más complejas que las máquinas que nosotros conocemos. La Mettrie rehúsa de Dios y establece en “Historia natural del alma” que no hay una gran diferencia entre los animales y los humanos, tan solo los humanos somos más complejos mecánicamente, nuestra materia está organizada de una forma más compleja. La Mettrie se declara él mismo como un materialista y considera el materialismo, al igual que el espiritualismo, como doctrinas opuestas a la creencia del alma.

El filósofo materialista considera el alma como una máquina integrada en otra máquina, el cuerpo, a su vez integrado en el mecanismo universal. Las facultades del alma dependen de la organización del cuerpo y en particular del cerebro. Lo físico y lo moral están íntimamente ligados, sin que pueda saberse quién tiene la primacía. Esta relación única entre el alma y el cuerpo en el hombre confirma que la materia posee en sí misma el movimiento y el pensamiento. (Charbonnat, 2007, p. 298)

Si bien La Mettrie habla del alma, no de la mente ni de la conciencia, extrapolando a nuestros tiempos podríamos decir que su perspectiva se alinea con el materialismo reductivo, es decir, busca reducir las características de la mente, como es el pensamiento y la conciencia, a fenómenos puramente materiales, físicos. Para La Mettrie, el alma no es más que una manifestación de la organización material del cerebro. Sin embargo, es importante destacar que, aunque La Mettrie se considerase un materialista, el término materialismo reductivo es un término que nace en el siglo XX con los desarrollos de la filosofía de la mente que especifica que los estados mentales pueden ser reducidos a estados físicos, por lo tanto no se le puede atribuir del todo a La Mettrie el ser un materialista reductivo, aunque sus contribuciones puedan ser interpretadas como tal.

Para La Mettrie, según Charbonnat (2007):

El alma sensitiva representa el mecanismo distribuido por todo el cuerpo animal que procura la sensación, el sentimiento y el conocimiento. Es un sistema formado por el cerebro, donde se concentran y se materializan las sensaciones; los nervios, que permiten que estas lleguen hasta él; y los órganos de los sentidos, que las registran. (p. 297)

El alma sensitiva, que equipara el mecanismo de la conciencia y la percepción, no es una entidad aislada del cuerpo humano, sino un sistema propio del cuerpo humano configurado materialmente de una forma mucho más compleja que otros sistemas. La materia es para La Mettrie capaz de producir no sólo movimiento, sino pensamiento y conciencia, y no encuentra paradoja ni problema en esta afirmación reductiva.

### **1.2.3. Hume y el materialismo eliminativista**

David Hume fue otro de los autores del siglo XVIII que se acercó al problema de la conciencia. Hume en su obra *Tratado de la naturaleza humana* exploró las cuestiones de la percepción y mantuvo, como todos sabemos, una postura radicalmente empirista en la que defendía que toda nuestra experiencia se debe exclusivamente a la percepción sensorial. Lo que no todo el mundo conoce es su visión de la conciencia. Para Hume la conciencia es esa colección de percepciones que suceden unas a otras en el tiempo, en este sentido, Hume no solo es un materialista reductivo en lo que se refiere a la conciencia, sino que es aún más radical, situándose como un eliminativista. Para Hume, en la mente humana no hay una sustancia separada que sea identificada como conciencia, sino una sucesión de impresiones e ideas. Además, Hume descarta nuestra concepción del Yo como una sustancia independiente. De esta forma se puede interpretar que Hume elimina el problema de la conciencia, lo cual convierte a Hume en un eliminativista, sin embargo, ocurre el mismo problema que con La Mettrie y el materialismo reductivo, el eliminativismo es una corriente que nace en el siglo XX que se posiciona en contra de la existencia de los estados mentales, para el eliminativismo las creencias y los deseos son ilusiones y la conciencia es un epifenómeno y Hume no trata estas cuestiones.

A pesar de esta interpretación de Hume, hay que considerar que existen otras interpretaciones que lo consideran un idealista. Se podría hacer esta lectura de Hume al comprender que plantea que no podemos conocer de la realidad más que datos de los sentidos, si estos datos son considerados como algo fenoménico tenemos un idealismo, si son considerados como algo material, tenemos un materialismo. Hume, posiblemente abrumado por el miedo a ser considerado ateo, nunca expresó de forma clara una postura en este debate y en su obra mantiene una posición ambigua. De cualquier modo, aunque no se adopte la interpretación materialista y, más en concreto, eliminativista de Hume, hay que comprender la gran influencia que tuvo Hume en el desarrollo de las filosofías materialistas, en especial de la eliminativista.

### **1.3. Conductismo y computacionalismo**

Hemos hecho un breve recorrido histórico por el dualismo y el materialismo observando cómo, en muchas ocasiones, estas visiones de la realidad han estado ligadas al problema de la conciencia. Pero aún no podemos adentrarnos en el *hard problem*, pues para entender cómo surge el *hard problem* de la conciencia es necesario antes adentrarnos en los primeros laboratorios de psicología de finales del siglo XIX y principios del XX, como el de Ivan Pavlov en la Unión Soviética y el de William James en Harvard, Estados Unidos. En el laboratorio de Pavlov se estaba investigando la digestión en perros, en esta investigación decidieron pararse a analizar por qué los perros salivaban cuando llegaba el asistente que les alimentaba, antes de que les entregase la comida. Pavlov descubrió que podía condicionar a los perros para salivar en respuesta a estímulos como luces si estos estímulos se asociaban repetidamente con la comida. Así descubrió el condicionamiento clásico y demostró que se podían condicionar los comportamientos a través de la asociación de estímulos. Tales experimentos y trabajos en estos laboratorios fueron cruciales para el desarrollo del conductismo, el estudio experimental de la conducta humana, un estudio que perseguía la búsqueda de una explicación que excluía a la conciencia, pues el conductismo mantiene la idea de que la conducta observable es el único objeto de estudio de la psicología, siendo la conciencia es un estado interno y, por lo tanto, no observable. Es por esto que algunos ignoraron el problema de la conciencia o directamente negaron su existencia. Algunas figuras

prominentes fueron John B. Watson o B.F. Skinner que abogaron por un enfoque empirista del conductismo.

La preocupación por el estudio de la conciencia en importantes figuras que empezaban a ver la conciencia como un problema desatendido aumentó, sin embargo, el enfoque conductista eclipsó el estudio académico de la conciencia, pues se consideraba a la conciencia como un fenómeno subjetivo lejos del alcance de las herramientas del estudio de la conducta. Sin embargo, a medida que avanzaba el siglo XX surgieron enfoques que cambiaron el paradigma psicológico. Gracias a los desarrollos informáticos comenzó a desarrollarse una teoría computacionalista que entendía que la mente humana no podía ser muy distinta de esos sistemas de procesamiento de información que habíamos desarrollado. Figuras como Chomsky y Jerry Fodor argumentaron que entender los mecanismos del pensamiento y la cognición era fundamental para comprender la mente humana, este nuevo enfoque de estudio le dio mayor importancia al estudio de los estados internos, no obstante, dejó de nuevo la conciencia como un problema apartado, pues se consideraba que la conciencia debía de ser un subproducto del procesamiento del cerebro que eventualmente sería entendido en términos computacionales cuando se lograra entender más acerca de la mente.

## **2. Estado actual**

### **2.1. El *hard problem* de David Chalmers**

Habiendo recorrido estos pequeños antecedentes, podemos adentrarnos en el problema de la conciencia desde David Chalmers. En el artículo de David Chalmers, publicado en 1995, "Facing up to the problem of consciousness", plantea lo que él llama el *hard problem* de la conciencia, desafiando así las perspectivas predominantes que, para Chalmers, no responden las preguntas realmente difíciles acerca de la conciencia. Tanto el conductismo como el computacionalismo han sido valiosos en muchos aspectos y han logrado dar respuesta a muchos de nuestros interrogantes, sin embargo, no han logrado dar respuesta a lo que es para Chalmers y muchos otros filósofos de la mente, el mayor misterio de nuestra comprensión científica del mundo, la conciencia. Sólo han logrado resolver los problemas

fáciles, los relacionados con la conducta y el aspecto psicológico, pero no los problemas relacionados con el aspecto fenoménico, es decir, “el problema difícil: ¿Por qué todo este procesamiento está acompañado por una vida interna que experimentamos” (Chalmers, 1999, p. 16).

Tanto los materialistas reductivos como los eliminativistas no lograban dar respuesta a lo que para Chalmers resulta ser lo más evidente que se nos puede presentar, de lo único que no podemos dudar diría Descartes. “Algunos dicen que la conciencia es una ‘ilusión’ [...]. Me parece que estamos más seguros de la existencia de la experiencia consciente de lo que estamos de cualquier otra cosa en el mundo” (Chalmers, 1999, pp. 16-17).

Frente a esta deficiencia, surgió en la filosofía un debate que se centraba en la cuestión de si había o no un problema con la conciencia, en lugar de asumir el problema y tratar de dar solución, Chalmers publica originalmente en 1996 su reconocido libro, *La mente consciente. En busca de una teoría fundamental*, publicado en español en 1999, donde profundiza en el *hard problem* tratando de no resolver el problema, pero sí encauzarlo. Sin embargo, antes de adentrarnos en el *hard problem*, es fundamental comprender a qué nos referimos cuando hablamos de conciencia. Para ello utilizaré una definición de Chalmers un tanto descriptiva y circular, pero que es inevitable para comprender de qué hablamos, pues definirla de otra forma sería, tal y como Chalmers apunta, improductivo.

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

Chalmers se refiere a esa experiencia subjetiva cuando habla de la conciencia. No obstante, es capaz de distinguir entre distintos tipos de conciencia. Chalmers se refiere a la conciencia que trabaja en su libro como conciencia fenoménica, frente a las nociones de conciencia psicológica que contemplan distintos aspectos funcionales como la vigilia, la

atención o el control voluntario. Así es como Chalmers se distancia, aunque no completamente, de la percatación, al formular la conciencia como un fenómeno de doble naturaleza: psicológica y fenomenológica.<sup>2</sup> Chalmers comprende que los problemas relacionados con la conciencia fenoménica son la parte difícil del problema de la conciencia, mientras que la parte fácil se refiere a la explicación de los procesos mentales en función de sus funciones cognitivas. En cambio, la explicación subjetiva de la conciencia, así como todas las incógnitas que surgen a su alrededor, no pueden ser explicadas a través de una teoría reductiva o funcional. Por ello, es un problema difícil, porque no puede ser abordado a través de los métodos científicos convencionales.

Chalmers trata de justificar la irreductibilidad de la conciencia<sup>3</sup>. Para ello introduce la noción de superveniencia, tratando de formalizar la cuestión de si la conciencia está determinada absolutamente por los hechos físicos del cerebro. La superveniencia la define Chalmers en general como “Las propiedades B supervienen a las propiedades A si ningún par de situaciones posibles es idéntico respecto de sus propiedades A pero difiere en sus propiedades B” (Chalmers, 1999, p. 62).<sup>4</sup> La superveniencia puede ser: local, donde las propiedades de B supervienen localmente a las propiedades de A, si los hechos A en una área local determinan los hechos B en esa misma área; o global, si las propiedades B supervienen globalmente a las propiedades A, si los hechos A acerca de todo el mundo determinan los hechos B en todo el mundo. Y, a su vez, además de local o global, Chalmers establece una diferencia sustancial para su teoría de la conciencia como un fenómeno irreductible materialmente, diferencia entre la superveniencia lógica y la superveniencia natural: La superveniencia lógica se da cuando las propiedades de B supervienen a las propiedades de A y no hay dos situaciones lógicamente posibles que sean idénticas en cuanto a las propiedades

---

<sup>2</sup> Cabe destacar que Chalmers no fue el primer autor en establecer esta distinción. En 1995 Ned Block publica “On a Confusion about a Function of Consciousness”, un artículo en el que hace una distinción entre la “conciencia fenoménica” y la “conciencia de acceso”, para Block la conciencia fenoménica es la relacionada efectivamente con la experiencia subjetiva y la de acceso es la encargada de acceder y reportar información. Para establecer esta diferencia fue fundamental el desarrollo de Newell en “SOAR as a unified theory of cognition: Issues and explanations” (1992), quien establece una distinción entre la “percatación” y la “conciencia”.

<sup>3</sup> A partir de este momento en el documento, el término “conciencia fenoménica” será referido simplemente como “conciencia”, con el fin de evitar confusiones y facilitar la lectura del texto.

<sup>4</sup> Una formulación general de superveniencia, independientemente de su tipo (local o global, lógica o natural), podría ser:  $\forall x((Ax \wedge Tx) \rightarrow (Bx \wedge Tx))$

Donde:

- Ax representa las propiedades A en la situación x
- Bx representa las propiedades B en la situación x
- Tx representa las condiciones específicas que determinan el tipo de superveniencia.

A pero distintas en cuanto a las propiedades B, es decir, las propiedades B son necesarias dadas las propiedades A, la superveniencia lógica se basa en la posibilidad lógica amplia y no en las leyes naturales del mundo. Para ello está la superveniencia natural donde si las propiedades B supervienen naturalmente a las propiedades A, cualquier situación naturalmente posible con las mismas propiedades A tiene las mismas propiedades B, sin embargo, no es contradictorio para Chalmers la superveniencia natural con la concebibilidad de un mundo posible donde esta superveniencia no se de, es aquí donde reside la crítica al materialismo.

El materialismo sabemos que sostiene que todo en el universo puede ser explicado en términos de procesos materiales, es decir, para el materialismo todo en el universo es superveniente lógicamente a lo material. No obstante, Chalmers propone que la conciencia es una excepción a los intentos de explicación reductiva del materialismo. La conciencia no es superveniente lógicamente a las propiedades físicas, ya que es posible concebir un mundo en el que las mismas propiedades físicas están presentes, pero no haya conciencia. Esto indica que no es lógicamente superveniente, en todo caso, la conciencia será naturalmente superveniente.

Es aquí donde Chalmers introduce algunos de los experimentos mentales o problemas que han ayudado a acercarse al *hard problem* y argumenta por qué, aún entendiendo todos los aspectos físicos y funcionales del cerebro, nunca seremos capaces de reducir a explicaciones físicas la conciencia. Y es que, por supuesto, David Chalmers no es el primero en plantear interrogantes acerca de la naturaleza de la conciencia, muchos otros filósofos anteriores a la obra de David Chalmers plantearon preguntas fundamentales así como problemas y experimentos mentales que no solo se cuestionaban acerca de la conciencia, sino que también ponían en duda el materialismo. Algunas de estas teorías han sido puntos de referencia fundamentales para el debate acerca del *hard problem*, tanto es así que Chalmers los incluye en su libro (Chalmers, 1999) y se cuestiona acerca de las consecuencias de ellos.

Uno de los principales experimentos que Chalmers destaca en su libro es el experimento mental de Thomas Nagel, “¿What Is It Like to Be a Bat?”: Nagel se planteó en su artículo la pregunta de si podemos entender verdaderamente la experiencia subjetiva de otras criaturas como los murciélagos. Podría parecer una pregunta banal, sin embargo, no lo es, pues nuestra experiencia subjetiva es muy distinta de la de ellos que, en lugar de tener un

sistema de visión desarrollado, sabemos que se manejan en su entorno a través de un sistema de ecolocalización. Nagel sostiene que por más que sepamos acerca de la forma en la que los murciélagos utilizan su ecolocalización, nunca podremos conocer acerca de la experiencia subjetiva del murciélago, de esta forma, niega el materialismo.

Chalmers explica este mismo experimento, pero hay algo que Chalmers no destaca acerca de Thomas Nagel y es como él es el responsable de la separación de la experiencia consciente como un problema difícil. Si bien debemos la acuñación del término *hard problem* a Chalmers, es Thomas Nagel quien originalmente señala el problema y luego el resto de filósofos como David Chalmers o Frank Jackson amplían y desarrollan la propuesta inicial. Vemos como Thomas Nagel detecta el problema en este fragmento de su artículo “¿What Is It Like to Be a Bat?”: “Mientras que un relato de la base física de la mente debe explicar muchas cosas, el carácter subjetivo de la conciencia parece ser lo más difícil” (Nagel, 1974, p. 437).<sup>5</sup>

Continuando con los aportes de otros autores que Chalmers trata en su libro, es fundamental destacar el propuesto por el autor que nombramos anteriormente, Frank Jackson, con su argumento del Cuarto de Mary, propuesto en su artículo “Epiphenomenal Qualia”: Este experimento mental es similar al que plantea Nagel en 1974. En este experimento mental, Jackson desafía la idea de que a través del total conocimiento de lo físico se puede comprender las experiencias subjetivas. El experimento mental plantea la idea de una científica que aprende todo sobre el color rojo en una habitación en blanco y negro, la pregunta es si al salir de la habitación y ver el color rojo por primera vez aprenderá algo nuevo. “Ninguna cantidad de razonamiento a partir de los hechos físicos solamente podrá darle ese conocimiento. Se deduce que los hechos sobre la experiencia subjetiva de la visión del color no están implicados por los hechos físicos.” (Chalmers, 1999, p. 143).

Por último, es necesario nombrar como Chalmers destaca la brecha explicativa (*explanatory gap*) que Levine plantea en su artículo “Materialism and Qualia: The Explanatory Gap”, que viene a ser similar a lo que Chalmers ha estado desarrollando en su libro. Existe una brecha explicativa entre los hechos físicos y los hechos fenoménicos. Esto

---

<sup>5</sup> La cita ha sido traducida al español. La versión original en inglés es: “While an account of the physical basis of mind must explain many things, this appears to be the most difficult” (Nagel, 1974, p. 437).

afecta no sólo a conceptos mentales como la conciencia, sino a cualquier aspecto como el aprendizaje que pueda requerir de una explicación fenoménica para lograr una explicación completa del concepto, lo que provoca que no exista la posibilidad de obtener una explicación completamente reductiva de estos aspectos por más que parezcan aspectos funcionales.

Chalmers introduce en su libro (Chalmers, 1999) su propio experimento mental, el argumento de los zombis para ilustrar la no superveniencia lógica de la conciencia. Según Chalmers, podemos considerar la posibilidad lógica de un mundo zombi, es decir idénticamente al nuestro, pero donde no existen experiencias conscientes. En este mundo existe un zombi, materialmente idéntico a cualquiera de nosotros, pero que carece de experiencia consciente. Estos zombis conductualmente se comportarán exactamente igual que lo haríamos nosotros, con la diferencia de que no poseen conciencia. Al considerar la posibilidad lógica de un mundo zombi de esta clase, nos damos cuenta de que, naturalmente es seguro que sea algo imposible, sin embargo, parece conceptualmente coherente, no hay contradicciones lógicas, por lo cual hablamos de un mundo lógicamente concebible. Para Chalmers, este argumento demuestra de forma evidente que la experiencia consciente no puede ser enteramente explicada a través de procesos físicos y funcionales, de hecho, se atreve no sólo a afirmar que no puede ser entendida hoy, sino que jamás será entendida a través de los métodos científicos convencionales que tratan de explicar los fenómenos en términos físicos “Nunca una explicación enunciada totalmente en términos físicos podrá dar cuenta del surgimiento de la experiencia consciente” (Chalmers, 1999, p. 131).

A través de este argumento, que es el argumento más central, y otros muchos desarrollados por autores anteriores, Chalmers rechaza el materialismo y como respuesta a esta crisis propone el naturalismo dualista. Una corriente que propone que la conciencia superviene naturalmente a lo físico, pero no lógicamente, de forma que la experiencia consciente se puede explicar en términos fundamentales naturales, pero no físicos tal y como los conocemos. Este dualismo no niega todos los resultados de la ciencia contemporánea, sino que contempla la existencia de unas leyes naturales que van más allá de lo físico y que explican el fenómeno de la conciencia o incluso otros problemas como la causalidad, como fenómenos fundamentales del universo que no pueden ser reducidos a explicaciones funcionales. De esta forma existen dos categorías ontológicas básicas en el universo: lo físico y lo fenomenológico.

La posición de Chalmers frente a este dualismo es muy radical en su libro, pues sugiere que la conciencia no es algo emergente, sino que se trata de un componente primitivo de la realidad, así como lo es el espacio, el tiempo y, según él, la causalidad. A través de esta afirmación se plantea la pregunta de si la conciencia es ubicua, es decir, si la conciencia está presente en todo el universo, y llegar a afirmar que sí, aunque parezca contrario a la intuición considera que, al igual que allá donde hay información hay causalidad, donde hay información también hay conciencia. La conciencia no solo se da en nosotros como sistemas complejos que somos, no es un proceso arbitrario, afirma que la conciencia se da en todo el universo, incluso en sistemas mucho más simples con fenomenologías más simples, pero con fenomenologías, como podría ser un termostato, un ejemplo que usa en uno de los capítulos del libro y que defiende.

Una consideración final en favor de sistemas simples que tienen experiencia: si esta es en verdad una propiedad fundamental, parece que sería natural que estuviese ampliamente difundida. Todas las otras propiedades fundamentales que conocemos ocurren incluso en sistemas simples y en todo el universo. Sería extraño que una propiedad fundamental se instancie por primera vez sólo en un momento relativamente tardío de la historia del universo e incluso entonces sólo en sistemas complejos ocasionales. No hay ninguna contradicción en la idea de que una propiedad fundamental sólo se instancie ocasionalmente; pero la alternativa parece más plausible, si todo el resto permanece igual. (Chalmers, 1999, p. 375)

Chalmers prefiere mantener una postura dualista, en este caso un dualismo naturalista con leyes psicofísicas, antes que un panpsiquismo, pues el panpsiquismo está orientado a considerar que todo tiene una mente y no es lo que Chalmers plantea. No obstante, podríamos decir que si plantea una versión más débil del panpsiquismo, un panprotopsiquismo, contribuyendo a reavivar las posiciones panpsiquista actuales, pues se acerca bastante y no encuentra argumentos en contra de estas posturas, todo lo contrario, señala encontrar argumentos a favor de adoptarlas. Esta teoría la desarrolla más profundamente en su artículo “Panpsychism and Panprotopsychism”.

## 2.2. Respuestas a Chalmers

Por supuesto, los planteamientos de Chalmers, en especial su negación del materialismo, han recibido grandes críticas y respuestas. Tanto por parte de materialistas como de no materialistas. Sin embargo, abordaremos las críticas de los materialistas reductivos, pues es de quién recibe las críticas más duras y, personalmente, me alinee más con sus posturas y argumentos.

### 2.2.1. Patricia Churchland

Algunos eliminativistas modernos, ante la propuesta de Chalmers, se han atrevido a proponer que quizás nuestro mundo es precisamente ese mundo zombi que Chalmers describe. Las experiencias conscientes, tal y como Chalmers las describe, son simplemente ilusiones, no se corresponden con ninguna realidad objetiva que ya entendamos, que vayamos a entender o que no podamos entender nunca. La gran figura de este enfoque es Patricia Churchland, una neurofilósofa canadiense que argumenta precisamente esto, los zombis no solamente son lógicamente concebibles, sino que ese mundo posible es nuestro mundo, somos zombis. Para Churchland no es que la conciencia se resista a una reducción física, directamente no existe un *hard problem* de la conciencia, no hay necesidad de explicar un problema que carece de fundamento científico.

Un punto metodológico puede ser pertinente con respecto al argumento del dualista: por grande y sistemática que sea la masa de evidencia empírica que sustenta la hipótesis empírica de que la conciencia es una función cerebral, siempre es una opción lógicamente coherente ser obstinado e insistir en lo contrario, como hacen Chalmers y Nagel. (Churchland, 2016, p. 80)<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup> La cita ha sido traducida al español. La versión original en inglés es: “A methodological point may be pertinent in regard to the dualist’s argument: however large and systematic the mass of empirical evidence supporting the empirical hypothesis that consciousness is a brain function, it is always a logically consistent option to be stubborn and to insist otherwise, as do Chalmers and Nagel”(Churchland, 2016, p. 80).

Esto es lo que trata Churchland en su artículo “The Hornswoggle Problem”. Para Churchland, los dualistas como David Chalmers o Thomas Nagel simplemente lanzan negaciones al vacío de que la conciencia es un fenómeno biológico, pero sus posiciones no están sustentadas en ninguna fundamentación científica que desafíe las actuales explicaciones neurocientíficas de la conciencia. Argumenta Churchland que la propuesta de estos filósofos nace absolutamente de la ignorancia, tomándola como premisa para determinar que la conciencia es un fenómeno que nunca se podrá comprender a través de argumentos como la concebibilidad, conceptos muy arbitrarios y poco fundamentales.

Y es que la distinción que Chalmers establece entre los problemas mentales fáciles y el *hard problem* es totalmente arbitraria, no sigue ningún criterio real, esta es la tesis que mantiene Churchland en su ensayo “Neurophilosophy”, donde establece mayoritariamente todas las críticas al enfoque de Chalmers. Churchland argumenta que algunos de los problemas que Chalmers señala como problemas fáciles son, de hecho, problemas que aún no tienen solución, ni estamos cerca de descubrirla, al igual que la conciencia. Por otro lado, si fuésemos capaces de descubrir todos los misterios de la mente y dar respuesta a todos los problemas fáciles, no hay ningún argumento, más que los experimentos mentales como el de Chalmers, que nos indique que no seremos capaces de comprender la conciencia una vez conocidos el resto de mecanismos.

Churchland destaca como funciones como la atención y la memoria a corto plazo parecen ser elementos cognitivos cruciales para la comprensión de la conciencia, y estos son fenómenos que aún no terminamos de comprender de forma completa, no podemos saber si dando respuesta a estos problemas se nos puede abrir una vía para obtener una mayor comprensión de la conciencia. Esta tesis que Churchland plantea la sostiene Francis Crick, uno de los codescubridores de la estructura molecular del ADN en su libro *The Astonishing Hypothesis: The Scientific Search for the Soul*. En este libro, Crick propone lo que llama “la hipótesis sorprendente”, que sostiene que los avances en el estudio científico a lo largo del siglo XX han permitido abordar tópicos filosóficos como han sido el alma o la conciencia desde una perspectiva científica, es decir, mantiene que los problemas acerca de la mente así como la conciencia, incluyendo las experiencias subjetivas, son problemas que pueden ser abordados a través del comportamiento de los componentes que las influyen: las células nerviosas, las neuronas, las moléculas, los átomos, etc. Es decir que Crick mantiene un

enfoque absolutamente materialista, cree que eventualmente cuando la neurociencia se desarrolle lo suficiente podremos comprender cómo surgen las experiencias conscientes.

Retomando a Churchland, el *hard problem* de la conciencia es para Churchland un problema semántico, mientras que el problema real de la conciencia debe de ser un problema de tipo empírico, el experimento mental de Chalmers y sus conclusiones no son más que una demostración de la debilidad de los experimentos mentales, hablar de concebibilidad o posibilidades lógicas no refleja la posibilidad real. Esto es algo Chalmers rebate en su artículo “Does Conceivability Entail Possibility?”. Churchland también considera que aún no estamos en condiciones de definir correctamente las experiencias conscientes. Esto es precisamente lo que le ocurre a Chalmers, trata de dar una definición que termina siendo arbitraria y encierra los aspectos de la conciencia que a él le interesa tener para poder encontrar los problemas que refutan el materialismo.

Patricia Churchland señala y critica muchas cosas de Chalmers, pero su tesis más fundamental ante el *hard problem* esgrime que la brecha explicativa que Chalmers trata, y que originalmente plantea Levine, es una invención. Donde Chalmers ve una brecha explicativa Churchland ve una brecha de ignorancia.

Del hecho de que no sepamos algo no se sigue nada muy interesante — simplemente no lo sabemos. Sin embargo, la tentación de sospechar que nuestra ignorancia nos está diciendo algo positivo, algo profundo, algo metafísico o incluso radical, está siempre presente. (Churchland, 1996, p. 406)<sup>7</sup>

Esta es la tesis que Churchland mantiene, que el *hard problem* de la conciencia se nos presente como un problema misterioso, al igual que otros muchos problemas que se nos presentan y se nos han presentado a lo largo de la historia como el problema del vitalismo, no quiere decir que necesitemos de una solución misteriosa o casi mística fuera de lo material.

---

<sup>7</sup> La cita ha sido traducida al español. La versión original en inglés es: “From the fact that we do not know something, nothing very interesting follows — we just don't know. Nevertheless, the temptation to suspect that our ignorance is telling us something positive, something deep, something metaphysical or even radical, is ever present” (Churchland, 1996, p. 406).

“Lo misterioso del problema no es un hecho del problema, no es una característica metafísica del universo, es un hecho epistemológico sobre nosotros. Sobre dónde estamos en la ciencia actual, sobre lo que podemos y no podemos entender” (Churchland, 1996, p. 406)<sup>8</sup>. Lo que comete Chalmers es, en palabras de Churchland, una falacia, un argumento ad ignorantiam. Para Churchland de la premisa de ignorancia, es decir, del no comprender el fenómeno de la conciencia completamente, no se sigue lógicamente la conclusión de que jamás podremos conocer el fenómeno y la ciencia no podrá ayudar a ello.

### 2.2.2. Daniel Dennett

Daniel Dennett, un filósofo de la mente y de las ciencias cognitivas estadounidense, también considera que el *hard problem* es un pseudo-problema. Esta tesis la podemos ver en su artículo “Facing Backwards on the Problem of Consciousness”. El *hard problem* es un problema irreal que será resuelto posiblemente a medida que se resuelvan el resto de problemas, en palabras de Chalmers, fáciles. Y es que para Dennett la división entre los problemas fáciles y los problemas difíciles nace de una decisión injustificada, motivada por el intento de desviar la atención del resto de problemas neurocientíficos para focalizarla en el problema de la conciencia. Pero no se puede argumentar, justificadamente, que la conciencia esté por encima del resto de problemas fáciles, como Chalmers plantea.

Considerar esto sería cometer el mismo error que se cometió, por ejemplo, con la visión cuando no se conocía su naturaleza. Hasta que no se resolvió este problema, se consideraba un problema difícil ajeno a cualquier solución, cuando se resolvió se evaporó el problema difícil. Lo mismo ocurrió con el vitalismo, el vitalismo fue una teoría que fue tomada seriamente porque se esperaba dar respuesta a ciertos fenómenos que sí requerían y tenían explicación, para Dennett esto mismo pasa con la conciencia. Y es que cuando el vitalismo estaba en pleno auge, un vitalista podría argumentar de la misma forma que Chalmers y así lo plantea Dennett:

---

<sup>8</sup> La cita ha sido traducida al español. La versión original en inglés es: “the mysteriousness of a problem is not a fact about the problem, it is not a metaphysical feature of the universe ó it is an epistemological fact about us. It is about where we are in current science, it is about what we can and cannot understand” (Churchland, 1996, p. 406).

Imaginemos a algún vitalista que les dijera a los biólogos moleculares:

Los problemas fáciles de la vida incluyen los de explicar los siguientes fenómenos: reproducción, desarrollo, crecimiento, metabolismo, autorreparación, autodefensa inmunológica... Estos no son tan fáciles, por supuesto, y puede llevar aproximadamente un siglo más. Es difícil resolver los detalles, pero son fáciles en comparación con el problema realmente difícil: la vida misma. Podemos imaginar algo que fuera capaz de reproducción, desarrollo, crecimiento, metabolismo, autorreparación y autodefensa inmunológica, pero que, ya sabes, no estuviera vivo. (Dennett, 1996, p. 4)<sup>9</sup>

Chalmers no es ajeno a estos errores que se han cometido en el pasado, es consciente de estas teorías e intenta diferenciarse al afirmar que la conciencia es algo excepcional, según él los vitalistas mantenían un error conceptual, su propuesta no, pues se centra en que las funciones no son suficiente para explicar la conciencia. Para Dennett, la conciencia no es una excepción, la pregunta “¿Por qué el desempeño de estas funciones va acompañado de la experiencia?” es una pregunta casi tan absurda como “¿Por qué el desempeño de estas funciones va acompañado de vida?”, si disocias todas las funciones de la conciencia te quedas con nada, precisamente las funciones son lo que explican la conciencia, sin funciones no habría conciencia, un sujeto no sabría en qué está pensando. Chalmers considera que si restamos todas nuestras funciones aún nos queda algún residuo cualitativo.

Dennett también arremete contra la determinación de Chalmers de la experiencia como un fenómeno fundamental del universo, esta determinación considera Dennett que está motivada por la mera creencia, no hay ningún trabajo explicativo que la sostenga, es un

---

<sup>9</sup> La cita ha sido traducida al español. La versión original en inglés es: “Imagine some vitalist who says to the molecular biologists: The easy problems of life include those of explaining the following phenomena: reproduction, development, growth, metabolism, self-repair, immunological self-defence . . . These are not all that easy, of course, and it may take another century or so to work out the fine points, but they are easy compared to the really *hard problem*: life itself. We can imagine something that was capable of reproduction, development, growth, metabolism, self-repair and immunological self-defence, but that wasn't, you know, alive” (Dennett, 1996, p. 4).

argumento circular. Es por esto que la propuesta de Chalmers se queda en segundo plano para los reductivistas hasta que de una explicación independiente y justificada de por qué debemos añadir experiencia a todos los objetos del universo como un fenómeno fundamental del universo, pues no es una propuesta baladí.

### 3. Discusión y posicionamiento

En lo personal, mis ideas se alinean fuertemente con los argumentos de Churchland y Dennett. Considero que el *hard problem*, tal y como lo plantea Chalmers, carece de fundamento científico. Nada nos indica que la conciencia no pueda ser comprendida a través del conocimiento material del mundo. Además, mantengo la crítica de Dennett a la propuesta de la conciencia como un fenómeno fundamental del universo, una propuesta absolutamente infundamentada. Por otro lado, coincido en la debilidad de los experimentos mentales y cómo el *hard problem* de Chalmers posiblemente tenga el mismo destino que el antiguo problema del vitalismo.

Por otra parte, no solo la determinación del *hard problem* frente a los problemas fáciles es poco convincente, sino también aspectos como la definición que Chalmers da a la conciencia o el concepto de concebibilidad. Esto es algo que Churchland y Dennett tratan en sus artículos, pero de una forma breve. Es por eso que pretendo adentrarme de una forma más profunda en esta cuestiones, empezando por lo poco fundamentada que es la definición de conciencia de Chalmers.

#### 3.1. ¿Está la conciencia bien definida?

¿Está la conciencia bien definida tal y como nos la plantea Chalmers? No lo está y esto es algo que él mismo admite, pues tratar de definir la conciencia es para él algo improductivo. Al tratarse la conciencia de un elemento fundamental del universo, como es la materia o el espacio, no se puede tratar de definir en términos de nociones más primitivas. Es por eso que plantea esa definición con un carácter más bien descriptivo y circular, que nombramos al principio del trabajo, donde señala que la conciencia es esa cualidad subjetiva de la experiencia, el aspecto interno que hace que nos sintamos un agente cognitivo. Así trata

de capturar lo que es, para él, la esencia de la conciencia, sin caer en una definición reductiva que impida captar la complejidad del fenómeno.

En ese sentido, Churchland y Chalmers están de acuerdo: no estamos en condiciones de definir la conciencia, aunque cada uno encuentra motivos diferentes para esta incapacidad. No obstante, pese a ser incapaz de dar una definición exacta o satisfactoria, Chalmers se toma el atrevimiento de continuar teorizando y delimitando las experiencias conscientes. Para ello desarrolla la semántica bidimensional, una teoría que nos permite utilizar los conceptos aunque no contemos con todo su significado. La idea central es que cualquier término tiene dos dimensiones de significado llamadas intensiones. Existe la intensión primaria y la intensión secundaria. La primaria se refiere al mapa mental que tenemos de ese concepto, por ejemplo, cuando nos referimos al agua podríamos pensar en la sustancia líquida y clara que bebemos, sin embargo, parece que esto no es suficiente, pues podría existir un mundo posible donde exista una sustancia que contenga todas estas propiedades, sea clara, líquida y bebible, la llamemos agua y, sin embargo, no sea H<sub>2</sub>O. Esta sería la intensión secundaria, la que nos lleva a pensar en H<sub>2</sub>O en todos los mundos posibles. En este caso, para teorizar acerca de la conciencia y establecer si es o no superveniente lógicamente, para Chalmers, no hace falta más que la intensión primaria. Es así como teoriza acerca de la conciencia y establece su no superveniencia lógica, a través de la intensión primaria. “la noción de superveniencia lógica no se ve afectada por la ausencia de definiciones” (Chalmers, 1999, p. 86), ya que las relaciones de dependencia entre diferentes hechos pueden persistir sin ellas. Para Chalmers, no es importante si la conciencia está o no bien definida porque podemos hacer uso de la intensión primaria.

Chalmers, por lo tanto, teoriza acerca de la conciencia a través del uso de la intensión primaria, planteando una teoría incompleta, arbitraria y basada, sobre todo, en la teorización semántica y lógica, pero que no nos dice nada acerca de la realidad, solo de nuestras limitaciones cognitivas. Y es que, además, la intensión primaria no sólo plantea una definición incompleta, sino que la intensión primaria es absolutamente contextual, varía con nuestro acercamiento al fenómeno, nuestro conocimiento, nuestros mapas mentales y, por lo tanto, señala la importancia de darle valor a nuestras limitaciones: cognitivas, pues existen limitaciones inherentes en el proceso de información y de comprensión; epistémicas, pues tenemos falta de acceso a ciertos conocimientos; y epistemológicas, que se refiere a las restricciones que poseemos a la hora de obtener y validar conocimiento. Estas tres

limitaciones hay que tenerlas en cuenta a la hora de tratar de teorizar acerca de un concepto con tan solo el mapa mental del concepto. En este sentido, me siento bastante cercano a las ideas de Churchland.

### **3.2. ¿Es el término “conciencia” un designador rígido?**

En relación con la pregunta de si la conciencia, tal y como la plantea Chalmers, está bien definida, nos podemos preguntar también, ¿es el término “conciencia” un designador rígido? Para responder a esta pregunta, es esencial comprender las nociones de descripción definida de Russell y los designadores rígidos de Kripke.

Russell, en 1905, publica su artículo “On Denoting”, donde aborda el problema de la referencia y de los nombres propios, desarrollando una teoría que se conoce como teoría de las descripciones definidas de Russell. Él consideraba que nos relacionamos con el mundo de forma indirecta a través de nuestros conceptos. Y, al contrario de la lógica tradicional de su momento, proponía que esto no solo se da con las descripciones, sino también con los nombres propios, que son descripciones definidas, expresiones que se refieren a algo a través de especificar sus propiedades. Es decir, los nombres propios no nos conectan de forma directa con los objetos, sino a través de sus propiedades, pues son abreviaciones de las descripciones. Por ejemplo, cuando hablamos de Aristóteles, pensamos en Aristóteles como el estudiante más famoso de Platón. Kripke encontró una paradoja en la propuesta de Russell, se dió cuenta de que si admitimos esta propuesta, entonces ejemplos como el anterior serían necesarios y a priori, no deberíamos de necesitar experiencia para saber quién es Aristóteles.

Kripke, en “Naming and Necessity”, propone una posible teoría para dar solución al problema: los nombres propios son designadores rígidos. Es decir, una expresión que designa una misma entidad en todos los mundos posibles. Y no solo los nombres propios, sino también las descripciones definidas matemáticas, los nombres de clases naturales y los nombres de sensaciones. Ahora bien, volvemos a la pregunta, ¿es el término “conciencia” un designador rígido?

El término “conciencia” no parece ser un designador rígido. Y es que “conciencia” no se refiere a la misma entidad en todos los mundos posibles, es Chalmers precisamente el que señala que la conciencia posee una naturaleza contingente y no necesaria desde un punto de vista físico o material. Insinúa que podemos imaginar mundos posibles donde la conciencia se manifieste de manera diferente, esto lo especifica en “Argumento 2: El espectro invertido”, un subapartado del capítulo “¿Puede la conciencia explicarse reductivamente?” (Chalmers, 1999), en él establece un argumento en contra de la superveniencia lógica a través de determinar la posibilidad lógica de un mundo físicamente idéntico donde las experiencias conscientes sean diferentes<sup>10</sup>. Esto destaca un grave problema de identidad y referencia y, además, genera una incapacidad de establecer mundos posibles donde hablemos de conciencia, porque no se trata de un designador rígido, es decir, hablar de la conciencia en mundo posible sería como hablar de cerebros en cubetas tal y como señala Putnam, una autorrefutación<sup>11</sup>. Y es que, al igual que no puede haber un mundo posible donde el agua sea otra cosa que no sea H<sub>2</sub>O, no puede haber un mundo posible donde la conciencia tenga otras propiedades. De ser así, si es posible lógicamente, tal y como plantea Chalmers, estamos ante un designador no rígido, una designación convencional marcada por criterios subjetivos.

¿Y qué estamos designando cuando decimos “conciencia”? Ni siquiera Chalmers la define concretamente. Esto causa una flexibilidad conceptual en el término que lo lleva a ser susceptible de interpretaciones flexibles. A la hora de teorizar acerca de la conciencia o criticar a Chalmers, cada autor aborda el término desde una perspectiva diferente, lo que causa que, en ocasiones, los autores no estén hablando ni siquiera del mismo fenómeno. Por otro lado, que el término “conciencia” no sea un designador rígido nos sugiere, tal y como la interpreta Chalmers, que no hay una realidad objetiva y fija tras la conciencia. Parece un término puramente contingente, que se queda en la semántica y no supera la barrera ontológica.

---

<sup>10</sup> Además también mantiene la posibilidad lógica de un mundo donde no existe la conciencia en absoluto a través del argumento de “La posibilidad lógica de los zombis”, lo cual imposibilita que sea un designador rígido obstinado.

<sup>11</sup> El experimento mental de los cerebros en cubetas propuesto por Putnam plantea que no podemos hablar de nada que no tengamos referencia. Estamos absolutamente limitados a nuestra experiencia perceptiva, por ello, hablar de cerebros en cubetas es una autorrefutación, porque implica ser especulativo, hablar sin fundamento. Lo mismo ocurre con la conciencia.

### 3.3. Concebibilidad, posibilidad lógica y posibilidad metafísica

He analizado la arbitrariedad de la definición de conciencia de Chalmers, sus consecuencias, por qué no es un designador rígido y la importancia de esto. Sin embargo, queda otro elemento cargado de arbitrariedad en la propuesta de Chalmers: la concebibilidad. David Chalmers en su obra introduce tres conceptos que son absolutamente centrales en su discusión acerca de la naturaleza de la conciencia. La concebibilidad, la posibilidad lógica y la posibilidad metafísica. Es importante señalar que existe una diferencia crucial entre estos términos y que no siempre se implican entre sí.

Primero, la posibilidad lógica y la posibilidad metafísica no son lo mismo. La posibilidad lógica se trata de la ausencia de contradicciones internas en una proposición. En cambio, la posibilidad metafísica implica que algo puede existir en un mundo posible, independientemente de nuestras limitaciones cognitivas. Por otro lado, tenemos la concebibilidad, un concepto problemático, pues refleja nuestra capacidad, o no capacidad, de imaginar un escenario, lo cual no garantiza una coherencia con el mundo real, con la posibilidad metafísica. La concebibilidad es un criterio fundamentalmente injustificado, que se determina por nuestros marcos de referencia y nuestro conocimiento acerca de la cosa que tratamos de imaginar.

Chalmers presupone que el argumento zombi mantiene un tipo de concebibilidad fuerte que implica posibilidad en un sentido metafísico. Por esta afirmación recibe críticas como la de Patricia Churchland, quien advierte de sacar conclusiones metafísicas únicamente de nuestra capacidad de concebir escenarios. En respuesta a las críticas, Chalmers escribe un artículo titulado “Does conceivability entail possibility”, donde explora esta cuestión. En él analiza la concebibilidad y aboga por afirmar que la concebibilidad sí implica posibilidad, pero desde una perspectiva débil, las perspectivas más fuertes las deja abiertas.

“Como antes, yo no puedo detectar ninguna incoherencia interna; tengo una clara imagen de lo que estoy concibiendo cuando concibo un zombi“ (Chalmers, 1999, p. 138). El ejercicio mental del zombi no es un argumento fuerte para desmontar el materialismo. El detectar o no una incoherencia interna depende de los conocimientos del sujeto, no implica ninguna posibilidad metafísica, ni siquiera lógica. Podríamos reutilizar el mismo argumento

para plantear que es coherente decir que podemos imaginarnos un mundo físicamente igual al nuestro donde un ser como yo tenga una percepción del tiempo diferente. Ejemplo del error que se comete al plantear esta clase de argumentos es el caso de los vitalistas.

Parte de las ideas que mantengo se pueden ver reflejadas muy bien por McGinn en su obra *The Problem of Consciousness: Essays Towards a Resolution*. Él considera que el mundo de los zombis no es lógicamente posible o, al menos, no podemos saber si lo es a través de ningún argumento de concebibilidad. La concebibilidad surge de una aparente racionalidad, pero es posible que si fuésemos más inteligentes viéramos incoherencias en nuestros argumentos. McGinn sigue una corriente de pensamiento conocida como misterismo, que plantea que somos demasiado poco inteligentes como para conocer nuestra conciencia. Yo no me posiciono en esta corriente de pensamiento, pero creo que sí está muy acertado al plantear que debemos de darle más valor a las limitaciones cognitivas que han de ser tomadas en cuenta para entender que no podemos determinar tan fácilmente la concebibilidad en un sentido tan fuerte, y no solo eso, añado que también hay que darle importancia a las limitaciones epistémicas y epistemológicas.

Chalmers trata de darle importancia a la limitación epistemológica al tratar de establecer que los métodos científicos no son, ni serán capaces de explicar el problema de la conciencia. No obstante, pese a este intento, no reconoce estas limitaciones. La importancia de comprender estas limitaciones se puede ver reflejado en la asimetría epistémica que Chalmers trata en su libro. Para Chalmers “existe una *asimetría epistémica* en nuestro conocimiento de la conciencia que no existe en nuestro conocimiento de otros fenómenos” (Chalmers, 1999, p. 142), este argumento lo usa para hacer “evidente que la conciencia no puede ser lógicamente superveniente. Si lo fuese no existiría esta asimetría epistémica” (Chalmers, 1999, p. 142). Aquí se refleja totalmente la vital importancia de tener en cuenta nuestras limitaciones, Chalmers no tiene en cuenta en estas afirmaciones nuestras limitaciones epistémicas, epistemológicas y cognitivas. Aparentemente hay, para Chalmers, una asimetría epistémica entre el problema de la conciencia y otros fenómenos, pero este razonamiento también se aplica históricamente con otros fenómenos como la vida, la causalidad, la identidad personal y una larga lista de ejemplos que, de no tener conocimientos sobre ellos, se puede especular una asimetría epistémica.

### 3.4. Paradoja de los juicios fenoménicos

Siguiendo los desarrollos de Churchland y Dennett y profundizando en el análisis de la definición de conciencia de Chalmers y el concepto de concebibilidad, nos damos cuenta de lo poco fundamentado que está el *hard problem* de Chalmers. No obstante, queda un problema clave que ni Churchland ni Dennett tratan en sus artículos, un problema que termina por mostrar la fragilidad de los experimentos mentales: el problema de la paradoja de los juicios fenoménicos.

A pesar de que Chalmers trata de distanciarse de los aspectos funcionales y separa en una primera instancia la conciencia de la percepción, Chalmers mantiene aspectos de la percepción en la conciencia, no es capaz de abstraerse de la percepción por completo. No elimina todos los aspectos funcionales, a pesar de comprender que hay percepciones inconscientes, es decir, percepciones que no requieren de experiencia subjetiva, por ejemplo, la percepción del rojo sin un aspecto interno de procesamiento. Esto lo vemos reflejado en los *qualias*. Para Chalmers “un estado mental es consciente si está ligado con una sensación cualitativa o qualia para abreviar” (Chalmers, 1999, p. 26).

Es en esta conexión entre las cuestiones cognitivas y las fenoménicas donde se da una paradoja al tratar de establecer juicios: la paradoja de los juicios fenoménicos. Los juicios fenoménicos son juicios que, en teoría, reflejan nuestros estados conscientes, o en otras palabras, la experiencia subjetiva. Por lo general, son aseveraciones acerca de la conciencia, y Chalmers las divide en tres clases: primer orden, segundo orden y tercer orden. La paradoja de los juicios fenoménicos afecta a las tres clases. Las de primer orden son juicios que no tratan sobre la experiencia en sí, sino sobre el objeto de la experiencia, por ejemplo, “Hay una manzana roja”. Estos juicios, a mi parecer, son juicios que no tratan sobre la conciencia, sino sobre la percepción y la percatación. Son absolutamente paralelos a la experiencia fenoménica, no son juicios fenoménicos. Si la conciencia existiese como algo aislable y fundamental, tal y como la plantea Chalmers, y la pudiéramos separar del resto de funciones, seguiríamos afirmando que “Hay una manzana roja” aún sin conciencia, tal y como lo puede hacer una inteligencia artificial al ingresarle una imagen.

Por otro lado, tenemos los juicios de segundo orden, que tratan acerca de las experiencias conscientes. Chalmers incluye en las experiencias conscientes los *qualias*: la sensación de rojo, la intensidad de un dolor, la experiencia psicotrópica de una droga, etc. Un ejemplo sería “Estoy teniendo una sensación intensa de rojo”. Chalmers se centra en estos juicios y explica la paradoja a través de esta clase: “nuestras aseveraciones y juicios acerca de la conciencia pueden explicarse en términos relativamente independientes de la conciencia. Dicho de un modo más enfático, parece que la conciencia es explicativamente irrelevante para nuestras aseveraciones y juicios acerca de la conciencia” (Chalmers, 1999, p. 232). Esta paradoja la formuló Avshalom Elitzur en 1989 en su artículo “Consciousness and the Incompleteness of the Physical Explanation of Behavior”. Cuando tratamos de dar explicación a alguna de las aseveraciones del primer o del segundo orden no necesitamos de la existencia de la experiencia consciente, tal y como la plantea Chalmers, para establecer juicios fenoménicos, esto es, la posesión de experiencia subjetiva es irrelevante para hablar de las propias experiencias subjetivas, algo paradójico.

A mi parecer, esto indica una gran carencia de la propuesta de Chalmers: no se puede aseverar acerca de la conciencia, pues los juicios fenoménicos son juicios que también puede establecer el zombi, son juicios que se explican enteramente de forma funcional, neurológicamente. No existe diferencia entre la supuesta percepción consciente del rojo y la percepción inconsciente del rojo, en términos de conciencia de Chalmers. Y esto es mucho más grave cuando nos referimos a los juicios de tercer orden, los juicios que a mi parecer serían los propiamente fenoménicos, pues se aíslan totalmente del aspecto cognitivo, los juicios que van más allá de las experiencias y los objetos, se podría considerar juicios meta-fenoménicos, juicios como: “la experiencia consciente es innegable”. Y es que esta paradoja se sigue dando en estos juicios que aluden exclusivamente a la conciencia, que no tienen, o deberían de tener para Chalmers, ningún componente cognitivo. Esta paradoja demuestra la debilidad del argumento zombi y que la experiencia consciente, tal y como la define Chalmers, está absolutamente relacionada con la percepción y otras funciones, y no aislada.

Para ver el problema de un modo particularmente vívido, piense en mi gemelo zombi en el universo de la puerta de al lado. Habla acerca de la experiencia consciente todo el tiempo; [...] Suele involucrarse en discusiones con zombis materialistas,

argumentando que su posición no puede hacer justicia a las realidades de la experiencia consciente.

¡Y sin embargo no tiene ninguna experiencia consciente en absoluto! En su universo, los materialistas tienen la razón y él está equivocado. La mayoría de sus aseveraciones acerca de la experiencia consciente son totalmente falsas. Pero hay ciertamente una explicación física o funcional de por qué hace las aseveraciones que hace. (Chalmers, 1999, pp. 236-237)

Chalmers usa el ejemplo del zombi para reflejar el problema de la paradoja de los juicios fenoménicos. La ironía que refleja la paradoja de los juicios fenoménicos reside en que lo más posible es que vivamos en ese universo, ese universo en el que los materialistas tienen razón y somos zombis, pues hay una explicación funcional para nuestros juicios y si existe en nosotros un aspecto fenoménico o no, este aspecto no es fundamental para hablar de lo fenoménico, lo que resalta la falta de rigidez en la definición de conciencia que Chalmers propone.

#### **4. Conclusión y vías abiertas**

Tras el análisis de las diferentes posturas filosóficas acerca del *hard problem* me resulta inevitable posicionarme a favor de un enfoque materialista reductivo. Considero que es la postura más coherente y fundamentada por todo lo expuesto, tanto por grandes filósofos como Patricia Churchland y Daniel Dennett, como por mí mismo al exponer los grandes problemas que el *hard problem* de David Chalmers enfrenta.

En primer lugar, hemos abordado lo infundamentada que es la distinción entre los problemas fáciles y los problemas difíciles de Chalmers. Y es que muchos de los supuestos problemas fáciles son verdaderamente problemas difíciles sin una solución y nada nos indica que las soluciones a estos problemas no nos vayan a acercar a conocer mejor la naturaleza de la conciencia, esta es por el momento una cuestión contingente, en la que me alinee

provisionalmente con la postura de Crick, hasta que sea resuelta, creo que la solución a los problemas relacionados con funciones cognitivas como la memoria nos van a acercar a comprender mejor la conciencia.

Además, hemos visto como el *hard problem* parece más bien un problema semántico fundamentado en experimentos mentales que demuestran ser débiles. Me parece que las cuestiones acerca de la conciencia deberían de resolverse a través de una vía empírica que no dependa de factores tan contingentes como la concebibilidad. Y es que la concebibilidad no nos indica nada, tal y como señala McGinn, surge de una aparente racionalidad. En otras palabras, la incoherencia interna no indica nada acerca del mundo, sino de nosotros, de nuestra percepción y capacidades. Por ello debemos de darle tanta atención a nuestras limitaciones cognitivas, epistémicas y epistemológicas.

La discusión sobre la definición de la conciencia de Chalmers nos ha demostrado que es incompleta, carente de rigurosidad y precisión, un problema que todos tenemos, pues no sabemos lo suficiente acerca de la conciencia. A pesar de ello, Chalmers trata de evitar este problema haciendo uso de las intensiones, pero estas intensiones no dejan de ser contextuales, lo cual subraya, una vez más, la falta de darle importancia a nuestras limitaciones por parte de Chalmers a la hora de teorizar acerca de conceptos tan complejos. Algo similar vimos que ocurre al darnos cuenta que el término “conciencia” no es un designador rígido, el no serlo causa un grave problema a la hora de teorizar acerca de la conciencia, pues impide que haya referencia. Esto indica la flexibilidad conceptual del término, no hay una realidad objetiva común fijada tras el término conciencia, el término se queda en la contingencia.

La paradoja de los juicios fenoménicos termina reforzando la idea de que la conciencia en términos fenoménicos e irreductibles, tal y como plantea Chalmers, no es muy coherente. No tiene sentido hablar de juicios fenoménicos porque no existen, son juicios que se explican enteramente de forma funcional, lo cual fortalece la idea de que el *hard problem* no existe, no es un problema real.

Cabe destacar que proponer la conciencia como un fenómeno fundamental del universo es injustificado y va mucho más allá de lo que estamos discutiendo. Es una afirmación muy atrevida por parte de Chalmers que, aunque pudiese en algún momento demostrar la irreductibilidad de la conciencia a lo material, seguiría abordando un aspecto tan

fundamentalmente profundo y complejo que continuaría requiriendo de una explicación y justificación igual de complejas.

En resumen, esa es la tesis que mantengo, la misma tesis principal que mantienen Churchland y Dennett, el *hard problem* no parece un problema real, no logra negar el materialismo, aunque sí abre muchas vías y plantea muchas dudas, pero es una propuesta carente de fundamento, especialmente de fundamento científico. Una propuesta que se sostiene esencialmente en la ignorancia, ignoramos cosas y por ello asumimos. La conciencia posiblemente sea un aspecto funcional y sí se pueda explicar reductivamente. No obstante, no debemos de cerrar esta discusión aún, aunque esta sea la postura que pueda parecernos más convincente, pues realmente no se sabe si la ciencia llegará o no a tener una buena teoría acerca de la conciencia, puede que se tarde mucho o que nunca se consiga. Y es que hay muchos problemas abiertos además del que nace con la propuesta de Chalmers.

Un problema muy difícil de tratar, por ejemplo, es lo que nos ocurre con los animales, los niños que aún no han desarrollado la capacidad de expresión, los sujetos con deterioro cognitivo o los sujetos en coma con actividad cerebral. Que aún conociendo mucho sobre su cerebro, es muy difícil inferir qué clase de conciencia tienen y, en ocasiones, plantean grandes problemas, no solo a nivel científico y filosófico, sino también ético.

Algo similar comienza a surgir con los casos de posibles nuevas emergentes conciencias. Hablamos de las inteligencias artificiales, que plantean problemas cercanos a los murciélagos de Thomas Nagel, no sabemos qué clase de conciencia tienen, si es diferente o similar, o cómo lo podemos saber. Aunque esto es algo que también ocurre entre nosotros, no podemos estar seguro de si las experiencias conscientes de los otros sujetos con los que nos comunicamos son reales o parecidas a las nuestras, pero este problema de escepticismo es un problema que damos por resuelto e ignoramos porque depositamos confianza en los juicios de los otros sujetos cuando nos hablan de su conciencia para no caer en un escepticismo casi absoluto, sin embargo, parece que esa confianza explicativa no es tan fácil de ceder a las inteligencias artificiales.

De esta forma, mientras todas estas incógnitas abiertas persisten junto con la pregunta de si la conciencia es o no un *hard problem*, adoptar una postura material reductiva considero que nos proporciona un marco teórico para formular mucho más coherente y justificado que

el dualismo naturalista que Chalmers plantea, mientras tratamos de explorar y resolver la naturaleza de la conciencia para llegar a una respuesta real acerca del problema.

**Referencias bibliográficas**

- Block, N. (1995). On a confusion about a function of consciousness. *Behavioral and Brain Sciences*, 18(2), 227-247. <https://doi.org/10.1017/S0140525X00038188>
- Chalmers, D. (1995). "Facing up to the problem of consciousness". *Journal of Consciousness Studies*, 2 (3):200-19.
- Chalmers, D. (1999). *La mente consciente. En busca de una teoría fundamental* (José A. Álvarez, Trad.). Barcelona, España: Editorial Gedisa.
- Chalmers, D. (2002). Does Conceivability Entail Possibility? En T. Gendler & J. Hawthorne (Eds.), *Conceivability and Possibility* (pp. 145-200).
- Chalmers, D. (2013). Panpsychism and Panprotopsychism. *Amherst Lecture in Philosophy*, 8.
- Charbonnat, P. (2007). *Historia de las filosofías materialistas*. (M. V. Góngora Ricardo, Trad.). España: Biblioteca Buridán.
- Churchland, P. (1996). The Hornswoggle Problem. *Journal of Consciousness Studies*, 3(5-6), 402-408.
- Churchland, P. (2016). Neurophilosophy. In D. L. Smith (Ed.), *How Biology Shapes Philosophy: New Foundations for Naturalism* (pp. 72-94). chapter, Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781107295490>
- Crick, F. (1995). *Astonishing Hypothesis: The Scientific Search for the Soul*. Nueva York, Estados Unidos: Scribner.
- Dennett, D. C. (1996). Facing Backwards on the Problem of Consciousness. *Journal of Consciousness Studies*, 3(1), 4-6.
- Descartes, R. (1977). *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas* (V. Peña, Trad.). Madrid, España: Ediciones Alfaguara S.A.
- Descartes, R. (2010). *Discurso del método* (D. Manuel García Morente, Trad.). Madrid, España: Espasa Calpe.

- Elitzur, A. C. (1989). Consciousness and the Incompleteness of the Physical Explanation of Behavior. *Journal of Mind and Behavior*, 10(1), 1-20.
- Greenwood, J. (2009). *A conceptual history of psychology*. Nueva York, Estados Unidos: McGraw-Hill Higher Education.
- Hume, D. (1992). *Tratado de la naturaleza humana*. Madrid, España: Tecnos.
- Jackson, F. (1982). Epiphenomenal Qualia. *The Philosophical Quarterly* (1950-), 32(127), 127–136. <https://doi.org/10.2307/2960077>
- Kripke, S. A. (1980). *Naming and Necessity*. Harvard University Press, Wiley-Blackwell.
- La Mettrie, J. (1963). *El hombre máquina*. Buenos Aires, Argentina: Eudeba.
- La Mettrie, J. (1996). Treatise on the soul. En A. Thomson (Ed.), *La Mettrie: Machine Man and Other Writings* (págs. 41–74). capítulo, Cambridge: Cambridge University Press.
- Levine, J. (1983). Materialism and Qualia: The Explanatory Gap *Pacific Philosophical Quarterly*, 64: 354-361. <https://doi.org/10.1111/j.1468-0114.1983.tb00207.x>
- McGinn, C. (1991). *The Problem of Consciousness: Essays Towards a Resolution*. Blackwell Publishing.
- Nagel, T. (1974). What Is It Like to Be a Bat?. *The Philosophical Review*, 83(4), 435-450.
- Newell, A. (1992). SOAR as a unified theory of cognition: Issues and explanations. *Behavioral and Brain Sciences*, 15(3), 464-492. <https://doi.org/10.1017/S0140525X00069740>
- Platón. (1988). *República* (C. Eggers Lan, Trad.). Madrid, España: Editorial Gredos.
- Putnam, H. (1981). Brains in a vat. En *Reason, Truth and History* (pp. 1–21). Cambridge University Press.
- Russell, B. (1905). On Denoting. *Mind, New Series*, 14(56), 479-493. Oxford University Press.