

*El problema del mundo externo y el
problema de la experiencia subjetiva.
Algunas estrategias para llenar dos vacíos.*

MANUEL LIZ
Universidad de La Laguna

«La actualidad del objeto sensible y de la sensación es una e idéntica, aunque no sean lo mismo en su esencia; al decir que son idénticas, hablo del alma actual y de la audición actual, pues es posible que quien posea la audición no oiga, y que lo que tiene sonido no siempre esté sonando. Pero cuando lo que tiene la capacidad de oír está ejerciendo su capacidad, y lo que tiene sonido está sonando, entonces la audición actual y el sonido actual tienen lugar juntos, y podemos llamarlos, respectivamente, audición y «sonancia».

(...)

En algunos casos, tenemos nombres para ambos en griego, como son «sonancia» y audición, pero en otros uno de los términos carece de nombre; en efecto, la actualidad de la visión se llama ver, mientras que la del color no tiene nombre; la actividad o actualidad del gusto se llama gustar, mientras que la actualidad del sabor no tiene nombre. Pero puesto que la actualidad del objeto sensible y de la sensación es la misma, aunque su esencia sea distinta, se sigue que la audición en su sentido activo o actual cesará o continuará simultáneamente con el sonido, y así ocurrirá con el sabor, el gusto y lo demás. Pero esto no se aplica a sus potencialidades.»

Aristóteles, *De Anima*, Libro 3, 425b.

«De esta manera, el alma debe ser sustancia en el sentido de ser la forma de un cuerpo natural, el cual posee potencialmente la vida. Y la sustancia es, en este sentido, la actualidad. El alma es, pues, la actualidad de la clase de cuerpo que hemos descrito.

(...)

Así pues, si hay de dar con una definición que sea aplicable a toda alma, ésta será: «la actualidad primera de un cuerpo natural que posea órganos». En consecuencia, no es más necesario preguntar si el alma y el cuerpo son uno que preguntar si la cera y la impresión que se marca en ella son una cosa, o bien, en general, que preguntar si la materia de cada cosa es lo mismo que aquello de lo que ella es materia, pues, aún admitiendo que los términos unidad y ser se emplean en muchas acepciones distintas, el sentido primario es el de la actualidad.»

Aristóteles, *De Anima*, Libro 2, 412a.

Mi vista queda clavada en un espejo. Allí estoy yo. Y veo mi rostro. ¿Qué relación hay entre el ojo que miro en el espejo y el ojo que lo mira? ¿Qué relación hay entre ese cuerpo que puedo ver, tocar, oler, etc., y el cuerpo que me permite llevar a cabo todas esas experiencias visuales, táctiles, olfativas, etc.? Más aún, ¿qué relación hay entre las neuronas que puedo ver mirando a través de un microscopio y las neuronas que me hacen tener esa peculiar sensación visual?

En principio, no parece haber ninguna dificultad en concebir nuestra experiencia subjetiva como siendo realmente experiencia de un mundo. En principio, no hay nada más *evidente*. Ni, tampoco, nada más *cotidiano*. Por otro lado, tampoco parece nada difícil concebir un mundo capaz de incluir experiencias subjetivas. Y de incluirlas no como un mero suplemento o adorno, sino de forma que sin ellas se pierda algo muy importante del propio mundo. Ninguna de estas dos cosas parece contradictoria. O, al menos, no es obvio que lo sea. Desde esta perspectiva –sumamente intuitiva, natural, de sentido común, ordinaria–, entre nuestra experiencia subjetiva y el mundo existirían importantes relaciones epistemológicas e importantes relaciones ontológicas.

¿Por qué, entonces, ambas clases de relaciones han llegado a convertirse en graves problemas filosóficos cuya solución parece poco menos que imposible? ¿Por qué se han convertido en *serios* enigmas? ¿Por qué, en primer lugar, parece imposible argumentar con éxito que los contenidos de nuestra experiencia subjetiva realmente nos colocan en situación de acceder a un mundo «externo»? ¿Y por qué este problema

parece agravarse hasta extremos desesperantes cuando pensamos en ese mundo externo como teniendo los rasgos característicos del mundo «físico»? ¿Por qué, en segundo lugar, parece imposible argumentar con éxito que un mundo «externo» sea capaz de acoger dentro de sí experiencias subjetivas como una parte sustancial suya? ¿Y por qué este problema también se agrava hasta el límite cuando tal mundo externo se presenta como un mundo «físico»? En otras palabras, ¿qué añaden los adjetivos «externo» y «físico», u otras cualificaciones análogas, que hacen parecer tan problemáticas las relaciones epistemológicas y ontológicas entre nuestra experiencia y el mundo que indicábamos más arriba?

Tenemos aquí dos enormes problemas filosóficos con una muy larga tradición y con complejas ramificaciones. Y sobre estos dos problemas va a tratar el presente trabajo. Pero no examinaré en detalle ni las tradiciones que han conducido a su formulación ni, tampoco, sus múltiples derivaciones. Ni, mucho menos, pretenderé ofrecer una solución completa y definitiva a los mismos. Mi propósito es bastante más modesto. Intentaré trazar algunas *conexiones* interesantes entre los dos problemas. Y sugeriré que, tal vez, sólo puedan llegar a dejar de ser considerados graves problemas filosóficos, serios enigmas, si profundizamos suficientemente en el análisis de dichas conexiones.

En síntesis, mi planteamiento será el siguiente. Comenzaré perfilando ambos problemas dejando, de momento, pendiente el carácter físico de ese mundo externo que queda involucrado en ellos. Argumentaré a continuación que sólo tiene sentido plantearse el problema ontológico de las relaciones que vinculan nuestra experiencia subjetiva con un mundo «externo» si damos *por supuesta* alguna solución al problema epistemológico acerca de las relaciones que vinculan los contenidos de nuestra experiencia subjetiva con tal mundo «externo». Argumentaré, también, que hay ingredientes muy valiosos en el *realismo directo* como estilo de respuesta al primer problema, y que tales ingredientes podrían ser perfectamente *exportables* al terreno en el que se sitúa el segundo problema. Por último, argumentaré que considerar al mundo externo como un mundo «físico» *no añade* nuevos problemas particularmente intratables. De un modo implícito, toda mi exposición estará inspirada en ciertas ideas aristotélicas. Y al final diré también algo sobre ellas.

I. DOS PROBLEMAS, DOS VACÍOS.

Tratemos de formular con mayor precisión nuestros problemas tomando como punto de referencia la experiencia subjetiva y el mundo

externo. Más adelante examinaremos las consecuencias de pensar ese mundo externo como un mundo físico. El origen de los dos problemas que queremos discutir se situaría, respectivamente, en los siguientes pares de tesis:

1. (PEME) Problema epistemológico del mundo externo:
 - 1.1. Nuestra experiencia subjetiva podría siempre no cambiar aunque el mundo externo cambiara.
 - 1.2. Es más, nuestra experiencia subjetiva podría no cambiar aunque ese mundo externo realmente no existiera.

2. (POES) Problema ontológico de la experiencia subjetiva:
 - 2.1. El mundo externo podría siempre no cambiar aunque nuestra experiencia subjetiva cambiara.
 - 2.2. Es más, el mundo externo podría no cambiar aunque esa experiencia subjetiva realmente no existiera.

El primer problema, que llamaremos PEME, se generaría a través de 1.1. y 1.2. Si ambas tesis son correctas, nada en nuestra experiencia subjetiva parece poder asegurar que «al otro lado» haya un mundo externo. El mundo externo podría *siempre* variar de formas extremas sin que variara absolutamente nada en nuestra experiencia subjetiva. Nuestra experiencia podría incluso seguir siendo la misma aunque el mundo externo no existiera. PEME es, simplemente, el clásico problema del escepticismo sobre el mundo externo.

El segundo problema, que llamaremos POES, se generaría a través de 2.1. y 2.2. De ser correctas estas tesis, nuestra experiencia subjetiva sería algo así como un mero «añadido» al mundo externo. Podríamos *siempre* variar de formas extremas nuestra experiencia subjetiva sin que variara absolutamente nada del mundo externo. Incluso podríamos eliminar todo rastro de experiencia subjetiva sin que variara para nada la realidad externa. Ni siquiera una posición epifenomenalista respecto a nuestra experiencia subjetiva parece últimamente compatible con 2.1. y 2.2.¹ POES es el problema suscitado por la mayoría de los experimentos mentales acerca de «qualia» invertidos, «zombis» filosóficos, etc.

¹ Al menos, en la medida en que el epifenomenalismo acepte que duplicando la realidad externa pertinente debe quedar también duplicada nuestra experiencia subjetiva.

Resulta patente la simetría que existe entre nuestros dos problemas PEME y POES. En PEME la experiencia subjetiva pasa a un primer plano, y parece como si siempre nos pudiéramos quedar sin un mundo externo. En POES lo que ocupa el primer plano es la realidad externa, y parece como si siempre nos pudiéramos quedar sin experiencia subjetiva. En la literatura sobre estos temas en lengua inglesa, es habitual emplear la expresión «*gap*» para referirse tanto a PEME, al problema epistemológico del mundo externo, sea o no éste un mundo físico, como a POES, al problema ontológico de la experiencia subjetiva. En las relaciones entre la experiencia subjetiva y el mundo externo habría así dos cruciales «*gaps*» o vacíos, uno epistemológico y otro ontológico. A la hora de intentar comprender y explicar nuestro conocimiento, el vacío epistemológico nos impediría «*saltar*» de la experiencia subjetiva al mundo externo. Y a la hora de intentar comprender y explicar la realidad, el vacío ontológico nos impediría «*saltar*» del mundo externo a la experiencia subjetiva².

Existe, pues, una clara simetría entre PEME y POES. Pero antes de explorar algunos aspectos importantes de tal simetría, conviene hacer una pausa. En las anteriores formulaciones de PEME y POES hemos empleado dos nociones que necesitan una inmediata aclaración. Se trata de las nociones de «mundo externo» y de «experiencia subjetiva». Empezemos por esta última.

Nuestra *experiencia subjetiva* («fenoménica», «cualitativa», «en primera persona», etc.) estaría constituida por determinados contenidos y por determinados actos. Todo aquello que sentimos o percibimos es un *contenido* de nuestra experiencia: nuestro rostro en un espejo, una mesa rectangular y blanca sobre la que apoyo mi mano, el profundo olor de la tierra mojada, el bocinazo de un coche en la distancia, etc. Y tales contenidos siempre se presentan en nuestra experiencia subjetiva a través de ciertos *actos* mentales peculiares: una percepción visual, táctil, olfativa, auditiva, etc.

No hay contenido de experiencia que no se presente acompañado de un determinado acto. Y aunque un mismo acto pueda tener contenidos muy diversos, no resulta nada claro que un mismo contenido pueda ser el contenido de distintos *tipos* de actos de experiencia. Puedo, por ejemplo, ver y oír diferentes cosas de las que veo y oigo. Pero, en sentido

2 STROUD (1984) y CHALMERS (1996) ofrecerían dos de las más recientes, y mejor argumentadas, defensas de las tesis que generan, respectivamente, PEME y POES.

estricto, no puedo ver lo que oigo, ni oír lo que veo. Estrictamente, si viera lo que oigo no estaría viendo; estaría oyendo. Y si oyera lo que veo, no estaría oyendo; estaría viendo. Esto no ocurre con otras esferas de nuestra vida mental. No ocurre con las llamadas *actitudes proposicionales*: creencias, deseos, recuerdos, etc. Lo que se cree perfectamente puede ser deseado o recordado. Lo que se desea también puede ser creído o recordado, etc.

Así pues, el contenido de nuestras experiencias subjetivas es muy peculiar. Y de una clase bastante diferente del contenido de las actitudes proposicionales. Y, sin embargo, nuestras actitudes proposicionales han de poder *extraer* muchos de sus contenidos de los contenidos de nuestra experiencia. Comparemos en este punto los dos enunciados siguientes:

- (a) Veo lo que oigo.
- (b) Creo lo que veo.

Consideremos el enunciado (a). Acabamos de decir que, estrictamente, no puedo ver lo que oigo. Si lo hiciera, no estaría viendo sino oyendo. Estaría cambiando de *tipo de acto*. Pero hay otra manera no tan estricta de interpretar (a). Puedo interpretar el «lo» que aparece en (a) diciendo que al ver lo que oigo estoy viendo algo que *también* oigo. El contenido de mi ver no sería el mismo contenido que el contenido de mi oír, pero ambos contenidos remitirían a algo que es tanto oído como visto. ¿Cabe interpretar también de estas dos formas la expresión (b)? La interpretación *estricta* puede seguirse manteniendo. Estrictamente, no puedo creer lo que veo. Si lo hiciera, pasaría como en el caso anterior. No estaría creyendo sino *viendo*. En sentido estricto, el contenido de mi creencia no puede ser el mismo que el contenido de mi visión. Volveríamos a cambiar, también aquí, de tipo de acto. ¿Qué ocurre ahora con la interpretación más *liberal* del «lo»? ¿Puedo decir que al creer lo que veo hay algo que es *tanto creído como visto*? Ciertamente, esta interpretación parece muy forzada en el caso de (b). Una interpretación mucho más natural diría que el contenido de mi creer es siempre una *parte propia* del contenido de mi ver. En el caso de (b), no podemos escapar de la interpretación estricta como lo hacemos con (a). En el caso de (b), sólo podemos ser menos estrictos, más liberales, haciendo que el contenido de la creencia sea una parte propia del contenido del ver. Y una parte tal, y esto es también decisivo, que no pueda ser el contenido de «otro ver». Pues si pudiera ser el contenido de «otro ver» –de otro tipo cualquiera de acto de experiencia–, volveríamos a encontrarnos otra

vez con el mismo problema. Y necesitaríamos volver a poner en juego una interpretación liberal diferente de la realizada con (a)³.

Una consecuencia importante de este análisis sería que no hay *algo* a partir de lo cual tanto la experiencia subjetiva como las actitudes proposicionales puedan extraer sus contenidos. Sí hay algo a partir de lo cual tanto el ver como el oír, el oler, el tocar, etc., pueden extraer sus contenidos. Pero el contenido de la creencia, por ejemplo, no es algo que *también* se pueda ver, oír, oler o tocar. El contenido de las actitudes proposicionales podrá *proceder* de los contenidos de la experiencia, podrá ser una parte propia de esos contenidos. Pero, en tal caso, ha de ser una parte tal que *no pueda ser*, en sí misma, el contenido de ninguna experiencia. Ha de ser algo tal que, aún formando parte de los contenidos de la experiencia, no se pueda experimentar sino sólo «pensar»⁴.

Habría aún otra característica esencial de la experiencia subjetiva que debemos mencionar. El sentido en el que la experiencia subjetiva interviene en los problemas anteriores siempre requiere que tal experiencia esté acompañada de *conciencia*. Los actos mentales que constituyen la experiencia han de ser siempre *actos conscientes*. Y esto no podrá entenderse sólo en base a cierta manera especial de procesar información produciendo ciertas maneras características de comportarse. Ni, tampoco, en base a cierta capacidad de tener creencias, deseos, expectativas, recuerdos, etc., digamos, de segundo orden sobre el resto de nuestras creencias, deseos, expectativas, recuerdos, etc. La conciencia pertinente tiene que ver con cosas como una «perspectiva personal», un «punto de vista subjetivo», un especial «carácter fenoménico», etc. Resulta muy difícil aclarar mejor esta noción de conciencia⁵. Pero sin tal ingrediente, nuestros dos problemas, PEME y POES, se desvirtuarían enormemente. Sin este ingrediente, *todo* lo que pudiéramos encontrar en nuestros actos de experiencia lo podríamos encontrar en el mundo externo.

3 Algo enteramente similar cabría decir del «lo» que aparecería en expresiones como «veo lo que creo». Tampoco aquí habría algo que es tanto visto como creído. El contenido de la creencia debería entenderse nuevamente como una parte propia del contenido de la visión. Y como una parte tal que no pueda ser el contenido de «otro ver».

4 Esto ilustraría la diferencia entre los contenidos «cualitativos», o «no-conceptuales», de la experiencia y los contenidos «proposicionales», o «conceptuales», de las actitudes proposicionales. Y también permitiría entender cómo, a pesar de tal distinción, es posible que las actitudes proposicionales extraigan parte de sus contenidos de la experiencia. Respecto a estos temas, resultaría muy oportuno remitirse a EVANS (1982).

5 Sobre estas diversas opciones a la hora de entender la conciencia, véase GARCIA-CARPINTERO (2000).

Vayamos ahora a la noción de *mundo externo*. Podemos entender por «mundo externo» –«objetivo», «en tercera persona», etc.– todo aquello que no reconocemos *reflexivamente* como siendo parte de los contenidos de nuestra experiencia subjetiva consciente ni, tampoco, como siendo parte de los actos que consisten en tener experiencias subjetivas conscientes con esos contenidos. Por «mundo externo» entenderemos, pues, todo *aquello* que en ninguno de estos sentidos llegamos a reconocer como siendo parte de nuestra experiencia.

A fin de aclarar mejor nuestro uso de la noción de mundo externo, conviene hacer algunas observaciones. La primera de ellas vuelve a tener que ver con los estados mentales con un contenido proposicional o conceptual: creencias, deseos, recuerdos, expectativas, etc. El mundo externo *sí* puede ser objeto de nuestras creencias, deseos, recuerdos, etc. El mundo externo *sí* puede ser parte del contenido de esos estados mentales. Pero, tal como lo estamos entendiendo, el mundo externo no es parte de lo que reflexivamente encontramos en los contenidos de nuestra experiencia. Ni es parte, tampoco, de lo que reflexivamente encontramos en los actos que consisten en tener conscientemente experiencias con tales contenidos. En otras palabras, podemos tener actitudes proposicionales cuyos contenidos se extraigan, total o parcialmente, de los contenidos de nuestra experiencia. Pero también podemos mantener actitudes proposicionales sobre muchas *más* cosas de aquellas que podemos encontrar dentro de nuestra experiencia. Podemos creer en muchas cosas que no encontramos dentro de lo que vemos, oímos o tocamos. Y podemos desearlas. Y tener recuerdos y expectativas. Y podemos, también, hablar de ellas –como, por ejemplo, estamos haciendo ahora mismo–.

Lo anterior nos conduce a una segunda consideración. Muchas de nuestras creencias sobre el mundo externo pueden ser falsas –tal vez, por cierto, puedan ser falsas todas nuestras creencias sobre el mundo externo aunque no puedan ser falsas todas nuestras creencias–. El mundo externo puede realmente ser muy desconcertante. Podríamos ser, como en la fantasía de Putnam, cerebros en una cubeta –«*brains in a vat*»– conectados a cierto supercomputador. O podríamos ser, como en una reciente película, cuerpos esclavizados por «*matrix*». O, como argumentaba Berkeley, podría no haber realmente nada en ese mundo externo aparte de otros espíritus y de Dios. En principio, todo esto es posible. No obstante, ninguna de esas posibilidades implicaría que *no* existe un mundo externo. Toda la realidad que creemos que existe alrededor nuestro podría ser, como suele decirse hoy día, una realidad «*virtual*». Y sin embargo, si lo que produce esa realidad «*virtual*» no es algo que reflexiva-

mente encontremos en nuestra experiencia, *seguiremos* teniendo que afirmar la existencia de un mundo externo. Una realidad «virtual» puede hacernos pensar en la existencia de un mundo externo *tanto* como una realidad «real» –o incluso más–.

Nuestra tercera observación tendrá que ver con el *sujeto* de la experiencia, con el «yo» al que atribuimos esas experiencias subjetivas de las que estamos hablando. Una pregunta muy pertinente sería la siguiente: ¿es mi «yo» parte de mi experiencia subjetiva, de sus contenidos o actos, o pertenecerá ese «yo» a lo que estamos llamando «mundo externo»? Pues bien, sería conveniente distinguir aquí entre un sujeto-objeto y un sujeto-sujeto. Sí puedo reconocer, muy a menudo, al sujeto-objeto como parte de los contenidos de mi experiencia. Ese es el «yo» que puedo mirar en un espejo. Y también el «yo» que puedo sentir despertar por las mañanas, el que puedo tocar con un ligero movimiento de mis brazos, el que puedo sentir cansarse al estar de pie largo rato o sentir muy cómodo en el sofá. El sujeto-sujeto, por otro lado, no es nunca parte de los contenidos de mi experiencia. Ni parece ser parte, tampoco, de los actos consistentes en tener experiencias subjetivas conscientes con esos contenidos. Al reflexionar sobre los actos de nuestra experiencia subjetiva, lo que volvemos a encontrar siempre es un sujeto-objeto, ésta vez incluido en un contenido proposicional. Es cierto que todos los actos en los que tengo experiencias de un tipo u otro parecen ligarse a un «yo» que es sujeto-sujeto. Tal «yo» parece ser el sujeto-sujeto de todos esos actos míos. Sin embargo, no es parte obvia ni del contenido ni del acto de ninguna de mis experiencias. Y, por lo tanto, ese «yo» sujeto-sujeto ha de ser considerado *un elemento más* de lo que estamos llamando «mundo externo». El calificativo «externo» en la expresión «mundo externo» traza una distinción dentro de lo que podemos reconocer *reflexionando* sobre nuestra experiencia, sobre sus contenidos y sobre los actos consistentes en tener esos contenidos. No es una distinción independiente de nuestras capacidades cognitivas no-perceptivas o no-experienciales. Esto es, sólo un ser equipado con capacidades cognitivas reflexivas, además de con capacidades perceptivas o experienciales, podría plantearse problemas como PEME y POES.

Acabamos de decir que aunque realmente el «yo» que hemos denominado sujeto-sujeto sea parte de mis actos de experiencia, mi reflexión no podría sino reconocerlo como un sujeto-objeto. Y que, en consecuencia, ese «yo» sujeto-sujeto ha de ser considerado un elemento más de lo que estamos llamando «mundo externo». Algo enteramente similar, y esta sería nuestra cuarta observación, ocurriría con cualquier otro elemento del mundo externo, o con el propio mundo externo en su conjun-

to. Podría darse el caso de que algunas presuntas porciones del mundo externo —o incluso el mundo externo en su totalidad—, *sí* fueran realmente parte de nuestra experiencia subjetiva, de sus contenidos o de los actos consistentes en tener experiencias con esos contenidos. Pero aún así, podrían seguir perteneciendo al mundo *externo*. Seguirían perteneciendo siempre que no lleguemos a reconocer reflexivamente que son parte de nuestra experiencia subjetiva. Aunque toda supuesta realidad externa resultara ser, por ejemplo, un producto de la actividad de nuestro «yo», de nuestro «yo» sujeto-sujeto, o aunque toda supuesta realidad externa resultara ser, por ejemplo, una creación de nuestro «inconsciente» —de un «inconsciente» individual o colectivo—, no por ello dejaría de existir un mundo externo en el sentido arriba definido. Aquí ocurriría exactamente lo mismo que ocurría antes con el caso de la realidad «virtual».

Pero, podemos preguntarnos, ¿existe realmente un mundo externo? Nuestra quinta observación tiene que ver con esta pregunta. Conviene señalar que, tal como hemos introducido la noción de mundo externo, tal pregunta debería parafrasearse así: ¿hay algo que no reconocemos reflexivamente como siendo parte de nuestra experiencia, ni de sus contenidos ni de los actos involucrados, pero que, sin embargo, sí podemos aceptar como existiendo? No será mi propósito en este trabajo argumentar que esta pregunta tiene una respuesta afirmativa. Vamos a dar por supuesto que la tiene. Supondremos que, por ejemplo, podemos elaborar una respuesta tal en base a algún tipo de *argumento trascendental* capaz de mostrarnos que no podría existir experiencia subjetiva si no existiera un mundo externo. O que, sin acudir a tales extremos, podemos articular una respuesta afirmativa satisfactoria en base simplemente a la *ausencia de control* por nuestra parte de la mayoría de los contenidos de nuestra experiencia. Y no importaría ya si esa realidad externa realmente es como habitualmente creemos que es en lugar de ser, por ejemplo, un supercomputador conectado a nuestros cerebros. Ni importaría tampoco si esa realidad externa es o no un producto nuestro, un producto de nuestro «yo» sujeto-sujeto, o de nuestro «inconsciente», etc. Según dijimos, en la medida en que no reconociéramos reflexivamente dicha producción, seguiría siendo una realidad tan externa como la que más.

Nuestra sexta y última observación es la siguiente. Una cosa es que algo no sea parte de nuestra experiencia, ni de sus contenidos ni de sus actos, y otra que no podamos tener experiencia de ello. Lo primero *no implica* lo segundo. En otras palabras, el que el mundo externo no sea parte de nuestra experiencia no significa que no podamos tener experiencias del mundo externo. El mundo externo podría ser objeto de nuestra

experiencia. Aunque el mundo externo no fuera parte de nuestra experiencia, sí podría ser aquello *acerca de lo cual* tenemos experiencia. Nada de lo que hemos dicho sobre el mundo externo sería incompatible con esto. Y, como indicaremos más adelante, ésta será justamente la opción propuesta por el *realismo directo*.

Contando con todas las anteriores aclaraciones, volvamos ahora a los pares de tesis que generaban PEME y POES. Un examen superficial de ambos pares de tesis permite descubrir que la verdad de 1.2. implicaría la verdad de 1.1. Y, paralelamente, que la verdad de 2.2. implicaría la verdad de 2.1. Sin embargo, las *conversas* no se cumplen. Por ello, una argumentación en contra de 1.2. aún dejaría pendiente 1.1. Y una argumentación en contra de 2.2. dejaría asimismo pendiente 2.1. Las tesis realmente importantes a la hora de hacer colapsar *por completo* PEME y POES no serían, por tanto, 1.2. y 2.2. Las tesis en las que deberíamos fijarnos serían 1.1. y 2.1.

En 1.1. y 2.1 nos enfrentamos con dos contrafácticos que establecen la ausencia de ciertas covariaciones. Y el tipo de covariación relevante, tanto en PEME como en POES, sería el de una covariación mucho más *exigente* que la mera existencia de regularidades. La existencia de regularidades de hecho entre nuestra experiencia subjetiva y el mundo externo no supondría ningún obstáculo para que se dieran las ausencias de covariación que pretenden establecer PEME y POES. La fuerza modal insinuada en PEME y POES es *máxima*. ¿Cómo entender esa ausencia de covariación modalmente tan exigente? Si formuláramos 1.2. y 2.1. en términos de relaciones de sobreveniencia, podríamos expresar la anterior idea distinguiendo entre una sobreveniencia *lógica* –o conceptual– y una sobreveniencia *empírica* –o natural, o nómica–⁶.

Podríamos decir que existe una relación de *sobreveniencia* –o superveniencia– de un conjunto de propiedades A a otro conjunto de propiedades B si no son posibles cambios respecto de A sin cambios

6 Trazaremos esta distinción siguiendo a CHALMERS (1996:cap. 2). En su libro, Chalmers rechaza la sobreveniencia lógica de la experiencia subjetiva al mundo físico en base a que carecemos de intuiciones firmes sobre el papel causal que puede desempeñar la experiencia subjetiva –la «conciencia fenoménica», en su jerga—. Como iremos indicando, gran parte de nuestro trabajo podría ser tomado como una crítica a su planteamiento. El enfocar el tema desde un punto de vista más general que el de Chalmers, a través de la noción de mundo «externo» y tratando de conectar los problemas PEME y POES, permitiría recorrer un camino que, conduciendo a posiciones e intuiciones opuestas a las suyas, consigue evitar toda discusión relativa al delicado aparato semántico en «dos dimensiones» sobre el que se apoya gran parte de sus argumentos.

respecto de B. Dicho de otro modo, si para cambiar algo respecto de A es necesario cambiar algo respecto de B. Las diferentes maneras como podemos entender esta necesidad –y la posibilidad en la primera formulación–, permiten distinguir entre una sobreveniencia de tipo «lógico» y una sobreveniencia de tipo «empírico». La noción de necesidad presente en la sobreveniencia lógica se derivaría exclusivamente de nuestros *conceptos*, de lo que podemos *concebir*, e involucraría a todos los mundos posibles. Esto la haría ser una necesidad lógica en un sentido muy amplio del término «lógica». Y sería la noción de necesidad apropiada para reformular 1.2. y 2.1. En cambio, la noción de necesidad presente en la sobreveniencia empírica no se derivaría únicamente de nuestros conceptos. Para conocerla, no bastaría poner en juego nuestra capacidad de concebir. Y tampoco tendría tanta fuerza modal. Sólo involucraría los mundos posibles *compatibles* con las leyes empíricas o naturales que estructuran nuestro mundo actual.

Si las propiedades A sobrevienen lógicamente a las propiedades B, cabe decir que los hechos relativos a la ejemplificación de las propiedades B *implican* los hechos relativos a la ejemplificación de las propiedades A. En otras palabras, para conseguir hechos relativos a la ejemplificación de las propiedades A no habría más que *producir* ciertos hechos relativos a la ejemplificación de las propiedades B. En otras palabras, no podríamos *concebir* esos últimos hechos sin que tuvieran lugar los primeros. La existencia de una sobreveniencia lógica implica la existencia de una sobreveniencia empírica, pero no a la inversa.

1.1. establecería que el mundo externo no sobreviene lógicamente a nuestra experiencia subjetiva. Y tal tesis se justificaría por la posibilidad de concebir *siempre* cambios en el mundo externo sin cambios en nuestra experiencia subjetiva. 2.1. establecería que nuestra experiencia subjetiva no sobreviene lógicamente al mundo externo. Y tal tesis se justificaría por la posibilidad de concebir *siempre* cambios en nuestra experiencia subjetiva sin cambios el mundo externo. ¿Qué es, sin embargo, lo que concebimos al concebir estas ausencias de covariaciones lógicas que nos presentan 1.2 y 2.1.? Damos por supuesto un concepto de experiencia subjetiva y un concepto de mundo externo. Y, como decimos, concebimos que siempre son posibles cambios en un terreno sin cambios en el otro. Pero, ¿realmente concebimos eso o únicamente nos *imaginamos* que lo concebimos?

No resulta nada claro que es lo que realmente estaríamos concibiendo. Especialmente, por lo que se refiere al mundo externo. Por un lado, tendríamos a nuestra disposición un concepto *genérico* de mundo externo como el que hemos introducido más arriba. Este concepto de mundo

externo es, simplemente, el concepto de algo que existe sin que lo reconozcamos reflexivamente como siendo parte de las experiencias subjetivas que tenemos. Pero tal concepto es sumamente *pobre* como para que tenga sentido concebir los «cambios» en el mundo externo que se requieren para establecer 1.1. El único cambio que admite ese mundo externo sería el cambio consistente en pasar de existir a no existir, o de no existir a existir. Y si damos por supuesto un rechazo a 1.2., estos cambios sí implicarían cambios en nuestra experiencia subjetiva. Para poder concebir otros cambios en el mundo externo, necesitamos algo más. Necesitamos poder asignar *propiedades* al mundo externo. En este punto, podríamos disponer de otros conceptos de mundo externo más llenos de contenido. Aquí, el mundo externo podría concebirse como un mundo físico con ciertas características, como un mundo poblado por objetos macroscópicos externos –conteniendo mesas «externas», sillas «externas», árboles «externos», etc.–, como un mundo constituido por un supercomputador conectado a nuestros cerebros, etc. El caso es que, considerando algunos de estos conceptos *enriquecidos* de mundo externo, tal vez no sea ya siempre posible concebir cambios en el mundo externo sin cambios en nuestra experiencia subjetiva. Tal vez haya conceptos enriquecidos de mundo externo en los que los conjuntos de propiedades que atribuimos al mundo externo sean tales que no sea posible concebir cambios en dicho mundo externo, cambios respecto a esas propiedades, sin cambios en nuestra experiencia subjetiva. Y en algunas *situaciones peculiares de «concepción»*, tal vez el concepto pertinente de mundo externo sea justamente uno de esos. Concebir aquí cambios en el mundo externo sin cambios en la experiencia subjetiva sería, simplemente, concebir *otras* experiencias subjetivas diferentes. Si esto fuera así, si existieran esas situaciones peculiares de «concepción», la tesis 1.1. sería falsa, y el mundo externo sí podría sobrevenir lógicamente a nuestra experiencia subjetiva. Y lo mismo cabría decir de la tesis 2.1 y de la sobreveniencia lógica de nuestra experiencia subjetiva al mundo externo. Podrían existir conceptos de mundo externo y situaciones peculiares de «concepción» respecto a las cuales concebir cambios en nuestra experiencia subjetiva sin cambios en el mundo externo fuera, simplemente, concebir *otros* mundos externos diferentes.

En definitiva, el concepto genérico de mundo externo no permite concebir el tipo de cambios pertinentes para discutir 1.1. Bajo ese concepto genérico, sólo podemos concebir al mundo externo como existiendo o no existiendo. Y si damos por supuesto un rechazo de 1.2., bajo ese concepto genérico tendríamos que concluir que el mundo externo *sí* sobreviene lógicamente a nuestra experiencia subjetiva. Podríamos, por

otra parte, enriquecer nuestro concepto de mundo externo, llenarlo de contenido. Pero el problema aquí sería que no hay una única forma de hacerlo. Y aunque bajo algunos de esos conceptos enriquecidos de mundo externo no se mantengan las oportunas relaciones de sobreveniencia lógica, bajo otros conceptos enriquecidos tal vez sí puedan mantenerse.

2. SÓLO TIENE SENTIDO PLANTEARSE EL PROBLEMA ONTOLÓGICO DE LA EXPERIENCIA SUBJETIVA (POES) SI DAMOS POR SUPUESTO UN RECHAZO DE LAS TESIS QUE GENERAN EL PROBLEMA EPISTEMOLÓGICO DEL MUNDO EXTERNO (PEME).

Existe una crucial *dependencia* entre PEME y POES. Y es la siguiente: sólo tiene pleno sentido plantearse POES si se suponen *rechazadas* las tesis que generan PEME.

¿Por qué carece de sentido plantearse POES si se aceptan las tesis que generan PEME? ¿Por qué, en primer lugar, carece de sentido afirmar la existencia de un «gap» ontológico si se acepta en todos sus términos el «gap» epistemológico? ¿Y por qué, en segundo lugar, carece de sentido intentar llenar el «gap» ontológico si se acepta en todos sus términos el «gap» epistemológico? La respuesta a estas preguntas es muy simple pero, como veremos, de una gran importancia. Comencemos por la última de esas preguntas. Y pensemos, por ejemplo, en nuestras neuronas. Podríamos intentar llenar el «gap» ontológico generado por las tesis de POES argumentando que la dinámica neuronal es lo único que puede explicar nuestra experiencia subjetiva y que, por tanto, cualquier cambio en nuestra experiencia ha de entrañar cambios en tal dinámica neuronal. Pero cualquier argumento de este tipo *presupondría* que la dinámica neuronal es algo perteneciente al mundo externo. Si dudáramos de la existencia «externa», «objetiva», «en tercera persona», etc., de nuestras neuronas, ¿qué sentido podría tener querer mostrar que toda variación en nuestra experiencia «subjetiva», «fenoménica», «cualitativa», «en primera persona», etc., ha de entrañar variaciones en nuestras neuronas?

Si estuviéramos convencidos de que toda nuestra experiencia subjetiva, todas nuestras *evidencias* sobre las que se basa nuestra neurología, pudiera ser la que es a pesar de tener nuestras supuestas neuronas propiedades completamente diferentes a las que creemos tienen, a pesar incluso de no existir neuronas, ¿de qué serviría apelar a la neurología a la hora de intentar llenar el «gap» ontológico generado por las tesis de POES? Y lo que vale para nuestras neuronas, vale también para cualquier otro ingrediente del mundo externo que estemos dispuestos a con-

siderar. En definitiva, sólo para un ser que de manera reflexiva cree tener una solución al PEME tiene sentido un rechazo de las tesis que generan POES.

Cambiemos ahora de pregunta. ¿Por qué carece de sentido afirmar la existencia de un «gap» ontológico si se acepta en todos sus términos el «gap» epistemológico? La respuesta sería muy similar a la que acabamos de ofrecer. Volvamos a pensar en nuestras neuronas. Aceptar las tesis de POES en este caso implicaría que siempre son posibles cambios en nuestra experiencia subjetiva, que incluso nuestra experiencia subjetiva podría dejar de existir, sin que cambiara nada en nuestras neuronas. Pero, ¿qué sentido puede tener decir esto si todas nuestras *evidencias* en relación a las neuronas, todos nuestros apoyos empíricos a la hora de elaborar una neurología, pudieran siempre seguir siendo las mismas a pesar de que las propias neuronas pasaran a tener otras propiedades muy diferentes? ¿Qué es lo que estaríamos *concebido* al concebir que esa parte del mundo externo constituida por nuestras neuronas puede siempre mantenerse fija cambiando nuestra experiencia subjetiva?

Se podrían rechazar las tesis que generan PEME y tanto aceptar como rechazar las tesis que generan POES. Esto es, se podría perfectamente afirmar que el mundo externo puede covariar lógicamente con nuestra experiencia subjetiva tanto si afirmamos que nuestra experiencia subjetiva covaría lógicamente con el mundo externo como si lo rechazamos. Sin embargo, no tendría sentido empeñarse en aceptar o rechazar las tesis que generan POES aceptando también las tesis que generan PEME. Sólo para un ser que de manera reflexiva cree tener una solución a PEME tiene pleno sentido plantearse POES.

Constatar la existencia de esta dependencia de POES respecto de PEME tendría consecuencias sumamente importantes. Al intentar una respuesta a POES, veíamos cómo surgía una dificultad crucial relativa a la *gran fuerza modal* que debía tener la covariación ontológica en cuestión. No bastaba con meras correlaciones de hecho. Pero si debemos ser capaces de rechazar las tesis de PEME para poder siquiera plantearnos una aceptación o rechazo de las tesis de POES, entonces *¡ya debemos tener alguna orientación sobre cómo obtener esa gran fuerza modal!* ¡Habrá al menos *un caso* en el que hayamos sido capaces de obtener esa fuerza modal! ¡Deberemos haber sido capaces de hacerlo a la hora de rechazar las tesis generadoras de PEME!

¿De qué forma podemos *alcanzar* la fuerza modal necesaria para rechazar las tesis generadoras de PEME? ¿Podremos también *trasladar* ese estilo de respuesta al terreno en el que se plantea POES? Estas son las cuestiones que a continuación vamos a plantearnos.

3. EL REALISMO DIRECTO OFRECE UN BUEN ESTILO DE RESPUESTA AL PROBLEMA EPISTEMOLÓGICO DEL MUNDO EXTERNO (PEME).

Es curioso lo frecuente que es encontrar argumentos en contra de 1.2. y lo poco frecuente que es encontrar argumentos en contra de 1.1. En contra de 1.2. se han utilizado a veces argumentos basados en la «ausencia de control» que tenemos de los contenidos de nuestra experiencia. Pero lo más usual ha sido esgrimir argumentos trascendentales. De un modo u otro, la existencia de un mundo externo se considera aquí garantizada por la existencia de nuestra experiencia subjetiva. Si no existiera un mundo externo, no podría haber experiencia subjetiva. O, al menos, no podría haber una experiencia subjetiva como la nuestra. No obstante, suele admitirse que, en principio, nuestra experiencia subjetiva *podría* siempre no cambiar aunque el mundo externo cambiara. Y suele admitirse esto, es decir, 1.1., en virtud de cierta concepción *representacional* de la experiencia. De acuerdo a tal concepción representacional, los contenidos de nuestra experiencia –«ideas», «representaciones», etc.– actuarían de *intermediarios epistémicos* entre nosotros y ese supuesto mundo externo. Y aunque al rechazar 1.2. se afirme que nuestra experiencia no podría existir sin un mundo externo, se asume que los cambios en ese mundo externo no tendrían por qué ir acompañados de cambios en nuestra experiencia si no implican cambios en los intermediarios epistémicos. Y esto último siempre parece perfectamente *concebible*. Los intermediarios epistémicos ofrecen cierta clase de «mecanismos» empíricamente eficaces a fin de conectar los contenidos de nuestra experiencia con ciertas parcelas del mundo externo, con ciertos objetos, estados de cosas y procesos del mundo externo. Pero esto no basta para impedir que sean concebibles «fallos» en esos mecanismos. Y esto es todo lo que necesita quien desea sostener 1.1.

El tratamiento que suele recibir POES contrasta con esa manera de tratar PEME. Es muy frecuente encontrar aquí tanto argumentos en contra de 2.1. como argumentos en contra de 2.2. Y la razón de esta abundancia de argumentos se debe al empeño por descubrir dependencias ontológicas relevantes entre nuestra experiencia subjetiva y algunas partes del mundo externo. Algunas posiciones incluso intentan buscar «*mecanismos*» concretos capaces de conectar nuestra experiencia subjetiva con nuestros cerebros, neuronas, etc. También aquí, entre el mundo externo y nuestra experiencia existirían una serie de «*intermediarios*», esta vez no epistémicos sino *ontológicos*. Sin embargo, nunca ha sido posible *explicar* bien este «salto» ontológico de nuestras neuronas a ciertas clases de experiencias subjetivas. Por ello, la mayoría de los argumentos

actuales en contra de 2.1. y 2.2. son más modestos. Y apelan simplemente a alguna noción de sobrevenida entre nuestra experiencia subjetiva y ciertas partes relevantes del mundo externo –nuestros cerebros, neuronas, etc.–, en el sentido de que cualquier cambio en nuestra experiencia debería implicar algún cambio en esas partes del mundo externo –en nuestros cerebros, neuronas, etc.–. Pero esas relaciones de sobrevenida tampoco han sido nunca fácilmente *explicables*. Y, además, parecen carecer de la *suficiente fuerza modal* como para enfrentarse a las intuiciones que orientan 2.1. y 2.2. Parece como si lo único con lo que pudiéramos contar a la hora de explicar y dar apoyo a las anteriores relaciones de sobrevenida fuera algún conjunto de correlaciones empíricas. Y, como hemos visto, esto no bastaría para impedir que sean *concebibles* situaciones en las que no se cumplan dichas relaciones de sobrevenida. Nuestras intuiciones parecen forzarnos a considerar que lo único a lo que podemos llegar aquí es a una sobrevenida empírica y que siempre es posible concebir un fracaso de la sobrevenida lógica.

El paso desde determinados contenidos de nuestra experiencia subjetiva a ciertos objetos, estados de cosas y procesos del mundo externo puede parecer *más fácil* de dar que el paso desde ciertos objetos, estados de cosas y procesos que ocurren en nuestro cuerpo, y que conceptualizamos como «neuronas», «estados neuronales», «procesos neuronales», etc., al que tengamos las experiencias subjetivas que tenemos. Pero aunque en un caso el salto a dar sea de tipo epistemológico y en el otro caso sea de tipo ontológico, se trata de saltos muy parecidos. Y en ambos casos nos acabamos siempre enfrentando a un vacío modal máximo, a un abismo modal basado en la posibilidad de concebir, que es muy difícil de llenar. Las tesis 1.1. y 2.1., que figuran respectivamente en PEME y POES, nos recuerdan continuamente ese abismo que siempre se abre entre, por un lado, cualquier *mecanismo* que postulemos, cualquier explicación basada en hechos, cualquier afirmación de una sobrevenida empírica, etc., y, por otro lado, la posibilidad siempre abierta de *concebir*. Con todo, ya hemos señalado que sólo tiene sentido plantearse POES si suponemos que podemos rechazar convincentemente 1.1. Y esto, tal vez, nos permita entender por qué, si el problema que nos preocupa es POES, nos pueda llegar a parecer más fácil dar el primer paso que el segundo.

Pero, ¿cómo poder rechazar 1.1.? Una manera interesante de ir en contra de 1.1 es rechazando el representacionalismo. Y una forma inmediata de rechazar el representacionalismo es ser *realista directo*. ¿Cuáles serían las intuiciones básicas del realismo directo? ¿Cómo podríamos conseguir aquí mayor fuerza modal que en el representacionalismo?

¿Cómo podría el realismo directo proporcionar una fuerza modal capaz de estar en *pie de igualdad* con la fuerza modal de nuestra capacidad de concebir?

Una intuición básica del realismo directo es que no hay por qué buscar intermediarios epistémicos entre el mundo externo y los contenidos de nuestra experiencia subjetiva. Es más, no tendría sentido buscar alguna clase de mecanismos mediadores epistémicos tales que reciban «inputs» del mundo externo y arrojen como «outputs» contenidos experienciales. Con ello, se abandonaría la necesidad de tener que *explicar* cómo podría funcionar un mecanismo de esa clase. Y desaparecería también el problema relativo a un, en principio, siempre posible «mal funcionamiento» de tales mecanismos, de tales intermediarios epistémicos, dando apoyo a la tesis 1.1.

Otra intuición igualmente básica del realismo directo es que, aunque el mundo externo no sea parte de nuestra experiencia subjetiva, en determinadas situaciones no podemos sino considerar que nuestra experiencia *sí es experiencia del mundo externo*. No importa aquí que hayamos definido el mundo externo como lo que no es parte de nuestra experiencia, ni de sus contenidos ni de los actos conscientes de tener experiencias con esos contenidos. En ciertos casos de *experiencias típicas*, los contenidos de nuestra experiencia sí tienen que ser reconocidos como poniéndonos en contacto directo con el mundo externo. De acuerdo al realismo directo, aunque muchas veces podamos concebir que las cosas no son como las experimentamos, en ciertos casos de experiencias típicas *no podemos concebir esto*. Hay ciertas situaciones que nos fuerzan a no tomar en serio la pura posibilidad de concebir *desligada* de las circunstancias en las que tiene lugar esa «concepción». Hay ciertas situaciones en las que «concebir» no puede tomarse más que como «imaginar que concebimos». Y aunque nos parezca que siempre podamos concebir que algo no es el caso, en ciertas situaciones no podremos realmente concebir que podamos no afirmar que algo es el caso.

¿Cómo entender la inutilidad de buscar mecanismos y explicaciones a la hora de enfrentarnos con 1.1.? ¿Cómo entender esa distinción entre experiencias típicas y experiencias no típicas que emplea el realismo directo? ¿Y cómo entender la fuerza modal que pretende? A fin de analizar mejor estos puntos, vamos a introducir varios conceptos.

- Digamos que conocemos una *muestra* de x siendo F si 1) nos parece identificar un x que es F , y 2) no podemos concebir un caso más logrado de x siendo F . Esto último no debe entenderse en el sentido de que no podamos concebir otras supuestas iden-

tificaciones de cosas que sean F, sino que no podemos concebir ese mismo x siendo F con alguna peculiaridad añadida que lo haga un caso más indudable de un x que es F.

- Conocer *a través de muestras*, o conocer *por muestras*, implicaría conocer muestras y poder trazar relaciones de similaridad tomándolas como referencia. En este sentido, podríamos decir que se conoce a través de muestras que y es F si 1) conocemos alguna muestra de x siendo F, y 2) conocemos que y es suficientemente similar a x . Tal como estamos definiendo estos conceptos, conocer muestras sería un caso particular de conocer a través de muestras. Sería simplemente ese caso particular en el que x es idéntico a y .
- Un conjunto de propiedades $G = \{G_i, G_j, \dots, G_k\}$ *actualiza indéxicamente* otro conjunto de propiedades $H = \{H_i, H_j, \dots, H_k\}$ en determinadas circunstancias particulares C, si 1) H es un conjunto de propiedades disposicionales cuyas propiedades no-disposicionales asociadas forman el conjunto $H' = \{H'_i, H'_j, \dots, H'_k\}$, 2) H' sobreviene lógicamente a G en las circunstancias C, y 3) en las circunstancias C se produce la ejemplificación de alguna propiedad G.

Por «propiedad no-disposicional asociada a una propiedad disposicional» entenderemos la propiedad que resultaría ejemplificada si se *ejerce* la disposición. Por ejemplo, la propiedad disposicional «poder ser visto de color rojo» tendría como propiedad no-disposicional asociada la propiedad «ser visto de color rojo». Admitiremos que las propiedades disposicionales pueden ejemplificarse sin ejemplificarse sus propiedades no-disposicionales asociadas. Y, por supuesto, que si se ejemplifican las propiedades no-disposicionales asociadas, también se ejemplifican las propiedades disposicionales.

La idea que subyace a la noción de actualización indéxica es que, en determinadas circunstancias concretas, ciertas propiedades disposicionales pueden ejercerse de manera que las propiedades no-disposicionales asociadas que se ejemplifiquen en tal ejercicio sobrevengan *lógicamente* a otras propiedades que también se ejemplifican. La ejemplificación de las segundas propiedades, en esas circunstancias concretas, resultará satisfacer así una *condición lógicamente suficiente* para que se ejemplifiquen las primeras. Recuperando una clásica terminología, podemos decir que, en tales casos, las segundas propiedades *actualizan* las propiedades disposicionales en cuestión, donde actualizar implica que se ejemplifica la propiedad no-disposicional asociada. Y como dicha ac-

tualización sólo tiene lugar en determinadas circunstancias concretas, podemos decir también que se trata de una actualización *indéxica*.

La relación de actualización indéxica *no es simétrica*. Si un conjunto de propiedades actualiza indéxicamente otro conjunto de propiedades, el segundo no tiene porqué actualizar el primero. Otros dos rasgos importantes de la relación de actualización indéxica serían su gran fuerza modal y, a la vez, su carácter sumamente anclado a unas circunstancias particulares. Su fuerza modal es lógica, y se extiende a todo mundo posible. Pero sólo se dará esa fuerza modal si ocurren determinadas circunstancias.

Contando con los conceptos que acabamos de introducir, podemos proponer una reconstrucción de la peculiar manera cómo el *realismo directo* rechazaría las tesis de PEME. Tal rechazo podría producirse a través de una línea argumental como la siguiente⁷:

- 1- Digamos que una experiencia subjetiva es una *experiencia subjetiva típica* si, en las circunstancias en las que tiene lugar la experiencia, nuestra reflexión no puede sino suponer una relación de actualización indéxica entre algunas de las propiedades de tal experiencia subjetiva (como, por ejemplo, «tener una experiencia visual cuyo contenido incluye un color rojo») y ciertas propiedades disposicionales del mundo externo (como, por ejemplo, «poder ser visto de color rojo»).
- 2- Conocemos muestras de experiencias subjetivas típicas. Esto es, nos parece identificar experiencias subjetivas tales que no podemos concebir casos más logrados de ellas. Y no se trata de que no podamos concebir otras experiencias, sino de que no podemos concebir esas mismas experiencias subjetivas con alguna peculiaridad añadida que las pueda hacer más típicas.
- 3- Conocer muestras de experiencias típicas en ciertas circunstancias implicará por tanto que, en esas circunstancias, no podremos concebir ningún fallo en una relación de sobreveniencia lógica entre ciertas propiedades no-disposicionales del mundo

7 No pretendo aquí recoger o sistematizar los argumentos realmente utilizados por nadie. Mi propósito es simplemente reconstruir algunas de las ideas básicas del realismo directo con la ayuda de los conceptos que acaban de ser introducidos. Algunas referencias inevitables respecto al realismo directo serían, además de ciertos famosos pasajes de Aristóteles como el citado al comienzo de nuestro trabajo, AUSTIN (1962), PUTNAM (1994a) y WITTGENSTEIN (1969) —aunque tal vez esta última inclusión pueda ser objeto de discusión—.

externo (por ejemplo, «ser visto de color rojo» –o, simplemente, «ser rojo»–) y algunas de las propiedades de nuestra experiencia subjetiva (como, por ejemplo, «tener una experiencia visual cuyo contenido incluye un color rojo»). Y también implicará que, en esas circunstancias, el tener las experiencias que tenemos constituye un caso indudable de satisfacción efectiva de una condición lógicamente suficiente para que se ejemplifiquen esas propiedades no-disposicionales del mundo externo.

- 4- Respecto de cualquier experiencia subjetiva, es presumible que podamos siempre conocer a través de muestras si es o no una experiencia típica.

Aunque podamos concebir escenarios en los que el mundo externo cambie, o incluso deje de existir, sin que cambie nuestra experiencia subjetiva, no es posible concebir que esto ocurra en las circunstancias concretas en las que conocemos muestras de experiencias típicas. En otras palabras, en las circunstancias en las que conocemos muestras de experiencias típicas, no podemos concebir que nuestra experiencia no actualice indéxicamente ciertos aspectos de un mundo externo concebido como un conjunto de disposiciones –de «potencialidades», de «poderes», podríamos decir también– que pueden ser actualizadas por nuestra experiencia. Este sería un concepto *enriquecido* de mundo externo bajo el cual, en determinadas situaciones, tal vez sí se establezcan las deseadas relaciones de sobreveniencia lógica.

Al conocer muestras de experiencias subjetivas típicas, no habría nada que pudiéramos añadir a nuestra experiencia a fin de estar en mejores condiciones de afirmar que realmente está actualizando indéxicamente ciertos aspectos del mundo externo. Nuestra experiencia, por decirlo así, *no podría mejorarse* de ningún modo razonable. No podríamos tener ninguna evidencia mejor de que existe una relación de sobreveniencia lógica entre el mundo externo y nuestra experiencia subjetiva, y de que se están ejemplificando algunas de las propiedades de nuestra experiencia subjetiva que constituyen la base de tal sobreveniencia. Así es como las intuiciones del realismo directo conseguirían ponerse *en pie de igualdad* con las fuertes intuiciones modales presentes en las tesis que generan PEME.

Frente a las intuiciones que apoyan las tesis que generan PEME, tendríamos aquí otras intuiciones de signo contrario. Y es muy importante destacar que ya no son intuiciones que asocien conceptualmente *ningún papel causal* a las relaciones epistemológicas que vinculan la experiencia subjetiva con el mundo externo, ningún papel causal que

pueda ser desempeñado por alguna clase de curioso mecanismo que, actuando de intermediario, arroje como «outputs» contenidos experienciales a partir de «inputs» procedentes de ese mundo externo. Son intuiciones acerca de las condiciones en las que podríamos afirmar la existencia de una relación de actualización indéxica –i.e., de una cierta relación de sobrevenida lógica en la que algunas de las propiedades que sirven de base son efectivamente ejemplificadas– entre los contenidos de nuestra experiencia subjetiva y ciertas propiedades del mundo externo. Y, simplemente, puede ocurrir que *sí* conozcamos muestras de experiencias subjetivas típicas.

4. EL ESTILO DE RESPUESTA OFRECIDO POR EL REALISMO DIRECTO ES EXPORTABLE AL PROBLEMA ONTOLÓGICO DE LA EXPERIENCIA SUBJETIVA (POES).

Las consecuencias de *claudicar* frente al carácter problemático de PEME suelen ser o bien 1) posiciones de tipo idealista, coherentista, instrumentalista, etc., o bien 2) un dualismo fenómeno/noumeno de tipo kantiano. Y los intentos por llenar el vacío epistemológico generado por PEME han sido principalmente de dos clases: 3) alguna variedad no kantiana de representacionalismo o 4) posiciones catalogables como realismo directo.

Por su parte, las consecuencias de *claudicar* frente a POES suelen ser o bien 5) un eliminativismo, o bien 6) un dualismo radical mente/cuerpo. Y los intentos por llenar el vacío ontológico generado por POES han sido también principalmente dos: 7) alguna variedad no dualista de algo parecido al emergentismo o 8) alguna variedad suficientemente robusta de lo que suele conocerse como teoría de la identidad.

Estas serían, en líneas muy generales, las más importantes opciones filosóficas ligadas a PEME y POES. Y es notable el estrecho paralelismo entre ambos abanicos de opciones. En 1 se prescinde del mundo externo y en 5 se prescinde de la experiencia subjetiva. Tanto en 2 como en 6 se pierde cualquier conexión entre el mundo externo y la experiencia subjetiva. En 3 y 7 se intentan trazar puentes. Y tanto en 4 como en 8 encontramos una conexión máxima.

Hay, sin embargo, algo que *rompe* el anterior paralelismo. Para llenar los vacíos epistemológicos y ontológicos que sugieren PEME y POES, normalmente se piden *mecanismos y explicaciones teóricas*. Esto ocurre en 3 y en 7. Y también ocurre en 8. Sin embargo, esto ya no sucede en 4. En el apartado anterior hemos examinado cómo el realismo directo consigue prescindir de esos mecanismos y de esas explicaciones teóricas. Y una buena pregunta sería si no podría *exportarse* al campo

ontológico en el que se desarrolla el estilo de respuesta que en 4 hemos encontrado dentro del campo epistemológico.

De acuerdo a nuestra reconstrucción de algunas de las intuiciones básicas del realismo directo, tener experiencia subjetiva del mundo externo consistía en actualizar indéxicamente algunas de sus propiedades. Y, según el realismo directo, conoceríamos por muestras que esto era así. Conoceríamos muestras de experiencias subjetivas típicas. Y en esas muestras encontraríamos que no podemos dejar de suponer tal relación de actualización indéxica, donde esa relación implicaba la sobrevenida lógica de un conjunto de propiedades del mundo externo a un conjunto de propiedades de nuestra experiencia y, también, la ejemplificación efectiva de algunas de las propiedades de nuestra experiencia capaces de ser la base de esa sobrevenida. Y no habría que añadir ningún mecanismo, ni ninguna clase de explicación teórica. El conocimiento por muestras bastaría para tener todo lo necesario a fin de asegurar una fuerza modal capaz de contrarrestar las intuiciones que inspiran las tesis generadoras de PEME.

¿Cómo trasladar este tipo de respuesta a POES? El argumento en el caso de POES debería discurrir paralelo al que presentábamos antes. Y sus principales pasos serían los siguientes:

- 1- Digamos que nuestro cuerpo –cerebro, neuronas, etc.– se comporta de tal manera que *se producen de manera típica ciertas experiencias subjetivas* si, en las circunstancias en las que tienen lugar esas experiencias, nuestra reflexión no puede sino suponer una relación de actualización indéxica entre algunas de las propiedades de nuestro cuerpo (por ejemplo, «tener cierta clase de actividad en determinado grupo neuronal») y ciertas propiedades disposicionales de nuestra experiencia subjetiva (como, por ejemplo, «poder tener una experiencia visual cuyo contenido incluye un color rojo»).
- 2- Conocemos muestras de nuestro propio cuerpo comportándose de tal manera que se producen típicamente ciertas experiencias subjetivas. Esto es, nos parece identificar producciones de experiencias subjetivas por parte de nuestro cuerpo tales que no podemos imaginar casos más logrados de ellas. Y no se trata de que no podamos imaginar otras formas de tener experiencias, sino de que no podemos concebir esas mismas producciones con alguna peculiaridad añadida que las pueda hacer más típicas.
- 3- Conocer muestras de típicas producciones de experiencia subjetiva en ciertas circunstancias implicará, por tanto que, en esas circunstancias, no podremos concebir ningún fallo en una rela-

ción de sobrevenida lógica entre ciertas propiedades no-disposicionales de nuestra experiencia subjetiva (por ejemplo, «tener una experiencia visual cuyo contenido incluye un color rojo») y algunas de las propiedades de nuestro cuerpo (por ejemplo, «tener cierta clase de actividad en determinado grupo neuronal»). Y también implicará que, en dichas circunstancias, el que se ejemplifiquen esas propiedades de nuestro cuerpo constituye un caso indudable de satisfacción efectiva de una condición lógicamente suficiente para que se ejemplifiquen tales propiedades no-disposicionales de nuestra experiencia subjetiva.

- 4- Respecto de cualquier producción de experiencia subjetiva, es presumible que podamos siempre conocer a través de muestras si es o no una producción típica.

Frente a las intuiciones que apoyan las tesis que generan POES tendríamos aquí otras intuiciones de signo contrario. Y lo importante es que tampoco son aquí intuiciones que asocien conceptualmente *ningún papel causal* a las relaciones ontológicas que vinculan la experiencia subjetiva con el mundo externo, ningún papel causal que pueda ser desempeñado por alguna clase de mecanismo del mundo externo que haya que encontrar en nuestros cuerpos —en nuestros cerebros, neuronas, etc.—. Ni son intuiciones que reclamamen algún tipo de *explicación* profunda en el contexto de nuestras teorías y leyes sobre el funcionamiento de nuestro cuerpo —del cerebro, de las neuronas, etc.—.

Nuestra experiencia subjetiva puede estar estrechamente conectada a nuestro cuerpo, en muchas situaciones puede estar lógicamente conectada a él, sin que tenga por qué existir ningún *mecanismo* capaz de producir experiencias subjetivas como «outputs» a partir de ciertos estados y procesos corporales —cerebrales, neuronales, etc.— como «inputs». Y sin que sea preciso elaborar ninguna *teoría* acerca del hecho de que nuestro cuerpo sea capaz de tener las experiencias subjetivas que tiene⁸.

8 Estos dos puntos serían totalmente contrarios a las tesis de CHALMERS (1996). Según él, la falta de intuiciones causales ligadas al concepto de experiencia subjetiva —de conciencia fenoménica, en su terminología— obliga a que cualquier teoría en este terreno deba ser siempre, en último término, dualista. Lo que nosotros estamos sugiriendo es que, para rechazar tal dualismo —para rechazar las tesis de POES—, seguramente no sea necesaria ninguna intuición «causal». Y que, en cualquier caso, seguramente no tenga demasiado sentido empeñarse en buscar aquí «teorías». Por lo que respecta a la experiencia subjetiva, tal vez lo único que podamos tener sea un irreducible conocimiento a través de muestras. Pero acaso esto sea suficiente para comprender todos los fenómenos en los que nuestra experiencia subjetiva queda involucrada. Y también para rechazar el dualismo.

Ya dijimos que la relación de actualización indéxica no era simétrica⁹. Cuando un conjunto de propiedades actualiza indéxicamente otro conjunto de propiedades en determinadas circunstancias, podemos llamar *propiedades actualizadoras* a las primeras propiedades y *propiedades actualizadas* a las segundas. Reconocer una relación de actualización indéxica obliga a que, en determinadas circunstancias, no pueda concebirse que ciertas propiedades ejemplificadas en esas circunstancias no covaríen *esencialmente*, a través de una relación de sobreveniencia lógica, con la ejemplificación de otras propiedades. No podemos concebir esto aunque sigamos pudiendo concebir, en general, que las propiedades actualizadas no covaríen esencialmente con las propiedades actualizadoras. Aunque de hecho existan correlaciones empíricas entre las ejemplificaciones de ambas propiedades, sin tener en cuenta unas circunstancias concretas de ejemplificación las propiedades actualizadoras siempre podrán ser *concebidas* como ejemplificándose sin actualizar nada. Por decirlo así, siempre podremos concebir que vayan «por libre». Y sin embargo, en las circunstancias concretas en las que conocemos muestras de actualización indéxica, no podremos concebir que vayan «por libre».

Un rasgo muy importante de la relación de actualización indéxica es el siguiente. Lo que está en juego no son simplemente dos conjuntos de propiedades, las propiedades actualizadoras y las propiedades actualizadas. Lo que está en juego son esos conjuntos de propiedades y unas determinadas *circunstancias concretas de ejemplificación*. Cuando conocemos muestras de una actualización indéxica, sabemos que esas circunstancias se dan. Pero seguramente no podamos referirnos a ellas de otra manera sino diciendo que son «*las circunstancias concretas en las que está teniendo lugar nuestro conocimiento de una cierta muestra de actualización indéxica*». Y cuando llevemos a cabo consideraciones de similaridad respecto a esas muestras de actualización indéxica, estas referencias a las circunstancias concretas en las que conocemos la muestra podrán ser también irreducibles e ineliminables.

En el caso de la respuesta que ofrecíamos al PEME, las propiedades actualizadoras eran propiedades de nuestra experiencia subjetiva. Y las propiedades actualizadas eran ciertas propiedades disposicionales del mundo externo. De esta forma, tener experiencia del mundo externo

⁹ Seguramente hubiera que añadir que es a-simétrica. Esto es, que no puede ser simplemente anti-simétrica, que nada puede actualizarse a sí mismo. Sin embargo, una discusión detallada de este punto, y de otros puntos igualmente interesantes sugeridos por la noción de «actualización», nos apartaría del tema principal.

consistiría en actualizar algunas de sus propiedades disposicionales en determinadas circunstancias. Tener una experiencia visual típica, por ejemplo, consistiría en actualizar una serie de propiedades disposicionales del mundo externo en determinadas circunstancias¹⁰. En esas circunstancias, existiría una *covariación epistemológica esencial* entre nuestra experiencia subjetiva siendo de un modo u otro y el mundo externo –sus objetos, estados de cosas– actualizando algunas de sus propiedades disposicionales –algunos de sus «poderes»–. Tener la experiencia subjetiva que tenemos en esas circunstancias supondría satisfacer una condición lógicamente suficiente para que en el mundo externo se ejemplificaran ciertas propiedades.

A su vez, en el caso de la respuesta que ofrecíamos al POES, las propiedades actualizadoras eran propiedades del mundo externo –plausiblemente de nuestros cuerpos, de nuestros cerebros, neuronas, etc.–. Y las propiedades actualizadas eran ciertas propiedades disposicionales de nuestra experiencia subjetiva. De esta forma, tener experiencias subjetivas consistiría en que el mundo externo –nuestro cuerpo, nuestro cerebro, nuestras neuronas, etc.– actualizara algunas de las propiedades de nuestra experiencia. Tener una cierta experiencia subjetiva de tipo visual, por ejemplo, consistiría en actualizar una serie de propiedades disposicionales de nuestra experiencia en determinadas circunstancias. En esas circunstancias, existiría una *covariación ontológica esencial* entre el mundo externo –nuestro cuerpo, nuestro cerebro, nuestras neuronas– siendo de un modo u otro y nuestra experiencia subjetiva actualizando algunas de sus propiedades disposicionales –algunas de sus «potencialidades» o «poderes»–. Que en el mundo externo se ejemplificaran ciertas propiedades en esas circunstancias suponía satisfacer una condición lógicamente suficiente para tener determinadas experiencias subjetivas y no otras.

La imagen combinada que podemos obtener de ambas respuestas es la siguiente. Ciertas partes de la realidad externa –mi cuerpo, cerebro, neuronas, etc.– actualizan indéxicamente episodios de experiencia subjetiva. A esto lo llamamos tener de manera típica ciertas experiencias

10 Y tener lo que solemos llamar una «ilusión» consistiría, unas veces, en actualizar propiedades del mundo externo que no son las propiedades que en nuestros juicios perceptivos creemos que se actualizan –con lo cual no se trataría realmente de una «mera» ilusión, sino de una experiencia que conceptualizamos erróneamente— y, otras veces, consistiría en actualizar una serie de propiedades de nuestra propia experiencia. Aunque no dijimos nada sobre estos problemas, no introducirían nuevos factores que pudieran afectar al esquema general que estamos planteando.

subjetivas. Y a su vez, estas experiencias subjetivas actualizan indéxicamente determinadas parcelas del mundo externo —objetos con forma y color, sonidos, texturas, etc.—. Y a esto lo llamamos experimentar típicamente el mundo. En algunas ocasiones, por cierto, aproximadamente las mismas partes de la realidad externa que actualizan indéxicamente una experiencia subjetiva son actualizadas por los contenidos de esa experiencia subjetiva. Así es como podemos llegar a ver, tocar, oler, etc., nuestro propio cuerpo. Y así es como llegamos a ver nuestras propias neuronas a través de un microscopio.

En consecuencia, podrían existir casos típicos en los que entre nuestra experiencia subjetiva y el mundo externo se dieran ciertas relaciones *epistemológicas* esenciales y casos típicos en los que se dieran ciertas relaciones *ontológicas* esenciales. Y la diferencia entre unas y otras vendría dada por la *dirección* en la que tiene lugar la relación de actualización indéxica involucrada. En el caso de las primeras, nuestra experiencia actualizaría determinadas propiedades disposicionales del mundo externo. En el caso de las segundas, sería el mundo externo el que actualizaría determinadas propiedades disposicionales de nuestra experiencia subjetiva.

Mi experiencia subjetiva actualiza ciertas propiedades disposicionales del mundo externo, y el mundo externo actualiza ciertas propiedades disposicionales de mi experiencia subjetiva. Y conozco esas actualizaciones indéxicas a través de muestras. Conozco muestras que circunstancialmente hacen desaparecer el vacío epistemológico, y conozco muestras que circunstancialmente hacen desaparecer el vacío ontológico. Y es presumible que pueda conocer siempre si estoy cerca o no de casos como estos¹¹.

5. EL MUNDO EXTERNO COMO UN MUNDO FÍSICO

¿Qué añade lo físico a todo esto? ¿Cómo se coordinaría la anterior imagen con una imagen de la realidad externa como realidad física? Deberíamos tener en cuenta dos elementos fundamentales. Uno de ellos

¹¹ Un sugerente problema en este punto sería el siguiente: Si nuestro cuerpo —cerebro, neuronas, etc.— actualiza indéxicamente nuestra experiencia subjetiva, y si nuestra experiencia subjetiva actualiza indéxicamente ciertas partes del mundo externo, ¿podremos decir que nuestro cuerpo —cerebro, neuronas, etc.— actualiza indéxicamente ciertas partes del mundo externo? Sea cual sea la respuesta, habría que tener en cuenta que aquí no existiría ningún conocimiento de muestras. Sí podríamos conocer a través de muestras actualizaciones indéxicas de los dos primeros tipos. Pero al no pasar ya por nuestra experiencia subjetiva, no podríamos conocer a través de muestras actualizaciones indéxicas del tercer tipo.

es el tipo peculiar de conocimiento ofrecido por el *conocimiento a través de muestras*. El otro es el *principio de clausura causal de la realidad física*.

El primer elemento establecería un límite a lo que puede ser conocido con la ayuda de la ciencia física. En la medida en que el conocimiento a través de muestras sea *irreducible* a un conocimiento obtenido con la ayuda de teorías y leyes, tal conocimiento no podrá ser reemplazado, ni siquiera en principio, por ningún conocimiento procedente de la ciencia física.

El segundo elemento contrarrestaría el anterior resultado negativo. Sea como sea la realidad física, y se desarrolle como se desarrolle en el futuro la ciencia física, el principio de clausura causal ofrece un buen *criterio ampliativo* de la clase de cosas pertenecientes al dominio físico. Algo será físico si es capaz de producir causalmente efectos tales que *todos* ellos pertenezcan a alguno de los tipos físicos catalogados por las teorías y leyes de la física. La causalidad aquí involucrada podría ser descrita, sistematizada y explicada por nuestras teorías y leyes. Pero no hay nada que obligue a ello. Lo único que se requiere es poder *integrar* todos los efectos en un tipo físico determinado que pueda ser proyectado en la realidad que nos describe la ciencia física¹².

Si permitimos ahora la posibilidad de identificar relaciones causales en ciertos casos donde *no* dispongamos de teorías y leyes capaces de describirlas, tendremos una importante vía abierta para coordinar la imagen que presentábamos más arriba con la imagen de la realidad externa como una realidad física. Simplemente, y en virtud del principio de clausura causal, las experiencias subjetivas *actualizadas* por nuestros cuerpos tendrían que ser consideradas como algo físico si detectamos efectos causales capaces de pertenecer, todos ellos, a un determinado tipo físico. Y detectando los oportunos efectos físicos, también tendrían que ser consideradas físicas las propiedades del mundo externo *actualizadas* por nuestra experiencia subjetiva.

¿Existen esos tipos relevantes de efectos físicos ligados al hecho peculiar de tener determinadas experiencias subjetivas, efectos físicos que no puedan ser explicados de otra manera —es decir, que no pueden ser explicados desde el punto de vista teórico de la ciencia física—? Muchas veces se ha tomado una supuesta respuesta afirmativa a esta pre-

¹² Es crucial tener aquí en cuenta el alcance correcto de nuestra cuantificación. No bastaría con efectos de un tipo físico u otro. Todos los efectos deben pertenecer al mismo tipo físico. Damos por supuesto, además, que se descartan tipos físicos tan generales como tener masa, ocupar una posición espacio-temporal, etc.

gunta como una refutación del fisicalismo –o del materialismo, en otras terminologías– y como una inmediata confirmación del *dualismo*. Sin embargo, esto es precipitarse demasiado. Pues tal como hemos planteado las cosas, una respuesta afirmativa debería entrañar más bien el carácter físico de esas experiencias subjetivas¹³.

Pero, ¿existen o no esos efectos físicos? Al comienzo de nuestro trabajo, distinguíamos entre los contenidos de la experiencia y los actos consistentes en tener experiencias con esos contenidos. Y dijimos que estos actos debían ser siempre actos conscientes. Buscar los efectos físicos de la *conciencia* no es tarea fácil. Y aún lo sería menos buscar los efectos físicos de la conciencia involucrada en el tener experiencias subjetivas con determinados contenidos. Tal conciencia podría generar, por ejemplo, la creencia de que uno es consciente de esos contenidos de experiencia o el recuerdo de que lo ha sido. Y estos últimos estados sí parecen poder tener efectos pertenecientes a un determinado tipo físico proyectable en nuestras teorías y leyes físicas. Sin embargo, esas creencias y recuerdos no son estados demasiado frecuentes. Y, además, parecen siempre posibles estados análogos a esas creencias y recuerdos sin que realmente haya existido conciencia. El rastro causal de la conciencia se pierde muy fácilmente¹⁴.

No obstante, aún quedan los *contenidos* de la experiencia subjetiva. Y aquí sí que es mucho más fácil encontrar efectos físicos del tipo relevante. Una parte sumamente importante de nuestra acción se desarrolla en virtud de los contenidos cualitativos de nuestra experiencia subjetiva. Nuestra acción no sólo es causada por nuestras creencias, deseos, expectativas, recuerdos, etc. También es causada por lo que vemos, oímos, tocamos, gustamos y olemos. Y el resultado de nuestra acción perfectamente puede *circunscribirse* a ciertos tipos físicos de efectos. Tanto como queramos, y en el sentido más literal de la expresión.

A fin de aclarar mejor las últimas ideas, podemos pensar en dos clases de dispositivos. Podríamos, en primer lugar, imaginar un dispositivo tal que, para cierta propiedad física F, si un sujeto tiene una experiencia subjetiva en cuyo contenido se incluya, por ejemplo, un color rojo, entonces tenga lugar una ejemplificación de F. Llamemos a estos dispositivos «*dispositivos de clase A*». En segundo lugar, podemos imaginar un dispositivo tal que, para cierta propiedad física G, si un sujeto

13 Respecto al uso general del principio de clausura causal de lo físico como criterio ampliativo del conjunto de propiedades que cabría catalogar como propiedades físicas, véase LIZ (2000a).

14 Una amplia discusión de este punto se encuentra en LIZ (2000b).

tiene, por ejemplo, la anterior experiencia subjetiva, y ello le conduce a la creencia o al recuerdo de que ha sido consciente al tenerla, entonces tenga lugar una ejemplificación de G. Llamemos a estos segundos dispositivos «*dispositivos de clase B*». Tal como hemos descrito nuestros ejemplos, y en virtud del uso que estamos haciendo del principio de clausura causal de lo físico, el tener la experiencia subjetiva en cuestión sería una genuina propiedad física gracias tanto a un mecanismo de clase A como a un mecanismo de clase B. Y esto, a pesar de quedar descrita de esa forma la experiencia.

El caso es que, como una cuestión de hecho, nosotros mismos resultamos ser sistemas *naturalmente equipados* con múltiples dispositivos de clase A, pero con ningún dispositivo de clase B. En otras palabras, aunque admitamos que nuestras experiencias subjetivas siempre deban ser experiencias conscientes, lo que tiene efectos causales perfectamente integrables en las tramas causales físicas son sus peculiares contenidos, no su ser experiencias conscientes con esos contenidos. Si, por ejemplo, el ser consciente de ciertas experiencias particulares tuviera siempre como efecto causal una elevación característica del nivel de azúcar en nuestra sangre, las cosas serían diferentes. Pero hasta el momento, no hemos encontrado esos tipos de efectos causales para nuestra conciencia.

Los contenidos de nuestras experiencias subjetivas permitirían considerar que esas mismas experiencias subjetivas *sí* pueden ser algo físico. Nuestras experiencias subjetivas podrán tener un carácter físico en la medida en que el tener experiencias con determinados contenidos —cualitativos, fenoménicos, etc.— pueda tener efectos físicos de *cierto tipo físico apropiado*. Y no hay ningún obstáculo para reconocer que sí existen muchas veces esos tipos de efectos. Es más, algunas propiedades del mundo externo sólo serán físicas por tener efectos causales físicos apropiados *a través de* nuestra experiencia subjetiva.

Muchas de las propiedades de nuestra experiencia subjetiva podrían ser así propiedades físicas. Y también podrían ser propiedades físicas muchas de las propiedades del mundo externo que habitualmente están más allá de las conceptualizaciones, leyes y teorías de la propia ciencia física: los colores de los objetos, sus sonidos, olores, sabores y texturas. En definitiva, todas las llamadas «*cualidades secundarias*». Y estas últimas propiedades serían físicas gracias a las primeras. Algunas propiedades del mundo externo sólo serían físicas a través de los efectos físicos que pueden llegar a tener los contenidos cualitativos de nuestra experiencia subjetiva.

En otras palabras, si dejara de existir experiencia subjetiva podrían *perderse* partes muy importantes de la realidad física. Y no sólo de esa

realidad física constituida por nuestras neuronas, cerebros y cuerpos. ¡Podrían perderse también partes *sustanciales* de todos los objetos que nos rodean!

Es preciso advertir, sin embargo, que ese carácter físico tanto de nuestras experiencias subjetivas como de las «cualidades secundarias» del mundo externo podría ser sumamente *inestable*. Podríamos tener aquí propiedades que sólo son físicas en determinadas circunstancias de ejemplificación. Pero esto no tendría por qué suponer ningún problema grave para su inclusión en el dominio físico. Más bien, lo que debería sugerir es que tal vez no debemos considerar que el conjunto de propiedades físicas está establecido «*de una vez por todas*»¹⁵.

6. CONSIDERACIONES FINALES

Nada más comenzar este trabajo, señalábamos que resultaba perfectamente *natural* concebir nuestra experiencia subjetiva como siendo experiencia de un mundo. Y que también resultaba perfectamente natural concebir un mundo capaz de incluir experiencias subjetivas como algo propio. Las tesis que generaban PEME y POES parecen apoyarse en intuiciones opuestas a éstas. Y en sí mismas, estas intuiciones opuestas también *parecen* ser perfectamente naturales. Siempre parece como si pudiéramos concebir cambios en el mundo sin cambios en nuestra experiencia subjetiva. Y siempre parece como si pudiéramos concebir cambios en nuestra experiencia subjetiva sin cambios en el mundo. Pero el error está en ver aquí una oposición. Pues no tiene por qué haber realmente ninguna oposición. La posibilidad de concebir a la que se apela en PEME y POES es una capacidad de concebir que se aplica a la experiencia subjetiva y al mundo externo considerados, por decirlo así, «*en abstracto*». En cambio, la posibilidad de concebir que se pone en juego en las primeras intuiciones es una posibilidad de concebir completamente «*situada*». Y aunque de forma abstracta podamos imaginar enormes vacíos epistemológicos y ontológicos entre nuestra experiencia y el mundo externo, hay muchas situaciones concretas en las que no podemos imaginar ninguna *evidencia* capaz de afianzar más, o de un modo mejor, nuestra *convicción* de que estamos teniendo experiencia del mundo externo y nuestra *convicción* de que nuestras experiencias subjetivas son parte de la sustancia de ese mundo externo.

¹⁵ Una aproximación tentativa a esta interesante posibilidad se encuentra en LIZ (2000a).

La dependencia que hemos encontrado entre PEME y POES pondría esto último de manifiesto. Sólo tiene sentido plantearse POES si ya hemos conseguido rechazar de forma satisfactoria PEME. ¡Y esto significa que las intuiciones basadas en nuestra capacidad de concebir que generan PEME *sí pueden ser contrarrestadas eficazmente!* ¡Si no pudieran ser contrarrestadas, simplemente no podríamos plantearnos POES en serio! A partir de esa dependencia, hemos argumentado que una posición de tipo *realista directo* hace justicia a esas intuiciones que permiten contrarrestar PEME, que tal posición puede ofrecer una *fuerza modal equiparable* a la de esas intuiciones sobre las que se basa PEME, que el mismo estilo de respuesta podría trasladarse a un terreno ontológico y aplicarse *también* a POES y, finalmente, que considerar al mundo externo como un mundo *físico* no introduce nuevos problemas insuperables. Y en nuestra argumentación han intervenido de manera decisiva la *indexicalidad* y la *causalidad*. Algunos autores¹⁶ consideran que la experiencia subjetiva, la indexicalidad y la causalidad constituyen tres de los más grandes misterios con los que se enfrenta la filosofía. Nuestros argumentos incitan a pensar que, tal vez, estos tres misterios puedan reducirse tan sólo a *dos* misterios: la indexicalidad y la causalidad.

Como también dijimos al comienzo de nuestro trabajo, no pretendíamos ofrecer ninguna respuesta definitiva a los dos problemas que hemos estado analizando. No pretendíamos llenar de una vez por todas el vacío epistemológico al que nos enfrenta PEME ni el vacío ontológico al que nos enfrenta POES. Y realmente *no* lo hemos hecho. Han quedado demasiadas cuestiones pendientes. Sin embargo, las nociones de *conocimiento por muestras* y de *actualización indéxica* tal vez sí nos pongan en la pista correcta para hacerlo. Y la posibilidad de identificar relaciones causales sin apelar a teorías y leyes, relaciones causales capaces de *ampliar* el dominio físico en base al principio de clausura causal, tal vez sí nos ponga en la pista correcta para que esos vacíos pueda llenarlos el propio mundo físico.

Los planteamientos que hemos estado defendiendo tienen una indudable inspiración *aristotélica*. Las citas de Aristóteles que colocamos al principio del trabajo permiten vislumbrar el tipo de respuesta que él daría a nuestros dos problemas PEME y POES. Y nuestra propia respuesta a dichos problemas se acerca mucho a algunas de las ideas expresadas en esos textos –y en otros muchos textos de Aristóteles¹⁷–. Debemos, sin embargo, decir algo más sobre todo esto.

16 Por ejemplo, el propio CHALMER (1996).

17 Véanse al respecto los interesantes comentarios de PUTNAM (1994b: parte I).

Tal como hemos presentado las cosas, existirían dos relaciones de actualización índice. Una de ellas tendría lugar entre nuestra experiencia subjetiva y el mundo externo del que tenemos experiencia. La otra tendría lugar entre algunas partes de nuestro cuerpo y nuestra experiencia subjetiva. En el primer caso, las propiedades actualizadoras serían, por ejemplo, «el tener una experiencia visual cuyo contenido incluye un color rojo». Y las propiedades actualizadas del mundo externo serían del tipo «poder ser visto de color rojo». En el segundo caso, las propiedades actualizadoras del mundo externo serían ciertas propiedades de nuestros cerebros, neuronas, etc. Y las propiedades actualizadas de nuestra experiencia subjetiva serían del tipo «poder tener una experiencia visual cuyo contenido incluye un color rojo». Las propiedades actualizadas son siempre propiedades disposicionales. Y entre las propiedades actualizadoras y la actualización de esas propiedades disposicionales habría, dijimos, una conexión *esencial*. La ejemplificación de las primeras satisface una condición lógicamente suficiente para ejemplificar los correlatos no-disposicionales de las segundas.

Con estos elementos, resulta fácil derivar una de las ideas que aparecían en los textos de Aristóteles. Nos referimos a la idea presente justo al principio del primer texto. En ese texto, Aristóteles nos dice que «La actualidad del objeto sensible y de la sensación es una e idéntica, aunque no sean lo mismo en su esencia». La esencia de algo es siempre, para Aristóteles, lo que ese algo es. Y resulta obvio que el objeto sensible —en nuestra terminología, ciertos objetos del mundo externo con sus propiedades, algunas de ellas disposicionales— y la sensación —la experiencia subjetiva, en nuestra terminología— son cosas diferentes. O, volviendo al ejemplo que acabamos de presentar más arriba, resulta obvio que las propiedades «poder ser visto de color rojo» y «tener una experiencia visual cuyo contenido incluye un color rojo» son propiedades diferentes. Sin ir más lejos, la primera es una propiedad de algunos objetos del mundo externo mientras que la segunda es una propiedad de nuestra experiencia subjetiva. Sin embargo, cuando se ejemplifica la segunda propiedad y nos encontramos ante un caso de actualización índice, la primera propiedad se hace actual¹⁸. Tal actualización de la primera propiedad consiste simplemente en que hay algo que es visto de color rojo. Y esto resulta ser idéntico a una ejemplificación de la segun-

18 Debe tenerse en cuenta que, de acuerdo a los usos que establecimos, una cosa sería *ejemplificar* la propiedad «poder ser visto de color rojo» y otra, muy distinta, *actualizar* esa propiedad disposicional. Actualizar esa propiedad implicaría ejemplificar la propiedad «ser visto de color rojo» —o, de forma más simple, «ser rojo»—.

da propiedad. El que haya algo que es visto de color rojo no es *ni más ni menos* que tener una experiencia visual cuyo contenido incluye un color rojo. La actualización de ciertas propiedades disposicionales del mundo externo no es *ni más ni menos* que la actualización de ciertas propiedades no disposicionales de nuestra experiencia subjetiva¹⁹. Aquí, la relación de sobrevenida lógica incluida en la noción de actualización indéxica ¡acaba colapsando en una *identidad*!

¿Cabría hacer comentarios parecidos respecto a la idea presente en el segundo de los textos citados de Aristóteles? ¿Podría también aquí *colapsar* la sobrevenida lógica pertinente en una relación de identidad? En ese texto, Aristóteles afirma: «El alma es, pues, la actualidad de la clase de cuerpo que hemos descrito» –un poco más abajo se repite la misma idea, y se ilustra con el conocido ejemplo de las marcas en la cera–. En nuestros cerebros y neuronas, diríamos nosotros, podrían actualizarse ciertas propiedades no disposicionales capaces de mantener una relación de actualización indéxica con determinadas propiedades disposicionales de nuestra experiencia subjetiva. Por ejemplo, volviendo al caso de más arriba, podría actualizarse la propiedad «poder tener una experiencia visual cuyo contenido incluye un color rojo». Cuando esta segunda propiedad se actualiza, queda ejemplificada la propiedad «tener una experiencia visual cuyo contenido incluye un color rojo». La cuestión ahora es: ¿podremos decir, también aquí, que la actualización de las propiedades pertinentes de nuestros cerebros y neuronas no es ni más ni menos que la actualización de la propiedad «tener una experiencia visual cuyo contenido incluye un color rojo»? De ser así, ello supondría dar *un paso más* en nuestros planteamientos. No sólo habría conexiones ontológicas esenciales entre ciertas partes del mundo externo –nuestros cuerpos, cerebros, neuronas, etc.– y el tener la experiencia subjetiva que tenemos, no sólo tendríamos satisfecha cierta condición lógicamente suficiente para tener experiencias subjetivas, ¡también existiría una identidad!

Acaso sí sea posible dar ese paso. Nosotros *no lo dimos*. Así pues, nuestro planteamiento no fue, después de todo, tan aristotélico como el del propio Aristóteles. Sin embargo, los pasos que dimos sí sirvieron para mostrar cómo, aún sin esa identidad, tal vez pudiera salvarse el vacío ontológico presente en POES utilizando algunas de las cosas que nos permiten salvar el vacío epistemológico presente en PEME.

19 Y aquí, actualizar una propiedad no disposicional puede entenderse simplemente como ejemplificarla.

REFERENCIAS

- AUSTIN, J. L. (1962) *Sense and Sensibilia*, Oxford, Oxford Univ. Press [Trad. cast.: *Sentido y percepción*, Madrid, Tecnos, 1981].
- CHALMERS, D. (1996) *The Conscious Mind. In Search of a Fundamental Theory*, Oxford, Oxford Univ. Press.
- EVANS, G. (1982) *The Varieties of Reference*, Oxford, Clarendon Press.
- GARCIA-CARPINTERO (2000) «Las razones para el dualismo», en Chacón, P., y Rodríguez M., *Pensando la mente. Perspectivas en filosofía y psicología*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000.
- LIZ M. (2000a) «New Physical Properties», en *Philosophy of Science. Proceedings of the Twentieth World Congress of Philosophy*, Tian Yu Cao (ed.), Boston Univ. Press, 2000
- (2000b) «Razones y otras causas perdidas», en Chacón, P., y Rodríguez M., *Pensando la mente. Perspectivas en filosofía y psicología*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000.
- PUTNAM, H. (1994a) «Sense, Nonsense and the Senses: An Inquiry into the Powers of the Human Mind», *The Journal of Philosophy*, XCI, 9 [Trad. cast.: *Sentido, sinsentido y los sentidos*, Barcelona, Paidós, 2000].
- (1994b) *Words and Life*, Cambridge, Harvard Univ. Press.
- STROUD, B. (1984) *The Significance of Philosophical Scepticism*, Oxford, Clarendon Press.
- WITTGENSTEIN (1969) *On Certainty*, Oxford, Blackwell [Trad. cast.: *Sobre la certeza*, Barcelona, Gedisa, 1988].